Giovanni Reale
Dario Antiseri

HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

III
Del Romanticismo hasta hoy

Herder

GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI

HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

TOMO TERCERO

DEL ROMANTICISMO HASTA HOY

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

Versión castellana de JUAN ANDRÉS IGLESIAS, de la obra de
GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*,
tomo III, Editrice La Scuola, Brescia [4]1984

Ilustraciones: Arborio Mella, Ballarin Bild, Costa, Farabola, Garzanti, Lores Riva, Lotte Mittner, Graf, Tomsich

ISBN 84-254-1591-8, tomo III, rústica
ISBN 84-254-1592-6, tomo III, tela
ISBN 84-254-1541-1, obra completa, rústica
ISBN 84-254-1593-4, obra completa, tela

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 25.777-1988 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — 08013 Barcelona

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA

EL IDEALISMO ABSOLUTO DE HEGEL

PARTE TERCERA

DEL HEGELIANISMO AL MARXISMO

DERECHA E IZQUIERDA HEGELIANAS. NACIMIENTO Y DESARROLLO DEL MARXISMO

PARTE CUARTA

LOS GRANDES IMPUGNADORES DEL SISTEMA HEGELIANO

HERBART, TRENDELENBURG, SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD

PARTE SEXTA

EL POSITIVISMO

PARTE SÉPTIMA

EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS EN EL SIGLO XIX, EL EMPIRIOCRITICISMO Y EL CONVENCIONALISMO

PARTE DUODÉCIMA

EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX Y LA ESCUELA DE FRANCFORT

PARTE DECIMOTERCERA

LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL SIGLO XX
FREUD Y EL PSICOANÁLISIS
EL ESTRUCTURALISMO

PRÓLOGO

> «Ningún sistema filosófico es definitivo, porque la vida tampoco es definitiva. Un sistema filosófico soluciona un grupo de problemas históricamente dados y prepara las condiciones para el planteamiento de nuevos sistemas. Así ha sido siempre y siempre lo será.»
>
> Benedetto Croce

¿Cuál es la justificación de un tratamiento tan amplio de la historia del pensamiento filosófico y científico, dirigido a los centros de enseñanza secundaria? ¿Es posible acaso –quizás se pregunte el docente, al observar el tamaño de los tres volúmenes de la obra– afrontar y desarrollar, en las escasas horas disponibles cada semana, un programa tan vasto y lograr que el estudiante lo domine?

Sin lugar a dudas, si se mide este libro por el número de páginas, hay que decir que es un libro extenso. Y no sólo esto: es el libro más extenso que se haya concebido y realizado hasta ahora, para su utilización en los centros de enseñanza secundaria. No obstante, es oportuno recordar aquí la razonable opinión de Terrasson, citada por Kant en el *Prefacio* a la *Crítica de la razón pura*: «Si se mide la extensión del libro no por el número de páginas, sino por el tiempo necesario para entenderlo, de muchos libros podría decirse que serían mucho más breves, si no fuesen tan breves.»

En efecto, con mucha frecuencia los manuales de filosofía provocarían mucho menos cansancio si tuviesen unas cuantas páginas más sobre una serie de temas. En la exposición de la problemática filosófica la brevedad no simplifica las cosas, sino que las complica y en ocasiones las vuelve poco comprensibles o incluso del todo incomprensibles. En cualquier caso, en un manual de filosofía la brevedad conduce fatalmente al simplismo, a la enumeración de opiniones, a la mera panorámica de lo que han dicho a lo largo del tiempo los diversos filósofos, cosa si se quiere instructiva, pero poco formativa.

La presente historia del pensamiento filosófico y científico pretende abarcar tres planos. Primero el de aquello que han dicho los filósofos, es

decir, plano que los antiguos llamaban «doxográfico» (cotejo de opiniones). Luego el de por qué los filósofos han dicho lo que han dicho, ofreciendo un adecuado sentido de cómo lo han dicho. Finalmente aquel en que se indican algunos de los efectos provocados por las teorías filosóficas y científicas.

El porqué de las afirmaciones de los filósofos nunca es algo simple, puesto que a menudo los temas sociales, económicos y culturales se entrecruzan y se entrelazan de distintas formas con los temas teóricos y especulativos. Se ha ido dando razón gradualmente del trasfondo del cual han surgido las teorías de los filósofos, pero evitando el peligro de las reducciones sociologistas, psicologistas e historicistas (que en los últimos años han alcanzado una hipertrofia exagerada, hasta el punto de vaciar de contenido la identidad específica del discurso filosófico), y poniendo de manifiesto el encadenamiento de los problemas teóricos y los nexos conceptuales y, por tanto, las motivaciones lógicas, racionales y críticas que en definitiva constituyen la substancia de las ideas filosóficas y científicas.

Además, se ha tratado de ofrecer el sentido del cómo los pensadores y los científicos han propuesto sus doctrinas, utilizando con amplitud sus propias palabras. A veces, cuando se trata de textos fáciles, la palabra viva de los diversos pensadores ha sido utilizada en el mismo nexo expositivo. En otros casos, en cambio, se han efectuado citas de los distintos autores (los más complicados y más difíciles) en apoyo de la exposición, y –según el nivel de conocimiento acerca del autor que se desee obtener– pueden omitirse dichos textos sin perjuicio para la comprensión de conjunto. Las citas textuales de los diferentes autores se han graduado de un modo acorde con la curva discente del joven que al principio se adentra en un discurso completamente nuevo y, por tanto, necesita la máxima sencillez. Poco a poco, sin embargo, va adquiriendo las categorías del pensamiento filosófico, aumenta su propia capacidad y puede enfrentarse en consecuencia con un tipo más complejo de exposición y comprender el diferente carácter del lenguaje con el que han hablado los filósofos. Por lo demás, así como no es posible darse una idea del modo de sentir y de imaginar de un poeta sin leer algunos fragmentos de su obra, resulta imposible hacerse una idea de la forma de pensar de un filósofo, si se ignora totalmente el modo en que expresaba sus pensamientos.

Por último, los filósofos son importantes no sólo por aquello que dicen, sino también por las tradiciones que generan y que ponen en movimiento: algunas de sus posturas favorecen el nacimiento de ciertas ideas, pero, al mismo tiempo, impiden el surgimiento de otras. Por tanto los filósofos son importantes por lo que dicen y por lo que impiden decir. Éste es uno de aquellos aspectos que a menudo silencian las historias de la filosofía y que aquí se ha querido poner de manifiesto, sobre todo al explicar las complejas relaciones entre las ideas filosóficas y las ideas científicas, religiosas, estéticas y sociopolíticas.

El punto de partida de la enseñanza de la filosofía reside en los problemas que ésta ha planteado y plantea, y por tanto se ha buscado con especial dedicación enfocar la exposición desde el punto de vista de los problemas. A menudo se ha preferido el método sincrónico con respecto al diacrónico, si bien este último ha sido respetado en la medida de lo posible.

El punto de llegada de la enseñanza de la filosofía consiste en formar mentes ricas en contenidos teóricos, sagaces en lo que respecta al método, capacitadas para plantear y desarrollar de forma metódica los distintos problemas, y para leer de modo crítico la compleja realidad que las rodea. A tal objetivo apuntan precisamente los cuatro planos antes indicados, que han servido para concebir y llevar a cabo toda la presente obra: crear en los jóvenes una razón abierta, capaz de defenderse con respecto a las múltiples solicitaciones contemporáneas de huida hacia lo irracional o de repliegue hacia posturas estrechamente pragmatistas o cientificistas. Y la razón abierta es una razón que sabe que lleva a sí misma los factores de corrección para todos los errores que –en cuanto que es una razón humana– pueda cometer y la fuerza para recomenzar itinerarios siempre nuevos.

Este tercer volumen se divide en catorce partes. Se llevó a cabo tal división teniendo en cuenta la sucesión lógica y cronológica de los problemas expuestos, pero con el propósito de ofrecer a los profesores unas auténticas unidades didácticas, en cuyo ámbito, según los intereses y el nivel de los alumnos, puedan llevar a cabo la elección más adecuada. La amplitud del tratamiento no implica que haya que hacerlo todo, sino que pretende brindar una amplia y variada posibilidad de elección y profundización.

En este tercer volumen se expone el desarrollo del pensamiento filosófico desde Hegel hasta nuestros días. Lejos de situarse en la perspectiva de considerar como realmente válida una sola filosofía, o de utilizar una ideología científica como tribunal para condenar o absolver a los filósofos del pasado, los autores de este libro, con el más profundo respeto por los pensadores tomados en consideración, han querido reconstruir las situaciones problemáticas, las teorías, las argumentaciones, los contrastes, las polémicas y las consecuencias sociales y teóricas de las distintas construcciones filosóficas que, entretejiéndose, ignorándose o incluso criticándose recíprocamente, se desarrollan a partir del romanticismo para llegar hasta el actual debate filosófico.

Por obvias razones, se ha dedicado un amplio espacio a las figuras preeminentes: Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Schopenhauer, Kierkegaard, Comte, Stuart Mill, Spencer, Ardigò, Nietzsche, Weber, James, Dewey, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Bergson, Russell, Wittgenstein, Freud, Popper, etc. Sin embargo, puesto que tales pensadores han dado origen a una tradición filosófica o se integran mediante sus aportaciones originales dentro de un movimiento filosófico, se ha considerado oportuno presentarlos en el interior de aquellas tradiciones de pensamiento y de aquellos movimientos filosóficos (o en todo caso, relacionándolos con ellos), cuyos rasgos histórico-sociales y teóricos se describen aquí. Así lo hemos hecho con respecto al romanticismo, el positivismo, el marxismo, el existencialismo, la fenomenología, el neomarxismo, el estructuralismo, la escuela de Francfort, el espiritualismo, las nuevas teologías, el neopositivismo, el personalismo, etc. De este modo, las diferentes partes se configuran como unidades didácticas (ordenadas cronológica y/o lógicamente) de gran utilidad para aquellos estudiantes y aquellos cursos que, si bien tienen que efectuar una

selección, poseen un instrumento que al menos les permite conocer en qué ambiente histórico y teórico se sitúa un pensador.

Las principales características de este volumen III pueden resumirse en los seis puntos siguientes:

1) Durante el tratamiento de los distintos pensadores y las diversas corrientes se han tenido siempre en cuenta los hallazgos historiográficos más recientes.

2) No se han dejado de lado pensadores (Trendelenburg, Cattaneo, Scheler, Hartmann, Peirce, Vailati, Dilthey, Avenarius, Mach, Duhem, Poincaré, Merleau-Ponty, Marcel, Blondel, Mounier, Bridgman, Piaget) o ámbitos de pensamiento (el personalismo, la fenomenología de la religión, la sociología del conocimiento, la teoría de la argumentación, la psicología de la forma, la epistemología genética, el marginalismo o las teorías económicas de Keynes) que se suelen descuidar y a los cuales, en cambio, los autores de esta obra conceden una mayor relevancia.

3) La historiografía más reciente ha puesto en claro las complejas relaciones que van ligando paulatinamente la evolución de las ciencias matemáticas, biológicas y físicas con la del pensamiento filosófico. Por consiguiente, en este volumen se encontrará una exposición estructurada de las teorías lógicas, matemáticas, físicas y biológicas que durante el siglo pasado y en nuestro siglo se han entrelazado de maneras diversas con el pensamiento filosófico. Si existe una ciencia de los filósofos, también existe una filosofía de los científicos. Por tal motivo, en los capítulos referentes a la historia del pensamiento científico, no aparecen largas y mudas enumeraciones de científicos, títulos de libros o nombres de teorías científicas. En cambio, se ha procurado trazar el origen y el triunfo de aquellos resultados técnicos (por ejemplo, las geometrías no euclidianas, la teoría de la evolución, la relatividad de Einstein, el descubrimiento de las paradojas de Russell, los teoremas de Gödel, etc.) que han mostrado la fuerza suficiente para echar por tierra teorías científicas sobre las cuales se apoyaban importantes, influyentes y a menudo venerables teorías filosóficas.

4) El punto anterior aparecerá todavía con mayor claridad en las páginas dedicadas a la historia de las ciencias humanas (psicología, sociología, economía, lingüística, teoría de la historia, psiquiatría, antropología, psicoanálisis, etc.). En resumen, se ha dedicado una atención muy particular al desarrollo de las ciencias: se trata de una atención motivada por determinados avances de las teorías filosóficas, en la medida en que algunas de éstas para ser comprendidas exigen una comprensión de la evolución de ciertas teorías científicas.

5) La historia de las teorías epistemológicas: empiriocriticismo, convencionalismo, neopositivismo, operacionismo, racionalismo abierto (de Bachelard), falibilismo (de Popper) y la epistemología de los postpopperianos, como por ejemplo Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Larry Laudan, William W. Bartley III, Joseph Agassi, J. Watkins o H. Albert, se halla vinculada con la historia de la ciencia en los siglos XIX y XX. El amplio tratamiento concedido a las teorías epistemológicas se debe al hecho de que cada vez nos damos más cuenta de que es imposible afrontar las cuestiones teóricas de mayor relieve (¿es posible una racionalidad distinta, e incluso superior, a la de las ciencias?; ¿las ciencias humanas son de veras ciencias?; ¿qué hay de científico en el marxismo?; ¿puede

ser científica la historiografía y, en caso positivo, de qué manera?; ¿podemos fundar racionalmente las normas y los valores?, y así sucesivamente) sin una adecuada teoría de la racionalidad.

6) Hemos dedicado una amplia atención a las teorías lógico-matemáticas, físico-naturalistas, psicológicas e histórico-sociales, pero no menos atención se ha prestado en las páginas siguientes a los autores y movimientos de pensamiento contemporáneos que están cargados de nociones y teorías que en la actualidad constituyen instrumentos conceptuales indispensables para la formación de una mente bien preparada y alerta. Se trata de pensadores como Wertheimer y Piaget; Freud, Jung, Adler y Rogers; Menger y Keynes; De Saussure y Chomsky; Malinowski; Perelman; o de movimientos filosóficos como el neomarxismo (ruso y alemán, francés e italiano), la escuela de Francfort, las nuevas teologías (protestante y católica), la filosofía del lenguaje de Cambridge y de Oxford, el estructuralismo, o la hermenéutica de Gadamer.

El volumen concluye con un apéndice que contiene como complemento indispensable las tablas cronológicas sinópticas, una bibliografía elaborada específicamente para los lectores de esta obra, y el índice de nombres. Este apéndice ha sido realizado por el profesor Claudio Mazzarelli (cf. p. 935) que, reuniendo su doble capacidad como profesor de enseñanza secundaria desde hace mucho tiempo y como investigador científico, ofrece un instrumento que resulta a la vez eficaz y profundo. También se deben al profesor Mazzarelli las páginas sobre Hartmann.

Los autores desean señalar de un modo particular su agradecimiento a los colegas que han tenido la gentileza de leer algunas partes del presente volumen y de brindar ciertos consejos.

El profesor Pietro Omodeo, catedrático de zoología de la universidad de Padua, leyó las partes referentes a la historia de la biología; el profesor Giovanni Prodi, catedrático de matemáticas complementarias en la universidad de Pisa, leyó las páginas dedicadas a la historia de la matemática; el profesor Salvo D'Agostino, que enseña historia de la física en la universidad de Roma, leyó las partes concernientes a la historia de las ideas físicas; el profesor Vittorio Somenzi, catedrático de filosofía de la ciencia en la universidad de Roma, leyó todos los capítulos sobre las teorías epistemológicas; el profesor Fabio Metelli, catedrático de psicología en la universidad de Padua, revisó las páginas sobre psicología de la forma; el profesor Guido Petter, catedrático de psicología de la edad evolutiva en la universidad de Padua, leyó las páginas dedicadas a la epistemología genética de Jean Piaget; el profesor Luciano Pellicani, catedrático de sociología de la política en la universidad de Nápoles, leyó las secciones referentes al desarrollo de la sociología y la economía. Nuestra gratitud se dirige también al profesor Franco Blezza (universidad de Padua) por la colaboración prestada en el tratamiento de la física contemporánea, y al profesor Lauro Galzigna, catedrático de bioquímica de la universidad de Padua, que tuvo la cortesía de redactar para este libro el apartado correspondiente al código genético.

Estos ilustres colegas, con sus sugerencias y sus críticas, contribuyeron sin ninguna duda a mejorar la obra.

Como es natural, la responsabilidad de las eventuales deficiencias sólo puede atribuirse a los autores del texto.

Los autores quieren expresar un agradecido recuerdo a la memoria del profesor Francesco Brunelli, que fue quien concibió y promovió la iniciativa de esta obra. Llegó a dar comienzo a la realización tipográfica del proyecto, poco antes de su repentina desaparición. Hacen patente al doctor Remo Bernacchia su más reconocido agradecimiento, por haber llevado la iniciativa hasta su culminación, ayudando y convirtiendo en realizables las numerosas innovaciones que se han aportado a la presente obra. Por último, expresan un particular agradecimiento a la doctora Clara Fortina, quien, en calidad de redactora, se entregó al mejor éxito de la obra, mucho más allá de sus deberes de oficio, con dedicación y apasionamiento.

Los autores desean asumir en común la responsabilidad de toda la obra, ya que han trabajado en conjunto (cada uno de acuerdo con su propia capacidad, su propia sensibilidad y sus propios intereses) para la mejor realización de cada uno de los tres volúmenes, con plena unidad de espíritu y de propósitos.

Los autores

PARTE PRIMERA

EL MOVIMIENTO ROMÁNTICO Y LA FORMACIÓN DEL IDEALISMO

«El hombre es un dios cuando sueña, y un mendigo cuando reflexiona.»

Friedrich Hölderlin

«A uno le cupo en suerte el levantar el velo de la diosa de Sais. Y bien, ¿qué vio?
Se vio –maravilla de las maravillas– a sí mismo.»

Novalis (Friedrich von Hardenberg)

«En todas las cosas está presente lo eterno.»

Wolfgang Goethe

«Sólo puede ser artista aquel que posee su propia religión, es decir, una intuición de lo infinito.»

Friedrich Schlegel



Goethe (1749-1832): fue la gran figura dominante en la época romántica con su poesía, su estilo de vida y su pensamiento. También ejerció un influjo extraordinario sobre la política cultural de la época

CAPÍTULO I

EL ROMANTICISMO Y LA SUPERACIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

1. EL MOVIMIENTO ROMÁNTICO Y SUS REPRESENTANTES

1.1. *Un antecedente del fenómeno romántico: el «Sturm und Drang»*

Es probable que el final de un siglo y el comienzo de otro jamás se hayan caracterizado por unos cambios tan radicales y tan nítidos como los que se dieron en los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX. En el campo socio-político ocurrieron acontecimientos que iban a imprimir un nuevo curso en la historia. En 1789 estalló la revolución francesa en medio del entusiasmo de los intelectuales más ilustrados pertenecientes a todas las naciones europeas. Sin embargo, la revolución adquirió muy pronto un sesgo que tomó a todos por sorpresa. En 1792 se abolió en Francia la monarquía y se proclamó la república. En 1793 el rey fue condenado al patíbulo y en agosto de ese mismo año se inició el gran Terror, que produjo centenares de víctimas. La guillotina (antiguo instrumento para la ejecución de la pena capital, convenientemente modificado por el médico Guillotin, miembro de la Asamblea Constituyente, para hacerlo más eficaz y más rápido) se convirtió en un siniestro símbolo de muerte, que ponía un final a las grandes esperanzas filantrópicas, humanitarias y pacifistas que había provocado el siglo de las «luces». El ascenso de Napoleón, que culminó en 1804 con la proclamación del Imperio, y las campañas militares que asolaron Europa a sangre y fuego, conmocionando la estructura política y social del viejo continente e instaurando un nuevo despotismo, hicieron naufragar las esperanzas ilustradas que aún perduraban.

Antes de que estallase la revolución en Francia, en la década que transcurre entre 1770 y 1780, se producían en Alemania las primeras notables modificaciones del clima cultural, que debían llevar de inmediato, en lo que quedaba de siglo, a una completa superación de la ilustración. El movimiento que en los años setenta llevó a cabo tales modificaciones se conoce con el nombre *Sturm und Drang*, que significa en alemán «Tempestad y asalto» o, mejor aún, «Tempestad e ímpetu». Tal denominación procede del título de una obra de teatro escrita en 1776 por uno de los representantes de este movimiento, Friedrich Maximilian Klinger (1752-

1831), y al parecer fue A. Schlegel el primero que la utilizó para designar dicho movimiento, a principios del siglo XIX. Ambos términos constituyen probablemente una endíadis –expresan una única noción mediante dos palabras– y por lo tanto su sentido sería «ímpetu tempestuoso», «tempestad de sentimientos», «caótico hervor de sentimientos». (El título original que Klinger puso a su obra fue *Wirrwarr*, «confusión caótica».)

Las posturas y las ideas de fondo de este movimiento son las siguientes.

a) Se redescubre y se exalta la naturaleza como fuerza omnipotente y creadora de vida. *b*) El genio, como fuerza originaria, está ligado íntimamente con la naturaleza; crea de una forma análoga a la naturaleza, y por lo tanto no recibe desde fuera sus reglas, sino que es regla él mismo. *c*) A la concepción deísta de la Divinidad como Intelecto o Razón suprema, característica de la ilustración, empieza a contraponerse el panteísmo, mientras que la religiosidad asume nuevas formas que se manifiestan en sus versiones extremas a través del espíritu titánico paganizante del *Prometeo* de Goethe, o en el heroísmo cristiano del santo y del mártir propio de ciertos personajes de Michael Reinhold Lenz (1751-1792). *d*) El sentimiento patriótico se expresa mediante el odio al tirano, la exaltación de la libertad y el deseo de infringir las convenciones y las leyes externas. *e*) Son muy apreciados los sentimientos fuertes y las pasiones arrebatadas e impetuosas, así como los caracteres rotundos.

Sobre este movimiento habían influido algunos poetas ingleses, como James Macpherson (1738-1796), que había publicado unos *Fragmentos de poesía antigua*, atribuyéndolos a Ossian, un antiguo bardo. Además de la poesía de Ossian, había influido el redescubrimiento de Shakespeare, autor sobre el cual Lessing ya había llamado la atención de los alemanes. Rousseau también había provocado una gran impresión con su nuevo sentimiento de la naturaleza, su nueva pedagogía y sus ideas políticas (el Estado como contrato social). Entre los escritores de lengua alemana, además de Lessing, ejerció influencia sobre los *Stürmer* en especial el poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), con su valoración elevada del sentimiento.

Si el *Sturm und Drang* sólo hubiese estado constituido por figuras como la de Klinger (que acabó su vida aventurera como general del ejército ruso) o la de Lenz (que murió en Rusia enloquecido y en la más absoluta miseria), que dejaron un legado literario de un valor muy limitado, el movimiento habría manifestado una relevancia escasa. El *Sturm* recibió sentido y relevancia histórica y supranacional gracias a personajes de la talla de Goethe, Schiller o los filósofos Jacobi y Herder, en sus primeras obras poéticas y literarias. Cabe afirmar que las fases más significativas del movimiento tienen como protagonista al propio Goethe, primero en Estrasburgo y luego en Francfort. Con el traslado de Goethe a Weimar (1775) comienza la fase de decadencia del movimiento.

1.2. *El papel desempeñado por el clasicismo con respecto al «Sturm und Drang» y el romanticismo*

Algunos especialistas han comparado el *Sturm und Drang* con una especie de revolución que anticipó de forma verbal en tierras germánicas lo que sería poco después en el campo político la revolución francesa. En cambio, otros especialistas han considerado que se trataba de una especie de reacción anticipada ante la revolución misma, en la medida en que aparece como una reacción contra la ilustración, que fue coronada por la revolución francesa. En efecto, como se ha advertido con razón, se trata de una recuperación del espíritu alemán después de siglos de sopor, y del surgimiento de algunas actitudes peculiares del ánimo germánico. En cualquier caso, nos encontramos ante un preludio del romanticismo, aunque inconexo e inmaduro. El historiador de la filosofía G. de Ruggiero expresó esta noción de forma particularmente afortunada. Afirma: «Las manifestaciones del *Sturm und Drang* ofrecen, en estado fluido e incandescente, el metal en bruto que habrá de ser templado por el arte y la filosofía alemana.» Y añade: «La importancia del *Sturm* no es la de un episodio aislado y circunscrito, sino la de una expresión espiritual colectiva, que emerge de todo un pueblo. No sólo Klinger y Lenz, sino también Herder, Schiller, Goethe [a los que se podría agregar Jacobi] pasaron por el *Sturm*: los primeros se demoraron allí en exceso y por ello fueron rápidamente superados; los segundos, en cambio, lograron otorgar forma a lo informe, y orden y disciplina al caótico contenido de la propia naturaleza. Para nosotros resulta particularmente importante la experiencia de estos últimos, porque nos permite estudiar en los individuos dos fases sucesivas y opuestas de un mismo proceso histórico. No constituye una simple forma figurada de hablar el decir que el *Sturm* representa la juventud desordenada, y el clasicismo, la coherente y serena madurez del alma alemana. El *Sturm* es realmente la juventud de Herder y Goethe, que se alza como símbolo de la juventud de todo un pueblo, y la victoria sobre éste posee un significado personal, que concede un fundamento más íntimo y sólido a la crisis del alma colectiva.»

En el texto que acabamos de citar se nombra el clasicismo, que actuó como corrector de la incoherencia y el talante caótico de los *Stürmer*. En efecto, el clasicismo posee una gran importancia para la formación del espíritu de la época que estamos estudiando. Paulatinamente, se va imponiendo como antecedente e incluso como un componente más del romanticismo o, en cualquier caso, como uno de sus polos dialécticos, lo cual nos obliga a hablar de él, aunque sea de manera sucinta.

Sin ninguna duda, el culto a lo clásico no era algo ajeno al siglo XVIII ilustrado. Empero, se trataba de un clásico artificial, repetitivo y carente por lo tanto de alma y de vida. Johann Winckelmann (1717-1768), en sus escritos sobre el arte antiguo, publicados entre 1755 y 1767, ya había expuesto las premisas necesarias para superar las limitaciones del clasicismo como mera repetición pasiva de lo antiguo. En realidad, a primera vista, una de sus máximas parecería afirmar lo contrario: «Para nosotros, el único camino para convertirnos en grandes y, si fuese posible, inimitables, consiste en la imitación de los antiguos.» Sin embargo, esta imitación que vuelve inimitables a quienes la practican consiste en recuperar la

perspectiva de los antiguos, aquella perspectiva que supieron adquirir Miguel Ángel y Rafael, y que les permitió alcanzar «en su origen el buen gusto» y redescubrir «la regla perfecta del arte». Es evidente, entonces, que para Winckelmann la imitación de lo clásico así entendida no sólo lleva a la naturaleza sino también a la Idea: «Los conocedores y los imitadores de las obras griegas hallan en estas obras maestras no sólo el aspecto más bello de la naturaleza, sino también algo más que la naturaleza, determinadas bellezas ideales de ella, que... están compuestas por figuras creadas sólo en el intelecto.» Esta Idea es «una naturaleza superior», la verdadera naturaleza. Por lo tanto, se justifican estas importantes conclusiones: «Si el artista se basa en estos fundamentos y deja que su mano y sus sentimientos sean guiados por las reglas griegas de la belleza, se coloca en el camino que le conducirá sin errores a la imitación de la naturaleza. Los conceptos de unidad y perfección naturales, propios de los antiguos, purificarán sus ideas sobre la esencia separada de nuestra naturaleza y las harán más sensibles. Descubriendo las bellezas de nuestra naturaleza, sabrá unirlas con lo perfectamente bello, y con la ayuda de las formas sublimes que siempre están presentes en él, el artista se transformará en regla para sí mismo.»

Éste es el punto de partida del neoclasicismo romántico. Como explica con mucho acierto L. Mittner –insigne historiador de la literatura alemana–, «tendría que formarse orgánicamente a través de la cultura alemana, al igual que se había formado orgánicamente –según Winckelmann– el clasicismo griego. En dicha cultura existía la aspiración a un clasicismo que no fuese copia y repetición, sino misteriosa y milagrosa palingenesia de los supremos valores de la antigüedad». Un «renacer de lo clásico» en el espíritu alemán y mediante el espíritu alemán, gracias a la perenne juventud de la naturaleza y del espíritu: ésta será la suprema aspiración de muchos escritores. Mittner agrega: «Todo el clasicismo alemán, salvo contadísimas realizaciones supremas, oscila entre dos tendencias opuestas, imitación mecánica del arte griego, arte clasicista más que esencialmente clásico y aspiración a un clasicismo nuevo y genuino, inspirado por el espíritu griego, pero surgido mediante una evolución orgánica desde el espíritu alemán.» En consecuencia, el neoclasicismo aspira a cambiar la naturaleza en forma y la vida, en arte, no repitiendo sino renovando lo que hicieron los griegos.

No obstante, hay que señalar otros dos puntos muy importantes.

En primer lugar, hay que advertir el tipo de influencia que ejerció el clasicismo sobre los mejores representantes del *Sturm*. La clave del espíritu clásico es la medida, el límite, el equilibrio. Herder, Schiller y Goethe trataron de encauzar las inestructuradas fuerzas del *Sturm und Drang* en función de este orden y esta medida. Precisamente del choque entre la tempestuosidad y la impetuosidad del *Sturm* y la noción de «límite», que es el elemento característico de lo clásico, nacerá lo romántico en sentido estricto.

En segundo lugar, debe señalarse que el renacimiento de los griegos también será esencial para la filosofía y no sólo para el arte. Schleiermacher traduce los diálogos platónicos y los vuelve a introducir en lo más vivo del discurso filosófico. Schelling tomará de Platón conceptos tan fundamentales como la teoría de las Ideas y la noción de alma del mundo.

Hegel elabora un grandioso sistema gracias al redescubrimiento del antiguo sentido clásico de la dialéctica, con el añadido de una novedad: el elemento que él llama «especulativo». Hegel se enriquece enormemente a través del constante coloquio con los filósofos griegos, y no sólo mediante su coloquio con los grandes pensadores consagrados por una tradición bimilenaria, sino también con los presocráticos, en especial, con Heraclito, cuyos fragmentos aprovechó en su *Lógica* casi en su totalidad. Por lo tanto, sin el componente clásico no cabría explicar ni la poesía ni la filosofía de la nueva época, y lo que acabamos de decir nos ha brindado los elementos necesarios para determinar cuáles son los rasgos esenciales del romanticismo.

1.3. *La complejidad del fenómeno romántico y sus rasgos esenciales*

Definir el romanticismo constituye una empresa bastante difícil, y hay quien dice que resulta imposible. Alguien ha calculado que se han ofrecido más de 150 definiciones de este fenómeno y Mittner recuerda que el mismo F. Schlegel, el fundador del círculo de los románticos, escribía a su hermano que no podía enviarle su propia definición de la palabra «romántico», porque «ocupaba 125 horas». Dejando a un lado las paradojas, uno puede orientarse con cierta comodidad en esta intrincada cuestión si se establecen una serie de perspectivas y de categorías que sirven para determinar los rasgos esenciales del fenómeno del romanticismo. *a*) En primer lugar, conviene explicar el origen etimológico del término, desde un punto de vista filológico y léxico; *b*) luego habrá que determinar los límites cronológicos y geográficos del fenómeno; *c*) será necesario después especificar cuál es su categoría psicológica o moral, como fue llamada, es decir, aquel modo peculiar de sentir y aquellas características psicológicas que son propias del hombre romántico; *d*) es necesario establecer el contenido o contenidos conceptuales que el hombre romántico asume como propios; *e*) habrá que determinar a continuación las formas artísticas a través de las cuales se manifiesta todo esto; *f*) finalmente nos hemos de preguntar en qué sentido se puede hablar y se habla de «filosofía romántica». Cosa que en nuestro contexto posee una gran importancia. A continuación vamos a ir solucionando cada uno de estos problemas, siguiendo el orden en que los hemos expuesto.

a) La palabra «romántico» posee una historia larga y complicada, que se inicia en un período anterior al que estamos estudiando y en el que adquiere un significado técnico. A.C. Baugh, autor de una famosa historia de la literatura inglesa, la resume en los siguientes términos: «El adjetivo "romántico" aparece por primera vez en Inglaterra hacia mediados del siglo XVII, como término utilizado para indicar algo fabuloso, extravagante, fantástico e irreal [como se encuentra, por ejemplo, en algunas novelas caballerescas]. Fue redimido de esta connotación negativa durante el siglo siguiente, en el que se utilizó para indicar escenas y situaciones placenteras, como las que aparecían en la narrativa y en la poesía "románticas" [en el sentido antes indicado]. Gradualmente el término "romanticismo" llegó a indicar el resurgir del instinto y de la emoción, que el racionalismo predominante en el siglo XVIII jamás había suprimido del todo.» F. Schle-

gel vinculó lo romántico con el romance y con lo que ése había significado paulatinamente en las expresiones épicas y líricas de la edad media y en la moderna novela psicológica, autobiográfica e histórica. Para Schlegel, romántica era la moderna forma de arte, que, en cuanto evolución orgánica que abarcaba desde el medioevo hasta su tiempo, poseía una clave peculiar, su propia esencia específica, una belleza y una verdad propias, diferente de las griegas. Esto, sin embargo, nos remite a otros problemas, que hemos de exponer más adelante.

b) Como categoría historiográfica (y geográfica), el romanticismo designa el movimiento espiritual que incluía no sólo la poesía y la filosofía sino también las artes figurativas y la música, y que se desarrolló en Europa entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. En Inglaterra pueden detectarse algunos síntomas anticipadores de tal movimiento, pero la verdad es que éste lleva una acusada impronta que proviene sobre todo del ánimo y del sentir germánicos. Se expandió por toda Europa: Francia, Italia, España y, por supuesto, Inglaterra. En cada uno de estos países el romanticismo asumió rasgos peculiares y se vio sometido a transformaciones. En todos los casos, sin embargo, el momento paradigmático del romanticismo es el que está a caballo entre los siglos XVIII y XIX, en Alemania, en los círculos constituidos por los hermanos Schlegel en Jena y, luego, en Berlín.

c) En el fenómeno que tiene lugar durante este período y en estos países, pero sobre todo en Alemania, pueden descubrirse, aunque sea con las debidas cautelas críticas, ciertas constantes que implican una especie de mínimo común denominador. Éste puede hallarse, en primer lugar, en lo que constituye el estado de ánimo, la actitud psicológica, el *ethos* o clave espiritual del hombre romántico. La actitud romántica consiste en una condición de disensión interior, en un sentimiento de aflicción siempre insatisfecha, que se halla en contraste con la realidad y que aspira a algo más, que sin embargo se le escapa una y otra vez. Mittner ofrece la más eficaz descripción del romanticismo como categoría psicológica y se expresa en estos términos: «En calidad de hecho psicológico, el sentimiento romántico no es aquel que se afirma por encima de la razón, o un sentimiento de particular inmediatez, intensidad o violencia. Tampoco es lo llamado sentimental, es decir, un sentimiento melancólico-contemplativo; es más bien un hecho de sensibilidad, el hecho puro y simple de la sensibilidad, cuando ésta se traduce en un estado de excesiva o permanente impresionabilidad, irritabilidad y reactividad. En la sensibilidad romántica predomina el amor por la irresolución y las ambivalencias, la inquietud y el desasosiego que se complacen en ellos mismos y en ellos mismos se agotan.» El término *Sehnsucht* se ha convertido en el más típico –es casi un término técnico– para expresar estos estados de ánimo, y su traducción más aproximada es «reconcomio» (los sinónimos «deseo ardiente», «ansia», «anhelo apasionado», son menos representativos). Mittner también explica muy bien este término y el concepto correspondiente: «La palabra más característica del romanticismo alemán, *Sehnsucht*, no es la *Heimweh*, la "nostalgia" ("añoranza", deseo del regreso a una felicidad antes poseída o, por lo menos, conocida y determinable); en cambio, se trata de un deseo que jamás puede lograr su propia meta, porque no la conoce y no quiere, o no puede, conocerla: es la búsqueda (*Sucht*) del

deseo (*Sehnen*). Pero *Sehnen* con mucha frecuencia también significa un deseo irrealizable porque es indefinible, un desear todo y nada al mismo tiempo; no por azar *Sucht* fue reinterpretado como [...] un *Suchen*, un buscar; y el *Sehnsucht* es realmente una búsqueda del deseo, un desear el desear, un deseo sentido como algo inextinguible y que precisamente por esto halla en sí mismo su propia y plena satisfacción.»

d) Sin embargo, no es suficiente con esto. Hay que relacionar la categoría psicológica romántica con la categoría del contenido ideal y conceptual del romanticismo. En el período al que nos estamos refiriendo existen determinadas ideas y representaciones que en la mayoría de los casos están asociadas con aquel sentir que hemos mencionado, aunque, como se ha afirmado reiteradamente, el romanticismo no es un sistema conceptual. 1) Todo romántico experimenta una sed de infinito, y aquel reconcomio –que es deseo irrealizable– lo es justamente porque lo que en realidad ansía es lo Infinito. Quizá nunca se haya hablado tanto de «infinito» como en esta época, entendiéndolo de maneras muy diversas. El romántico expresa esta tendencia hacia lo Infinito como un *Streben*, es decir como un perenne tender, que jamás conoce pausa, porque las experiencias humanas son todas ellas finitas, en la medida en que su objeto siempre es finito y hay que trascenderlas. A este propósito es muy ilustrativa la razón por la cual el protagonista del *Fausto* goethiano –una de las creaciones más representativas de este período– llega a la salvación: se salva porque dedicó íntegramente su existencia a este perenne *Streben*. Lo Infinito es el sentido y la raíz de lo finito. En este punto tanto la filosofía como la poesía coinciden plenamente: la filosofía debe captar y mostrar el nexo que vincula lo Infinito con lo finito, mientras que el arte debe llevarlo a cabo; la obra de arte es lo infinito que se manifiesta a través de lo finito. 2) La naturaleza asume una importancia fundamental, y se libera totalmente de la concepción mecanicista-ilustrada. Es concebida ahora como vida que crea eternamente y en la cual la muerte no es más que «un artificio para poseer más vida» (Goethe). La naturaleza es un gran organismo por completo afín al organismo humano, es un móvil intercambio de fuerzas que, obrando desde dentro, genera todos los fenómenos y, por lo tanto, también al hombre: la fuerza de la naturaleza es la fuerza misma de lo divino. «¡Sagrada naturaleza! –exclama Hölderlin–. Siempre eres igual en mí y fuera de mí, a lo divino que hay en mí.» Schelling dirá que la naturaleza es vida que duerme, inteligencia petrificada, espíritu que se transforma en cosa visible. Se recupera y se potencia en gran medida el antiguo sentido griego de la *Physis* y de la naturaleza renacentista. 3) Está estrechamente ligado a este sentido de la naturaleza el sentido pánico, el sentido de la pertenencia al Uno-Todo, el sentido de ser un momento orgánico de la totalidad. El Todo se refleja de algún modo en el hombre, así como –a la inversa– el hombre se refleja en el Todo. Un pasaje de Hölderlin puede suministrarnos un ejemplo muy claro: «Ser uno con el Todo, éste es el vivir de los dioses; esto es el cielo para el hombre. Ser uno con todo lo que vive, y volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, tal es el punto más elevado del pensamiento y de la alegría, es la sagrada cumbre de la montaña, es el lugar de la eterna calma, donde el mediodía pierde su bochorno, se desvanece la voz del trueno, y el mar que se agita y se llena de espuma recuerda las ondas de un campo de trigo. ¡Ser uno con

todo lo que vive! Con estas palabras la virtud se desprende de su austera coraza, el espíritu humano deja su cetro y todos los pensamientos se dispersan ante la imagen del mundo eternamente uno, al igual que las reglas de un artista que está embelesado por su Uranía, la férrea fatalidad renuncia a su poder, la muerte desaparece de la sociedad de las criaturas, y la indisolubilidad y la eterna juventud hacen que el mundo se vuelva feliz y hermoso.» 4) El genio y la creación artística son elevados a suprema expresión de lo Verdadero y lo Absoluto. Novalis, por su parte, escribe: «La naturaleza posee un instinto artístico: por eso resulta ocioso distinguir entre naturaleza y arte. Todo lo más, se distinguen en el poeta, por el hecho de que son íntegramente intelectuales y no pasionales, y de que se convierten de manera involuntaria en fenómenos musicales, poéticos»; «Sin genialidad no existiríamos todos nosotros. En todo es necesario el genio»; «La poesía sana las heridas asestadas por el intelecto»; «El poeta comprende la naturaleza mejor que el científico». El genio, para Novalis, se convierte en «instinto mágico», «piedra filosofal» del espíritu, aquello que puede convertirse en todo. Schelling transformará el arte (cf. p. 87s) en órgano supremo de la sabiduría trascendental. 5) Los románticos experimentan, además, un vigorosísimo anhelo de libertad, que para muchos de ellos expresa el fondo mismo de la realidad, y por lo tanto la aprecian en todas sus manifestaciones. En *Enrique de Ofterdingen*, Novalis escribe: «Toda cultura conduce a aquello que sólo puede calificarse de libertad, ya que con este término debe designarse no un simple concepto, sino el fondo activo del ser todo. Tal libertad es magisterio. El maestro ejerce plenos poderes, de acuerdo con un designio y en una secuencia determinada y meditada. Los objetos de su arte son suyos a discreción y no se ve obstaculizado ni impedido por ellos. Esta libertad, o magisterio, o dominio, es la esencia, la causa de la conciencia. En ella se pone de manifiesto la sagrada individualidad, el inmediato obrar de la personalidad, y todos los actos del maestro son al mismo tiempo una revelación del mundo de lo alto, simple, manifiesto, son palabras de Dios.» Fichte convertirá la libertad en punto focal de su sistema, y el mismo Hegel considerará que la libertad es la esencia del Espíritu. 6) En general, la religión se ve revalorizada y colocada muy por encima del nivel al que le había reducido la ilustración. En la mayoría de los casos, se piensa que la religión es una relación del hombre con lo Infinito y lo Eterno. Hay un dato de hecho que resulta particularmente ilustrativo: casi todos los representantes más notables del romanticismo experimentaron fuertes crisis religiosas, y momentos de intensa religiosidad: desde Schlegel hasta Novalis, desde Jacobi a Schleiermacher, Fichte y Schelling. En Hegel la religión es el momento más elevado del Espíritu, únicamente superado por la filosofía. Y se considera que la religión cristiana es la religión por excelencia, aunque entendida de modos diversos. 7) En el parágrafo anterior ya hemos hablado del componente que representa la cultura griega y de la influencia del elemento clásico. Recordemos que se trata de una Grecia enfocada desde esta nueva sensibilidad y notablemente idealizada. 8) No es éste el lugar apropiado para ahondar en otros temas más específicos, por ejemplo, el amor a los orígenes, el sentimiento nacional, o el renacido interés por la edad media y en general por la historia. Es suficiente con mencionar estos factores, sobre los que tendremos que volver más adelante.

e) Por lo que se refiere a la forma artística típicamente romántica, el rasgo esencial es lo que Schlegel ya había descrito: el predominio del contenido sobre la forma, y por lo tanto una revalorización expresiva de lo informal (lo cual explica el fragmento, lo no acabado, el esbozo, que caracterizan las obras de los autores de este período).

f) Finalmente, en lo que concierne al romanticismo filosófico, hay que señalar que, más allá de todas las perplejidades planteadas por numerosos expertos y más allá de los equívocos de que han sido víctimas muchos especialistas, Benedetto Croce fue quien mejor aclaró la cuestión. El romanticismo filosófico «consiste en el realce que se otorga a la intuición y a la fantasía en algunos sistemas filosóficos, en contraste con aquellos sistemas que no parecen conocer ningún otro órgano de la verdad que no sea la fría razón, el intelecto abstractivo. Sin duda, no pueden existir sistemas filosóficos que olviden del todo las formas intuitivas del conocer, al igual que no hay sistemas que ignoren por completo las formas lógicas. Empero, se afirma con razón que Vico fue filosóficamente un prerromántico, debido a la vigorosa defensa que realizó de la fantasía, contra el intelectualismo de Descartes y de toda la filosofía del siglo XVIII; y con razón se califica de "filósofos románticos" a Schelling y Hegel, en comparación con los kantianos ortodoxos». El idealismo en su integridad es una filosofía romántica. Hay que añadir, además, que los filósofos de la época que estamos estudiando también poseen contenidos específicos que reflejan las ideas generales del tiempo, que antes hemos mencionado (infinito, naturaleza, sentido pánico, libertad, etc.), y a veces contribuyeron a formarlas de un modo determinante. Ciertos escritos de Schelling o de Hegel no pueden entenderse si no se los integra en el espíritu del movimiento romántico y se los considera en esa perspectiva.

Una vez establecidos los métodos, los contenidos y las estructuras que caracterizan el romanticismo, podemos describir a sus distintos representantes, diferenciando entre los pensadores y poetas que fueron calificados de románticos o que son asimilables a éstos, y aquellos otros que contribuyeron más genéricamente a disolver los puntos de vista ilustrados. En cambio, a los grandes filósofos idealistas les dedicaremos capítulos separados.

2. Los fundadores de la escuela romántica: los Schlegel, Novalis y Schleiermacher. El poeta Hölderlin

2.1. *La constitución del círculo de los románticos, la revista «Athenaeum» y la difusión del romanticismo*

El círculo de los románticos se constituyó en Jena durante el último lustro del siglo XVIII. Sus promotores fueron los hermanos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) y Friedrich, cinco años más joven, así como Karoline Michaelis (1763-1809), esposa de August Wilhelm Schlegel y que más adelante se separó de su marido para casarse con Schelling. Esta última ejerció un poderoso influjo inspirador y una extraordinaria fascinación sobre los amigos, y fue muy temida por sus adversarios, debido a lo tajante de sus juicios: Schiller la llamaba «Madame Lucifer». En 1797, con



Schlegel (1772-1829): creó junto con su hermano August Wilhelm el Círculo de los Ro-
ínticos, y fundó la revista «Athenaeum». Tuvo gran resonancia su concepción del arte
mo síntesis de lo finito y lo infinito, y la nueva formulación en clave romántica del concep-
to clásico de «ironía» como una de las formas de elevación hasta lo infinito

motivo de una encarnizada discusión con Schiller, F. Schlegel se trasladó a Berlín, donde publicó la revista «Athenaeum», cuyo primer número apareció en mayo de 1798 y que se convirtió en el órgano del nuevo movimiento. La revista tuvo una gran fama, pero una vida muy corta (dejó de publicarse en 1800). Los Schlegel se mostraron muy activos: promovieron congresos en Dresde (1798) y en Jena (invierno de 1799-1800), y diversos encuentros. Novalis se adhirió al movimiento en su calidad de poeta de vanguardia. Los Schlegel también entraron en contacto con los poetas Ludwig Tieck (1773-1853) y Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), se reunieron con Fichte (1796) y luego con Schelling. Sin embargo, fue Schleiermacher quien estuvo en Berlín más cerca de F. Schlegel. Hölderlin se mantuvo aparte, pero su poesía y los pensamientos filosóficos que expresa en su novela *Hiperión* son típicamente románticos.

El círculo de los Schlegel había pronunciado una palabra mágica, que ponía en claro la clave espiritual de la nueva época. Incluso sus adversarios –por ejemplo, Schiller y Goethe– se manifestaron como tales enfrentándose con los hombres del círculo y con sus excesos ideológicos, y tuvieron otra forma de vida, pero el sentir de la época les ligaba por fuerza con las ideas de fondo del movimiento. Por lo demás, el hecho de que el nuevo mensaje se difundiese enseguida no sólo en Alemania sino en toda Europa, es una prueba de que el romanticismo expresaba a la perfección las actitudes espirituales de la época. Las *Baladas líricas* de los poetas William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge, de 1798, junto con el amplio *Prefacio* a la segunda edición de 1800, constituyen el manifiesto del romanticismo inglés. El libro *Sobre Alemania* de Madame de Staël señala en 1813 el nacimiento del romanticismo francés, y por lo tanto su difusión por Europa. La *Carta semiseria de Crisóstomo* (1816) de Giovanni Berchet marca el surgimiento del romanticismo italiano.

Aquí hemos de ocuparnos del romanticismo alemán, porque se encuentra indisolublemente vinculado con la historia del pensamiento filosófico.

2.2. *Friedrich Schlegel, el concepto de «ironía» y la interpretación del arte como forma suprema del espíritu*

F. Schlegel (1772-1829) partió del clasicismo de Winckelmann y de las teorías de Schiller (cf. p. 51), pero muy pronto evolucionó y otorgó a su propio pensamiento una coherencia autónoma, después de la lectura de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte (cf. más adelante, p. 70ss.) y del encuentro con Fichte y con Schelling. Al igual que en todos los románticos, la noción del Infinito ocupa un lugar central en su pensamiento. Ahora bien, lo Infinito puede ser alcanzado mediante la filosofía o el arte. Tanto una como otro emplean medios finitos. Justamente en esto reside la verdadera dificultad: hallar el acceso a lo Infinito a través de medios finitos.

Schlegel trató de avanzar en ambas direcciones. Sin embargo, en filosofía sólo creó un concepto realmente original, el de «ironía». El resto no son más que fragmentos y esbozos, mientras que su teoría del arte constituye lo mejor que aportó a su tiempo. El concepto de «ironía» está tomado de Sócrates (cf. volumen I, p. 96), pero lo modifica y lo amplía en

gran medida. Para Sócrates, «ironía» era una simulación del juego que llevaba a cabo el adversario, realizada con el propósito de refutar a dicho adversario con sus propias armas. En Schlegel la ironía supone unas perspectivas teóricas muy distintas: plantea la noción de Infinito como objetivo al que se debe llegar y la inadecuación de todo pensamiento que se dirija al Infinito, ya que siempre es pensamiento determinado. Ahora bien, en este contexto se inserta la ironía como aquella actitud espiritual que tiende a superar y a disolver este elemento determinado y que, por lo tanto, tiende a impulsar siempre más allá. La ironía tiende a suscitar un sentimiento de contradicción imposible de eliminar entre lo condicionado (finito) y lo incondicionado (infinito) y, al mismo tiempo, el deseo de eliminarla, y por esto el sentimiento de la simultánea «imposibilidad y necesidad de la perfecta meditación». Así, la ironía nos coloca siempre por encima de todos nuestros conocimientos, de todas nuestras acciones u obras. En conclusión: la nueva ironía se plantea como el sentido de la inadecuación con respecto a la infinitud de todos los actos realizados por el espíritu humano, y en ella posee una función decisiva el elemento ingenioso o jocoso, el *humour* (para utilizar un término anglosajón que ya pertenece al léxico internacional).

Esta noción de «ironía» es una especie de concepto correspondiente –con un aspecto aparentemente clásico, pero en realidad muy romántico– al grave sentimiento del *Sehnsucht* (reconcomio) que antes describimos. Nicolai Hartmann lo describió muy bien: «Schlegel estaba profundamente dominado por la inexpresabilidad y la incomprensibilidad mística de todo aquello que constituye el objeto último y auténtico del pensamiento. Por eso, lo "ingenioso" [en el sentido del *humour*] –mediante lo cual el pensamiento acaba por ironizar sobre sí mismo y por suprimirse– se revela como la aceptación profundamente certera y grandiosa de la propia impotencia. Lo ingenioso constituye, mediatamente, una rehabilitación de lo irracional, limitado y expulsado por el pensamiento. Se trata de "un rodeo que sirve de presagio en las cercanías de lo inabordable", un salto del pensamiento en el vacío, que sin duda jamás conducirá a un terreno sólido, pero que implica una conciencia inmediata de ese terreno sólido, de lo único que es real, en la medida en que el pensamiento se abandona de manera consciente a sí mismo. La forma de este abandono de sí es la ironía, lo ingenioso [*humour*], la risa sobre uno mismo.»

Lo dicho hasta ahora pone de manifiesto que el superarse del espíritu humano y el colocarse gradualmente por encima de los límites y de toda infinitud no sólo se aplica a la filosofía en sentido estricto, sino también a la ética, al arte y a todas las formas de la vida espiritual, y constituye un auténtico símbolo romántico. El arte, según Schlegel, es obra del genio creador, el cual –precisamente en la medida en que es genio– lleva a cabo una síntesis entre lo finito y lo infinito. El artista, el verdadero artista, es aquel que se anula en cuanto finito para convertirse en vehículo de lo infinito, y como tal desempeña entre los hombres una elevadísima misión. Entendido como síntesis entre lo finito y lo infinito, el arte asume también un aspecto religioso, porque es religión «toda relación del hombre con lo infinito», y toda religión es mística, porque es «vida en Dios».

Schlegel, por último, indicó que la esencia de la moralidad consistía en la individualidad humana que se abre. La máxima que resume con más

fidelidad su pensamiento al respecto dice así: «Piénsate como un ser finito criado para lo infinito, y entonces pensarás un hombre.» En 1808 Schlegel se convirtió al catolicismo. Esto fue la culminación de una crisis religiosa que afectó a casi todos los románticos, pero que él, a diferencia de otros, quiso llevar hasta sus últimas consecuencias y supo hacerlo.

2.3. *Novalis: desde el idealismo mágico al cristianismo como religión universal*

Novalis (cuyo verdadero nombre era Friedrich von Hardenberg) nació en 1772 y murió consumido por la tuberculosis en 1801, cuando apenas contaba 29 años. Fue considerado como la voz poética más pura del romanticismo y, al mismo tiempo, fue un pensador (aunque desde este punto de vista su importancia es muy inferior).

El pensamiento de Novalis, tal como se manifiesta sobre todo en los *Fragmentos,* aporta una novedad: el llamado «idealismo mágico». Como veremos, Fichte opone al realismo el idealismo gnoseológico-metafísico. El realista convierte en *prius* al objeto y trata de deducir de éste al sujeto; en cambio, el idealista considera que el *prius* es el «yo» y el sujeto, y trata de deducir de él el objeto. De manera análoga, Novalis, que aceptó la doctrina de Fichte, adecuándola a sus necesidades, consideró que el antiguo naturalismo ocultista, que veía de modo predominante la magia en el objeto, era un realismo mágico. En cambio, el idealismo mágico constituye una nueva concepción según la cual la magia auténtica es la que consiste en la inconsciente actividad productora del «yo», que engendra el «no yo» (cf. más adelante, p. 73). La nueva concepción idealista de la realidad es la auténtica concepción mágica, porque muestra cómo todo procede del espíritu, cómo éste domina todas las cosas y es un poder soberano absoluto. «Yo = no yo: tesis suprema de todas las ciencias», tal es el principio que se encuentra en la base del idealismo mágico.

Se comprende, por lo tanto, la máxima que compendia el significado de la novela *Los discípulos de Sais:* «A uno le cupo la oportunidad de levantar el velo de la diosa de Sais. Y bien, ¿qué vio? Se vio –maravilla de las maravillas– a sí mismo.» En la naturaleza y en la Divinidad, al igual que en el «yo», existe una idéntica fuerza, un idéntico espíritu. Leemos en los *Fragmentos:* «En cualquier caso, el mundo es consecuencia de una acción recíproca entre la divinidad y yo. Todo lo que es o lo que nace, nace de un contacto entre espíritus.» Más aún: «Estamos en relación con todas las partes del universo y también con el porvenir y con el pasado. Sólo depende de la dirección y de la duración de nuestra atención, cuál será la relación que deseemos desarrollar con preferencia, cuál debe convertirse para nosotros en la más importante y eficaz.» La filosofía es magia; pero el arte lo es aún más. La poesía capta realmente lo absoluto, es lo absoluto: «La poesía es lo real, lo real verdaderamente absoluto. Éste es el núcleo de mi filosofía.»

Se comprenden así las extremistas afirmaciones de Novalis, según las cuales «todo es fábula», todo es ensueño o debe convertirse en ensueño: «El mago más grande será aquel que sepa encantarse a sí mismo, hasta el punto de que sus propias magias le resulten fenómenos ajenos, autóno-



Novalis, seudónimo de Friedrich von Hardenberg (1772-1801): fue la voz lírica más pura de
círculo que los Schlegel reunieron en torno a la revista «Athenaeum». Mediante la imagen d
a «inalcanzable flor azul» creó el símbolo del *Sehnsucht* romántico (el reconcomio de l

mos. ¿Y no podría ser tal nuestro caso?» Y añade: «El hecho de que no nos veamos en un mundo de hadas depende sólo de la habilidad de nuestros órganos y del contacto con uno mismo. Todas las fábulas no son más que ensueños de aquel mundo paterno que está en todas las partes y en ningún lugar. Las potencias superiores, en nuestro interior, que un día ejecutarán como genios nuestra propia voluntad, son ahora musas que nos confortan con dulces recuerdos a lo largo de este fatigoso camino.»

Sobre esta noción está redactada la novela (inacabada) *Heinrich von Ofterdingen*, en la que se mezclan ensueño y realidad, poesía y prosa. Se trata de una novela formativa o didáctica, en la que el protagonista se va educando a través de diversas experiencias y encuentros, y en la que la verdad resulta ser el substrato mágico de lo real, la fábula, el ensueño y la poesía. En la primera página de la obra se le aparece al protagonista la «flor azul» que se le escapa cuando parece estar más cercana, símbolo de aquel «no sé qué» siempre anhelado y soñado, pero nunca alcanzado. La flor azul es la representación visible del *Sehnsucht* romántico, que en esta novela asume una expresión paradigmática.

Sin embargo, Novalis pasó desde el idealismo mágico a una visión inspirada en el cristianismo y dio comienzo a una radical revalorización del medioevo católico (en el ensayo *Cristiandad o Europa*), en el que veía realizada aquella afortunada unidad que Lutero destruyó. Novalis consideró a este último como el precursor, en cierto sentido, del aburrido, árido e infecundo intelectualismo ilustrado. «Eran tiempos hermosos, magníficos, aquellos en que Europa era una tierra cristiana...»: así comienza el ensayo que tomó por sorpresa a los Schlegel y que iba a conceder un gran impulso a la revalorización romántica de la edad media.

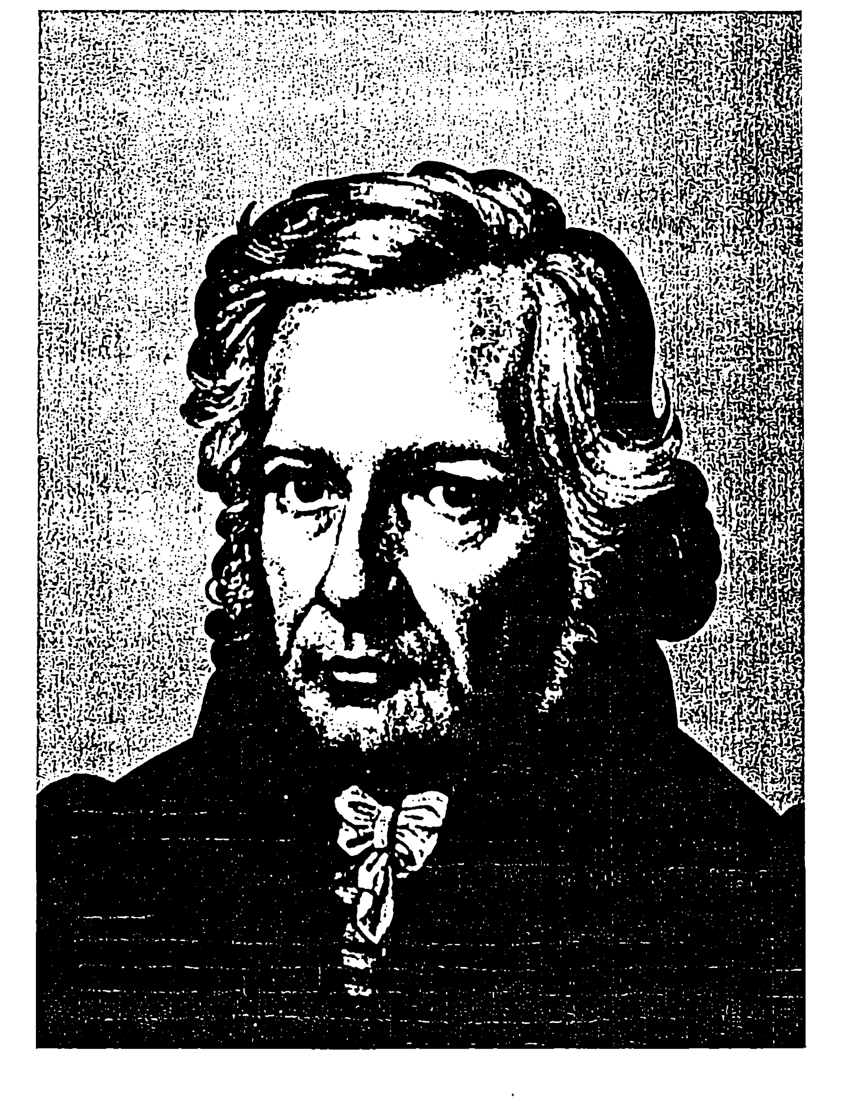
Sometió al cristianismo incluso el mensaje griego, que consideraba como elevadísima demostración de serenidad y armonía. Tal armonía, empero, en opinión de Novalis no sería suficiente sin el mensaje cristiano que es el único que sabe explicar el sentido de la muerte. En uno de los *Himnos a la Noche* Novalis hace venir de la Hélade un cantor (símbolo del poeta mismo) que venera a Cristo encarnado: «Desde una costa lejana, nacido bajo el sereno firmamento de la Hélade, llegó un cantor a Palestina y ofreció todo su corazón al niño milagroso...», a aquel niño que concedía un sentido nuevo a la muerte, revelándonos la vida eterna.

La «noche» de los *Himnos* es un símbolo importante: constituye la antítesis de la mezquina «luz» del intelecto ilustrado, que ilumina apariencias, mientras que la noche es lo Absoluto. (Recuérdense las tinieblas y la noche de las que ya habían hablado los místicos precedentes de Novalis.) A lo largo de estos *Himnos* se alza triunfalmente la Cruz de Cristo, símbolo de la victoria sobre la muerte: «Permanece incombustible la cruz, triunfal estandarte de nuestro linaje.» Es un símbolo triunfal porque es la única que sabe conceder el auxilio justo en el dolor y en la angustia, y porque es la única –como ya se dijo– que sabe explicar el sentido de la muerte.

2.4. *Schleiermacher: la interpretación romántica de la religión, el resurgir de Platón y la hermenéutica*

Friedrich Danill Ernst Schleiermacher nació en Breslau en 1768. En 1797 conoció en Berlín a F. Schlegel, y se unió al círculo de los románticos, colaborando en «Athenaeum». Después fue profesor en Halle, y a partir de 1810, en la Universidad de Berlín. Las obras que le dieron más notoriedad fueron los *Discursos sobre la religión* (1799) y los *Monólogos* (1800). En 1822 publicó la *Doctrina de la fe,* que tiene una especial importancia para la teología dogmática protestante. Entre 1804 y 1828 tradujo los diálogos de Platón (con introducciones y notas). Con carácter póstumo se publicaron sus cursos sobre *Dialéctica, Ética, Estética* y otras cuestiones, entre las que la *Hermenéutica* reviste una importancia especial, ya que en ella Schleiermacher se revela como un precursor. Hay tres razones que justifican el recuerdo de Schleiermacher: 1) su interpretación romántica de la religión; 2) su relanzamiento de Platón, y 3) algunas ideas anticipadoras que aparecen en su *Hermenéutica.*

1) La religión es una relación entre el hombre y la Totalidad (la Plenitud). Ahora bien, también la metafísica y la moral se relacionan con la Totalidad y la Plenitud. Según Schleiermacher, esto ha sido una fuente de graves equívocos, que han hecho penetrar en la religión una gran cantidad de ideas filosóficas y morales. La metafísica se refiere al pensamiento que se relaciona con la Totalidad; la ética se refiere al actuar en relación con la Totalidad (se considera que las acciones individuales son deberes que se deducen de la naturaleza del hombre en relación con el universo). La religión, sin embargo, no es pensamiento y tampoco es actividad moral. ¿Qué es, entonces? Es intuición y sentimiento de lo infinito, y como tal posee una fisonomía muy determinada, que se distingue tanto de la metafísica como de la ética. Éstas son las palabras textuales de Schleiermacher: la religión «no aspira a conocer y a explicar la naturaleza del universo, como hace la metafísica; no aspira a continuar su desarrollo y a perfeccionarlo mediante la libertad y la divina voluntad del hombre, como hace la moral. Su esencia no consiste ni en el pensamiento ni en la acción, sino en la intuición y el sentimiento. Aspira a intuir el Universo; quiere contemplarlo piadosamente en sus manifestaciones y en sus acciones originales: quiere dejarse penetrar y llenar por sus influjos inmediatos con una infantil pasividad. Por lo tanto se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. Aquéllas, en todo el universo, sólo ven al hombre en calidad de centro de todas las relaciones; ésta, en cambio, tiende a ver en el hombre –al igual que en todas las demás cosas particulares y finitas– lo Infinito, la imagen, la impronta, la expresión de lo Infinito». Más aún: «La intuición del Universo [...] es la piedra angular de todo mi razonamiento, es la fórmula más universal y más elevada de la religión, mediante la cual podéis descubrir todas sus partes, y se pueden determinar del modo más exacto su esencia y sus límites. Toda intuición deriva de un influjo del objeto intuido sobre el sujeto que intuye, de una acción originaria e independiente que realiza el primero y que el segundo acoge, comprende y concibe en conformidad con su naturaleza.» Por lo tanto, la intuición es la acción de lo Infinito sobre el hombre; el sentimiento es la respuesta del sujeto: su estado de



F. Schleiermacher (1768-1834): creó el concepto romántico de religión como sentimiento de dependencia radical con respecto a la Totalidad, y puso las bases de la nueva hermenéutica

ánimo, la reacción de la conciencia. Este sentimiento que acompaña la intuición de lo Infinito es un sentimiento de total dependencia del sujeto con respecto a lo Infinito. El sentimiento religioso, pues, es un sentimiento de dependencia total del hombre (finito) con relación a la Totalidad (infinita). Esta noción básica se aplica a todas las formas de religión. Sin embargo, con el transcurso de los años Schleiermacher también acabó por conceder al cristianismo una posición preferente. Cristo se le fue apareciendo, cada vez en mayor medida, como el Mediador y el Redentor, y así acabó por recobrar ante sus ojos aquellos rasgos divinos que en un primer momento le había negado.

2) Tuvo una importancia histórica la gran traducción de Platón proyectada por Schleiermacher junto con Schlegel. Más tarde Schleiermacher se vio obligado a llevarla a cabo en solitario, porque Schlegel se encontraba menos preparado desde el punto de vista filológico y porque tenía una personalidad más dispersa. Sobre todo después de la publicación de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, los románticos experimentaron la necesidad de volver a Platón. Así se manifestaba expresamente Schlegel y así lo reiteraba de manera programática Schleiermacher en una carta dirigida a su editor: «Tengo siempre en mi interior una secreta inclinación a la crítica; es un ejercicio que me resulta muy útil, llevado a cabo con discreción, y también creo que con él puedo realizar algo bueno y lograr aquí y allá hacer de mediador entre las partes en conflicto; del mismo modo, muchas cosas de mi "Platón" desempeñarán una función de mediación entre las viejas y las nuevas concepciones de la filosofía.» Schleiermacher trató de llevar a cabo tal mediación sobre todo a través de la *Dialéctica*, donde Platón sirve de contrapeso al racionalismo extremo de los sistemas idealistas. Sin embargo, la *Dialéctica* fue publicada con carácter póstumo y no influyó sobre los contemporáneos, mientras que fue enorme la influencia de la traducción de los diálogos platónicos, que gracias a Schleiermacher volvieron a imponerse como punto de referencia indispensable (aún hoy, la traducción de Schleiermacher sigue reeditándose y estudiándose).

3) Finalmente, el surgimiento en nuestros días de la hermenéutica filosófica ha revelado que Schleiermacher fue un auténtico precursor de esta tendencia. Para él la hermenéutica no es sólo una mera técnica de comprensión y de interpretación de los diversos tipos de escritos, por ejemplo, de la Sagrada Escritura y de sus significados. Además, se convierte en comprensión global de la estructura interpretativa que caracteriza al conocer como tal. Hay que comprender el todo para poder comprender la parte y el elemento y, más en general, es preciso que texto y objeto interpretado, y sujeto interpretante, pertenezcan a un mismo ámbito, de una manera que podría calificar de circular. G. Vattimo, que investigó cuidadosamente este punto, escribe: «Schleiermacher fue el primero en exponer teóricamente con cierta claridad lo que las teorías modernas llamarán "círculo hermenéutico". En el fondo del problema planteado por el círculo hermenéutico aparece la cuestión de la totalidad del objeto que hay que interpretar, y, en un ámbito más vasto, la cuestión de la totalidad mayor a la que pertenecen el objeto y el sujeto de la operación interpretativa, de un modo que hay que determinar y que justamente constituye el tema de mayor interés filosófico. En Schleiermacher este círculo aparece definido en sus dos dimensiones fundamentales ([*a*] necesario preconoci-

miento de la totalidad de la obra que hay que interpretar; [*b*] necesaria pertenencia de obra e intérprete a un mismo ámbito más vasto), aunque su atención se dedica con preferencia a la primera dimensión.» Más adelante veremos con amplitud cómo se ha desarrollado en la actualidad el segundo punto y cómo se ha convertido la estructura hermenéutica en interpretación de toda la experiencia humana.

2.5. *Hölderlin y la divinización de la naturaleza*

Friedrich Hölderlin (1770-1843) fue amigo de Schelling y de Hegel en Jena, pero no se vinculó al círculo schlegeliano de los románticos. Sin embargo, su poesía manifiesta los rasgos típicos del romanticismo. Vivió apartado de todos, víctima de un trágico destino de desequilibrio mental, que primero se manifestó en forma de graves crisis, pero que a partir de 1806 se convirtió en permanente, durante casi la mitad de su vida. Después de prolongadas incertidumbres e incomprensiones, hoy en día se considera que Hölderlin fue uno de los más grandes poetas alemanes. El filósofo Heidegger desempeñó un papel decisivo en esta revalorización, brindando interpretaciones llenas de finura con respecto a la poesía de Hölderlin.

El amor a los griegos, la hegemonía espiritual de la belleza y de la poesía como únicas instancias capaces de captar lo Infinito-Uno, el vigoroso sentimiento de pertenencia a este Todo, la divinización de la naturaleza, entendida como origen de todo (dioses y hombres): éstos son los temas típicamente románticos que aparecen en Hölderlin. Tomó también otras cuestiones vinculadas al cristianismo (por ejemplo, los himnos cristológicos *Pan y vino, El único, Patmos*), pero llevó a cabo una extraña mezcla, concibiendo su (a pesar de todo) venerada figura de Cristo a la manera de los dioses griegos y considerándose a sí mismo como un nuevo profeta (una especie de nuevo san Juan destinado a un nuevo Apocalipsis).

Hiperión o el eremita en Grecia (cuya primera versión se remonta a 1792 y cuya redacción definitiva aparece en 1797-1799) es la novela que aquí nos interesa más. Se trata de una especie de novela formativa, escrita en estilo epistolar, cuyo personaje se forma a través de su caminar en el mundo (la *Wanderung* romántica) y de una serie de experiencias dramáticas. Hiperión es un griego del siglo XVIII que desea luchar por la independencia de su patria en poder de los turcos, y en favor del resurgir de la antigua Grecia. Sin embargo, se da cuenta de que los griegos de su época son muy diferentes a los antiguos. A esta amarga desilusión se añade la muerte de la amada Diotima, después de lo cual Hiperión se refugia en Alemania, donde sólo encuentra una total incomprensión. Halla la paz únicamente cuando acaba por refugiarse en el seno de la naturaleza divina. Schelling partirá precisamente de esta concepción de la naturaleza para superar a Fichte.

El himno a la naturaleza con el que acaba el *Hiperión* –que transcribimos a continuación– contiene la esencia del pensamiento de Hölderlin al respecto y es una de las expresiones más brillantes del naturalismo romántico:



Hölderlin (1770-1843): no se unió formalmente al círculo de los románticos y vivió apartado de todo durante casi la mitad de su vida, envuelto en las tinieblas de la locura. Sin embargo, expresó de modo admirable los temas propios del romanticismo. En época reciente se le ha revalorado en gran medida, gracias sobre todo a M. Heidegger

Oh tú, naturaleza, con tus dioses -pensé- soñé hasta el fondo el sueño de las cosas de los hombres, y afirmo que sólo tú vives, y todo lo que aquellos sin paz conquistaron con esfuerzo se desvanece, como bolitas de cera en contacto con tus llamas.

¿Cuánto tiempo hace que sentía tu ausencia? ¿Cuánto tiempo hace que su muchedumbre te insulta, llama vulgares a tus dioses, los vivientes, los serenamente felices?

Los hombres se separan de ti como frutos marchitos, déjalos morir: vuelven a tu raíz y yo, oh árbol de la vida ¡ojalá logre reverdecer contigo y alentar alrededor de tu copa, con todas tus ramas cargadas de brotes! ¡Dulce e íntimamente, porque todos hemos germinado gracias al áureo grano de semilla!

¡Vosotras, fuentes de la tierra! ¡Vosotras, flores! ¡Vosotros, bosques, y vosotras, águilas! ¡Y tú, hermana luz! ¡Cómo es de antiguo y nuevo nuestro amor! Somos libres y no nos angustia el asemejarnos externamente. ¿Cómo no habría que cambiar los modos de vivir? Todos nosotros amamos el éter y nos parecemos íntimamente, en lo más profundo de nuestro ser.

Tampoco nosotros, tampoco nosotros, oh Diotima [la amada muerta], estamos separados, y las lágrimas vertidas por ti no lo comprenden. Somos notas vivientes en consonancia con tu armonía, oh naturaleza: ¿quién romperá este acorde? ¿Quién puede separar a los amantes?

¡Oh alma! ¡Oh alma! ¡Belleza del mundo! ¡Tú, indestructible! ¡Tú, fascinante! ¡Con tu eterna juventud, existes! ¿Qué es, por lo tanto, la muerte y todo el dolor de los hombres? ¡Ah! ¡Cuántas palabras vanas han inventado los hombres extraños! Todo acaece por efecto de un deseo, y todo termina en la paz.

Semejantes a las disputas de los amantes son las disonancias del mundo, en la discordia está la conciliación, y todo lo que está separado vuelve a unirse.

Parten del corazón y al corazón vuelven las venas, y todo es una única, eterna y ardiente vida.

3. La posición de Schiller y de Goethe

3.1. *Schiller: la concepción del «alma bella» y de la educación estética*

Friedrich Schiller nació en Marbach en 1759 y murió en 1805. En su vida hay que distinguir tres períodos muy diferentes. Durante el primero de ellos fue uno de los *Stürmer* más destacados (como lo atestiguan sus obras dramáticas *Los bandidos, La conjuración de Fiesco, Amor y engaño, Don Carlos*). A partir de 1787 se dedicó a un riguroso estudio de la filosofía (leyó a fondo a Kant) y de la historia durante aproximadamente una década. Tales estudios le valieron una cátedra de historia en Jena. Durante la última fase vuelve al teatro con la trilogía de *Wallenstein* (acabada en 1799), *María Estuardo* (1800) y *Guillermo Tell* (1804). A la historia de la filosofía le interesan en especial los escritos del período intermedio, sobre todo *De la gracia y de la dignidad* (1793), *Cartas sobre la educación estética* (1793-1795) y *De la poesía ingenua y sentimental* (1795-1796).

La clave espiritual de Schiller está constituida por el amor a la libertad, en todas sus formas esenciales: la libertad política, la libertad social y la libertad moral. La revolución francesa y sus consecuencias persuadieron a Schiller de que el hombre todavía no se hallaba preparado para la libertad y de que la verdadera libertad es aquella que tiene su sede en la conciencia. ¿Cómo se llega a la libertad? Schiller no tiene dudas sobre el hecho de que la más elevada escuela de libertad es la belleza, debido a la función armonizadora que manifiesta: «a la libertad sólo se llega a través de la belleza», tal es el credo de Schiller.

En la obra *De la gracia y de la dignidad* aparece la célebre figura del



Schiller (1759-1805): poeta y pensador de sólido temple moral. Se propuso lograr una fusión entre ética y estética, creando el ideal romántico del «alma bella»

«alma bella» (*die schöne Seele*), que tanto éxito tendría en la época romántica. El alma bella es la que, superando la antítesis kantiana entre inclinación sensible y deber moral, logra cumplir su deber con espontánea naturalidad, estimulada por la belleza. Por lo tanto, el alma bella es el alma dotada de aquella gracia que armoniza el instinto con la ley moral.

En las *Cartas sobre la educación estética* Schiller señala que en el hombre hay dos instintos fundamentales: instinto material e instinto a la forma. El primero está unido al ser sensible del hombre y ligado a la materialidad y la temporalidad; el segundo está vinculado con la racionalidad del hombre. No se puede solucionar la antítesis entre ambos instintos a través de un sacrificio total del primero en favor del segundo, porque se tendría entonces una forma sin realidad. Hay que armonizarlos mediante lo que Schiller denomina «el instinto del juego» (recuérdese el kantiano «libre juego» de las facultades), que sirve de mediador entre realidad y forma, entre contingencia y necesidad. La libertad es este libre juego de las facultades. Schiller llama también «vida» al primer instinto, «forma» al segundo, y «forma viviente» al libre juego. Esta última es la belleza. Para que el hombre se convierta en verdaderamente racional, tiene que volverse estético. La educación estética es una educación para la libertad a través de la libertad (porque la belleza es libertad).

En su tercer ensayo importante, *De la poesía ingenua y sentimental,* Schiller ilustra las tesis siguientes. La poesía antigua era ingenua, porque el hombre antiguo actuaba como una unidad armónica y natural, y «sentía naturalmente»: el antiguo poeta era, en definitiva, naturaleza él mismo, y por tanto inmediata expresión natural. En cambio, el poeta sentimental –el poeta moderno– no es la naturaleza sino que la siente o, mejor dicho, reflexiona sobre el sentir, y la conmoción poética se basa en esto. Schiller escribe: «El objeto está referido aquí a una idea y su fuerza poética reside únicamente en esa referencia. El poeta sentimental siempre tiene que enfrentarse con dos representaciones y sentimientos en lucha, con la realidad como límite y con su idea como infinito, y el sentimiento mixto que suscita siempre dará fe de este doble origen.»

En tales circunstancias, es evidente que –como señala U. Perone con razón, en su monografía sobre Schiller– «sólo una época sentimental acepta poetas ingenuos» y sólo a través del poeta sentimental el poeta ingenuo puede indicar «aquello en lo cual debemos convertirnos otra vez». El poeta sentimental se siente ajeno al ideal de los antiguos y, al mismo tiempo, se dirige –mediante su *Sehnsucht*– hacia él. Como afirma Perone, «una vez más la condición de la separación es la que hace posible la reapropiación; [...] el sentimental es la condición necesaria del ingenuo, y a través de éste se proyecta en su ideal».

Resulta muy evidente en este caso el fermento romántico. El mismo Goethe, al igual que todos los modernos, según este análisis no podía ser otra cosa que un poeta sentimental, en contra de las intenciones de Schiller y de las apariencias externas. El canon clásico de belleza ya no podía realizarse inmediatamente en la dimensión de la naturaleza, sino que había que buscarlo a través de un itinerario mediato, en cuanto ideal romántico.

3.2. *Goethe y sus relaciones con el romanticismo*

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) fue el poeta más grande de Alemania. Compendia en sí mismo una época completa, con todos sus afanes y todas sus aspiraciones. A diferencia de Schiller, no dedicó obras específicas a la filosofía y quiso marcar ciertas distancias con respecto a los filósofos profesionales. Sin embargo, sus escritos contienen numerosas ideas filosóficas y algunas de sus obras se convirtieron en auténticos símbolos para los románticos, lo cual nos obliga a hablar de ellas, aunque sea con brevedad.

El primer Goethe fue un *Stürmer*, el más importante de todos (a este período pertenecen obras tan famosas como *Götz von Berlichingen*, *Prometeo*, *Las aflicciones del joven Werther*, el primer *Fausto* y el primer *Wilhelm Meister*). Es muy cierto que Goethe trató de minimizar cuidadosamente la importancia de aquel movimiento y del papel que había desempeñado en él; no obstante, confiesa haber contribuido en su desarrollo. En realidad, lamentaba los excesos vinculados al movimiento y el proceso de imitación morbosa que había desencadenado *Werther*, no sólo en el plano literario.

En cambio, el Goethe del período posterior quiso ser clásico y replantear los cánones clásicos de la belleza. Afirmaba que quien desee hacer algo grande, debe ser capaz como los griegos de elevar la naturaleza real a la altura propia del espíritu. Empero, el clasicismo de Goethe no es más que el resultado de la fuerza desatada del *Sturm und Drang* sometida al orden de la forma y de un nuevo sentido del límite. En realidad es romanticismo. G. de Ruggiero captó muy correctamente este fenómeno y lo expresó mediante una página que vale la pena meditar. Un crítico de Goethe, llamado Schubert, había escrito que prefería Shakespeare a Goethe porque aquél es más ingenuo y, sin excesivos razonamientos ni sutilezas, pone siempre e inmediatamente de manifiesto los elementos verdaderos y falsos de la humanidad, mientras que «aun reconociendo en Goethe la misma meta, desde el principio hay que luchar con lo contrario, vencerlo y evitar con gran cuidado no tomar como lúcida verdad aquello que, en cambio, se debe rechazar en tanto que error evidente». En un estudio sobre *Lo antiguo y lo moderno* Goethe mismo responde que en esto consiste precisamente la diferencia entre antiguos y modernos, y que no se trata de una culpa o un defecto personal suyo. De Ruggiero señala que «dicha respuesta hay que ponerla en relación con el prolongado devanarse los sesos de Goethe en torno a la distinción de Schiller entre poesía ingenua y poesía sentimental, poesía antigua y moderna, del que hallamos huellas tardías hasta en los *Coloquios* con Eckermann. Goethe no aceptaba tal distinción y protestaba contra el sentimentalismo, que le parecía sinónimo de enfermedad, mientras que la ingenuidad de los antiguos era para él un sinónimo de salud. A pesar de todo, frente al juicio emitido por Schubert, él reivindicó su propia modernidad y se escudó en ella ante los ataques del crítico. Es cierto que se la atribuyó desde un punto de vista diferente al sentimentalismo del que abominaba: la consideraba como una tortura crítica, como una continua insatisfacción y un ansia reiterada de toda clase de conquistas. Sin embargo, estos momentos espirituales, desconocidos para los antiguos y constitutivos de la modernidad, ¿no serán

acaso expresiones de un sentimiento fundamental, el del "yo", el de la fuerza interior que desencadenó la época moderna y que no puede vivir en un acuerdo ingenuo y armónico con las cosas, sino que lucha de manera incesante para triunfar o sucumbir? El clasicismo no logró exorcizar por completo este demonio de Goethe: se limitó a refrenarlo y disciplinarlo, y convirtió un genio tempestuoso (*stürmisch*) en genio romántico».

Goethe condenó a los románticos, pero no condenó el alma del movimiento (porque incluso en él vivía una parte de esa alma), sino las excrecencias patológicas del fenómeno romántico.

Por lo que concierne los temas específicos, en primer lugar hay que recordar la concepción goethiana de la naturaleza, que es una forma de organicismo llevado hasta sus últimas consecuencias. La naturaleza se halla viva en su totalidad, hasta en los más mínimos detalles. La totalidad de los fenómenos es considerada como una producción orgánica de la «forma interior». Una polaridad de fuerzas (contracción y expansión) da lugar a las distintas formaciones naturales, que señalan un incremento y producen una gradual elevación.

Su concepción de Dios es predominantemente panteísta, pero sin rigideces dogmáticas. Afirma que es politeísta como poeta y panteísta como científico, pero añade que también, debido a las exigencias de su personaje moral, deja la puerta abierta a un Dios personal.

Para Goethe el genio es «naturaleza que crea»; el arte es actividad creadora y creación como la naturaleza y también por encima de la naturaleza.

Dos de sus obras, en especial, tuvieron el privilegio de convertirse en símbolos: *Wilhelm Meister* y, más aún, *Fausto*. El primero es el más atractivo ejemplo de novela formativa o de desarrollo espiritual. A través de una serie simbólica de experiencias artísticas, Wilhelm acaba encontrándose a sí mismo y se realiza mediante una actividad práctica, integrándose en la sociedad de una manera fáctica. Para Wilhelm esas experiencias artísticas no fueron algo puramente decepcionante, sino que le proporcionaron una potenciación de las energías empleadas en las actividades de la última fase. La novela, como es evidente, refleja en gran medida al propio Goethe, que había dejado de ser un *Stürmer* desenfrenado para ponerse al servicio del gobierno en Weimar. Schlegel consideró que la novela era comparable con la revolución francesa, como expresión de una tendencia del siglo. Mittner la define así: «La novela [...] hay que entenderla como un intento de realizar en el plano artístico lo que era irrealizable en el plano de lo real, económico y político. Como *Fausto*, se trata de un Uno-Todo en sentido estricto, un Uno distinto de sí mismo, porque abarca diversos mundos sociales y éticos que están perfectamente cerrados en sí y que, no obstante, se hallan ideal y también realmente ligados entre sí, al menos en el sentido en que desde el más pequeño de esos mundos se desarrollan mundos cada vez mayores, que al final deberían abarcar toda la realidad cultural y social de la época goethiana.» Hegel hará algo semejante en el más elevado plano filosófico de su *Fenomenología del Espíritu*, que narra las experiencias de la conciencia misma, la cual –a través de las vicisitudes morales y espirituales de la historia universal– llega a la Autoconciencia y al Saber absoluto.

La fama del *Fausto* fue más duradera y éste se convirtió en personaje

eterno (una posesión del siempre, en términos helénicos). Sin embargo, se ha hablado más de la cuenta acerca de Fausto. Hegel se inspirará en algunas de sus escenas para describir algunos pasajes de su *Fenomenología*. Algunos verán allí reflejadas proféticamente la conciencia del hombre moderno. En el *Streben* de Fausto, en su tender siempre más allá, es muy fácil descubrir el demonio del activismo que devora al hombre contemporáneo. Pero Goethe nos reserva una gran sorpresa al ofrecernos su propia interpretación de los dos versos clave de su poema. Esos dos versos, puestos en boca de los ángeles celestiales, declaran:

¡A quien se esfuerza en un perenne tender,
a ése podemos salvarle!

En una carta dirigida a Eckermann, con fecha 6 de junio de 1831, Goethe escribe: «En estos versos se halla contenida la clave de la salvación de Fausto.» Y la clave, según Goethe, está en el encuentro entre el incesante tender de Fausto, por un lado, y el amor divino, por el otro: «En Fausto [hay] una actividad cada vez más alta y cada vez más pura hacia el fin, y desde arriba [aparece] el amor eterno que viene en su auxilio.» Goethe concluye señalando de manera expresa: «Esto se halla en perfecta armonía con nuestra representación religiosa, según la cual no nos convertimos en bienaventurados mediante nuestras propias fuerzas, sino mediante la gracia divina que se derrama sobre nosotros.» Estas palabras devuelven al personaje su dimensión romántica.

4. Otros pensadores que contribuyeron a la superación y a la desaparición de la ilustración

4.1. *Hamann: la rebelión religiosa contra la razón ilustrada*

Johann Georg Hamann nació en Königsberg (ciudad natal de Kant) en 1730. No acabó sus estudios universitarios debido a la multiplicidad de sus intereses y a sus caóticas lecturas. Más tarde se trasladó a Londres para dedicarse al comercio y a la ciencia de las finanzas, pero esto constituyó un nuevo fracaso (en el que intervinieron diversas y obscuras vicisitudes). En Londres, sin embargo, en 1757, su destino quedó marcado por el encuentro con la Biblia y el surgimiento de una poderosa vocación religiosa. De vuelta a Königsberg, se ganó la vida como empleado de aduanas. Falleció en 1788. Sus escritos, breves en la mayoría de los casos, están redactados con un estilo muy original, que da lugar a un complicado mecanismo de citas y, sobre todo, de alusiones que siempre son extremadamente concretas, pero muy difíciles de descifrar, incluso para los lectores contemporáneos del autor. La intrincada trama de citas de frases y de palabras que a menudo se toman de la Biblia o de los clásicos tiene, para el lector actual, un regusto casi cabalístico. Ello se debe sobre todo al hecho de que, por una compleja serie de razones, Hamann eligió la vía indirecta de la ironía socrática para efectuar una crítica de la ilustración. Los *Stürmer* y los románticos se interesaron por él, pero es probable que haya sido por motivos paralelos y no convergentes. Moser le bautizó «el mago del Nor-

te»; Goethe le calificó de «fauno socrático»; Schlegel halló en los escritos elípticos de nuestro pensador una lógica de «compendiador del universo». En la posterior historia del pensamiento nunca se impuso como un clásico. Sin embargo, desde hace un tiempo está surgiendo un nuevo interés en torno a sus ideas.

La razón, que la ilustración tanto había exaltado, con toda su claridad y universalidad, en realidad es un ídolo, y los atributos divinos que se le atribuyen son el fruto de una impúdica superstición. A la razón abstracta Hamann contrapone la vida, la experiencia concreta, los hechos reales y la historia. También hace valer con toda energía, ante la abstracción del concepto, la concreción de la *imagen*: «El completo tesoro de la felicidad y el conocimiento humanos está hecho de imágenes.» Contra el dualismo kantiano de sensibilidad y razón, indica que el lenguaje constituye su más bello desmentido: el lenguaje es la razón que se vuelve sensible, al igual que el *Logos* o Verbo divino es la encarnación de Dios.

Por consiguiente, el concepto de «revelación» asume en Hamann un papel importantísimo: «El libro de la creación contiene ejemplos de conceptos universales que Dios quiso revelar a la criatura a través de la criatura.» «Los libros de la Alianza contienen ejemplos de artículos secretos que Dios quiso revelar a los hombres a través de los hombres.» El Sócrates, padre del racionalismo de los ilustrados, en cambio, se convierte para Hamann en una especie de genio profético inspirado por Dios. Éstas son algunas de las afirmaciones que aparecen en los *Memorables socráticos* escritos por Hamann: «¿Qué es lo que compensa en Homero la ignorancia de aquellas reglas artísticas que Aristóteles descubrió reflexionando sobre él, y la ignorancia o la violación de las leyes críticas en Shakespeare? El genio: tal es la respuesta en que todos concuerdan. Por lo tanto, Sócrates poseía un hermoso ser ignorante, tenía un genio de cuya ciencia podía fiarse, al que amaba y temía como a su propio dios, cuya paz le importaba más que toda la razón de los egipcios y de los griegos, a cuya voz creía, y mediante su inspiración [...] el intelecto vacío de un Sócrates puede volverse tan fecundo como el vientre de una virgen intacta.»

Más aún: «Sócrates apartó a sus conciudadanos de los laberintos propios de sus doctos sofistas y les llevó ante una verdad que yace oculta, a una sabiduría secreta; les alejó de los altares idolátricos de sus sacerdotes devotos y políticamente dependientes, para ponerlos al servicio de un Dios desconocido. Platón echó en cara a los atenienses el que los dioses les hubiesen dado a Sócrates para convencerles de que estaban locos y estimularles a que le imitasen en la virtud. A quien no quiera aceptar a Sócrates entre los profetas hay que preguntarle: "¿Quién es el padre de los profetas? ¿Acaso no se ha llamado nuestro Dios un Dios de los paganos y se ha mostrado como tal?"» Téngase presente que Hamann, con el sutil juego de ironías que antes hemos mencionado, tendía a utilizar a Sócrates como máscara tras la cual ocultarse. Al igual que Sócrates confundió a los sofistas y a los falsos sabios de su tiempo, recibiendo fuerza y alimento espiritual de la verdad que su genio le inspiraba, de igual modo Hamann pretendía confundir a los ilustrados –los sofistas de su época– con la fuerza de la verdad que procedía de la revelación cristiana.

Como es evidente, en este horizonte de pensamiento la fe se convierte en un elemento central y se presenta como eje alrededor del cual todo

debe girar. *Gólgota y Scheblimini,* otra obra fundamental de Hamann (Gólgota fue el monte donde Cristo fue crucificado; *scheb-limini* significa en hebreo «toma asiento a mi diestra», como se lee en el Salmo 109. El título parece querer indicar «humillación y glorificación extremas»), concluye en estos términos:

La fe y la duda influyen sobre la facultad de conocer del hombre, al igual que el temor y la esperanza influyen sobre su impulso apetitivo. Verdad y no verdad son instrumentos del intelecto: las representaciones (verdaderas y no verdaderas) del bien y del mal son instrumentos de la voluntad. Todo nuestro saber es una obra fragmentaria, todos los temas de la razón consisten en una fe en la verdad y una duda en la no verdad, o en una fe en la no verdad y una duda en la verdad. «Esta fe (en parte negativa, en parte positiva) es anterior a todos los sistemas. Los produjo a éstos para justificarse a sí misma», dice el respetable amigo del señor Moses Mendelssohn. Empero, si el intelecto cree en mentiras y encuentra gusto en ellas, duda de las verdades y las menosprecia con disgusto como si fuese un alimento inconsistente, entonces la luz en nosotros es tinieblas, la sal en nosotros ya no condimenta, la religión es una mera colgadura de iglesia, la filosofía no es más que una pura palabrería, viejas opiniones carentes de sentido, viejos derechos sin fuerza. La duda voluntaria con respecto a la verdad, y la voluntaria credulidad en la ilusión, son síntomas tan inseparables entre sí como el escalofrío con respecto a la fiebre. Quien se crea más alejado de esta enfermedad del alma y aspire ardientemente a poderla curar en todos sus semejantes, reconoce de modo espontáneo el haberla comprobado en otros, hasta el punto de caer en la cuenta de lo difícil que es conseguirlo y lo poco que está en nuestras manos el lograrlo. Pobre de aquel que halla alguna excepción a estas precisas palabras. ¿Qué es la verdad? Un viento que sopla donde quiere, que sentimos que pasa pero no se sabe desde dónde y en qué dirección. Un espíritu que el mundo no está en disposición de recibir, porque no lo ve y no lo conoce.

Hamann quizás haya sido el más acérrimo y más genial crítico de la ilustración y el defensor más denodado de aquella religiosidad y aquel cristianismo cuyas raíces había minado la ilustración. Sin ninguna duda, fue profeta y guía de una nueva edad, si bien el espíritu de esa nueva edad se desvió en direcciones opuestas a las que había indicado el «mago del Norte».

4.2. *Jacobi: la polémica contra Spinoza y la revaloración de la fe*

Con sus novelas *Allwill* (1775-1776) y *Woldemar* (1777), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) estuvo al principio muy próximo a los *Stürmer*. Más adelante, halló su propio *ubi consistam* a través de la fe en un Dios-persona trascendente, entendido en sentido cristiano. Sus obras más conocidas son las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785), *David Hume y la fe o idealismo y realismo* (1787), *Cartas a Fichte* (1801) y *Las cosas divinas y su revelación* (1811).

Las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* constituyeron un notable acontecimiento cultural. El proceso se produjo así: Lessing había publicado en la década de 1770 una obra de H.S. Reimarus, deísta y anticristiano, pero sin aclarar qué se proponía con tal publicación. Suscitando una enorme estupefacción, Jacobi reveló que Lessing le había confesado en 1779 que era partidario de Spinoza, y por lo tanto panteísta. Las tesis básicas de Jacobi son muy sencillas: *a*) toda forma de racionalismo desarrollado con coherencia acaba siendo una forma de spinozismo; *b*) la doctrina de Spinoza es una forma de ateísmo, en la medida en que identifica a Dios con la

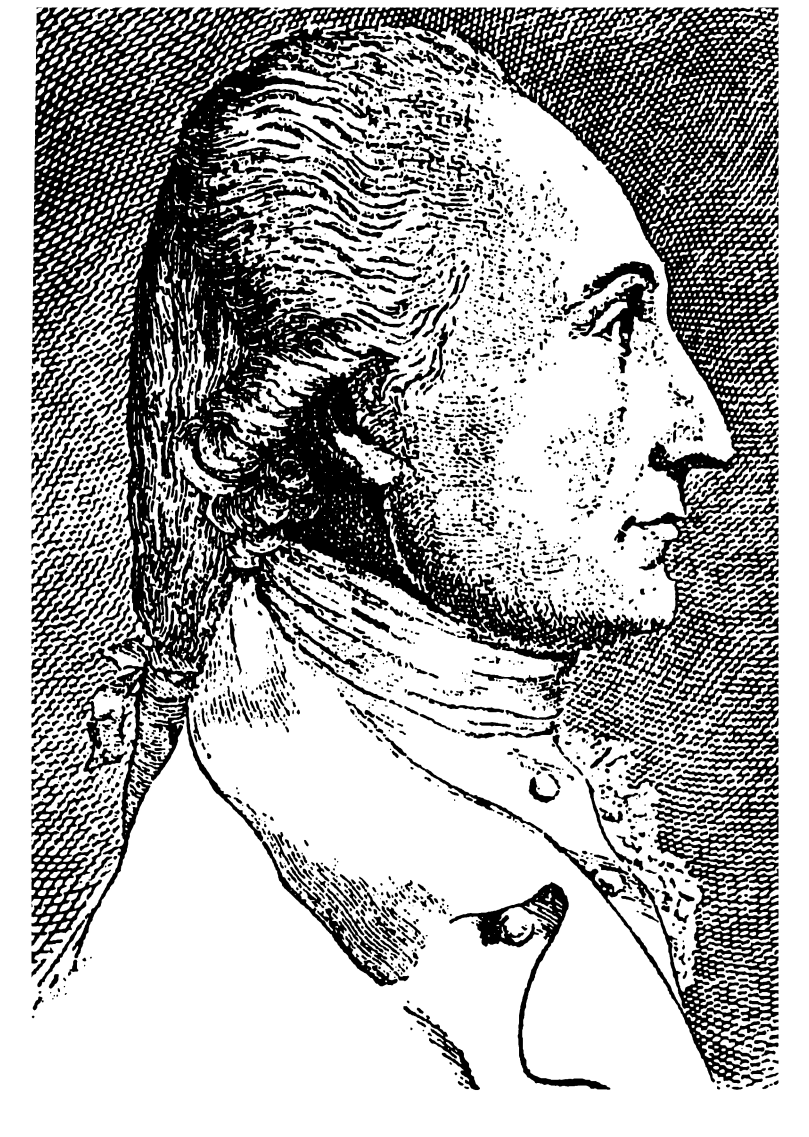
naturaleza (*deus sive natura*); *c*) el spinozismo es un fatalismo, porque no deja espacio a la libertad; *d*) Lessing mismo (el tan admirado Lessing, promotor del círculo ilustrado de Berlín) era partidario de Spinoza y, por lo tanto, panteísta, es decir ateo y fatalista.

Ahora bien, esto constituía un ataque declarado contra los ilustrados y Jacobi solicitó la intervención de personas autorizadas con objeto de que fuese aún más sólido y eficaz. En cambio, provocó el efecto contrario al deseado. Hamann, como es natural, se puso de su lado. Kant, empero, no quiso intervenir, aduciendo que no había profundizado lo suficiente en Spinoza. Goethe respondió que para él Spinoza era *theissimus et christianissimus*. Herder escribió un libro titulado *Dios*, pronunciándose a favor de un spinozismo convenientemente rectificado, pero sin negarlo. De este modo dio comienzo un proceso que condujo a un renacimiento de Spinoza, que producirá en Schelling sus frutos más notables.

La ciencia puramente especulativa de tipo spinozista, según Jacobi, no puede refutarse por una vía especulativa, sino por otro camino: contraponiendo al intelecto la vía de la fe, que es sentimiento e intuición. Para llegar a Dios no existe un camino especulativo. La especulación aparece únicamente y siempre después de la intuición; puede confirmar pero no demostrar. La fe constituye una sólida confianza en aquello que no se ve, es una captación de lo absoluto metaintelectual (y en este sentido se la puede considerar como una razón superior, como aquella razón que Kant había dicho que era una mera exigencia de lo Absoluto, y que en Jacobi es una captación inmediata de lo Absoluto).

Jacobi expresa así su concepción antiintelectualista: «He señalado reiteradamente la necesidad de abandonar los carriles del intelecto para llegar a una filosofía que no quiere perder a Dios. Puesto que en el hombre la razón sólo aparece después, le parece a éste que aquélla se va desarrollando poco a poco, desde una naturaleza en sí misma ciega y carente de conciencia, desde lo contrario a una providencia y una previsión sabia. Sin embargo, la deificación de la naturaleza constituye algo sin sentido: quien parte de la naturaleza o comienza con ella, no encuentra a ningún Dios, el cual es antes o no es en absoluto. Ahora bien, si mi filosofía habló de esto, si mostró el mejor camino, y si por eso –como atestiguan muchos hombres– produjo una impresión duradera, en esto consiste su valor científico. No se proponía dar pie a una ciencia del entusiasmo lógico.» El intelecto es pagano, el corazón es cristiano: hay que guardarse de que éste se vea aprisionado por aquél.

La fe se describe en estos términos: «La fe [...] es una luz original de la razón, que el verdadero racionalismo admite como propia. Apaga la fe original, y todas las ciencias quedan vacías y carentes de sentido; pueden silbar, pero no hablar y responder. La fe es una sólida confianza en lo que no se ve. Nunca vemos lo Absoluto, lo creemos. Vemos lo no absoluto, lo condicionado, y a este ver lo llamamos saber. En esta esfera domina la ciencia. La confianza en lo que no vemos es más grande y más poderosa que la confianza en lo que vemos. Si esto contradice a aquello, llamamos ilusión a la certeza del saber; la fe somete a los sentidos y a la razón, entendiendo por razón la facultad de la ciencia. La verdadera ciencia es el espíritu que da testimonio de sí mismo y de Dios. Al igual que yo estoy convencido de la objetividad de mis sentimientos de lo verdadero, lo bello



F.H. Jacobi (1743-1819): *reivindicó la originariedad y la originalidad de la fe con respecto la razón, como inmediata vía de acceso a lo Absoluto*

y lo bueno, y de una libertad que domine a la naturaleza, del mismo modo estoy convencido de la existencia de Dios. Y cuando estos sentimientos se debilitan, también se debilita la fe en Dios.» Jacobi continúa: «Entre la fe interior en lo invisible y el saber doctrinario exterior acerca de lo visible, se entable una lucha perenne durante la historia de los hombres, una lucha entre los hijos de Dios y los titanes. La filosofía de la luz se opone a la filosofía de la noche, el antropomorfismo se declara en contra del panteísmo, el auténtico racionalismo está en contra de una imagen invertida del intelecto, y el cristianismo está en contra del paganismo. El cristianismo es esencialmente antropomórfico, enseña que hay un solo Dios que crea el mundo con conocimientos y voluntad; el paganismo es cosmoteísta. No cabe pensar nada más absurdo ni más extravagante que una doctrina dirigida en su plenitud a deificar la naturaleza y, por lo tanto, al paganismo, que sostiene que a través de ella se descubre el auténtico cristianismo. La fe de los niños y del pueblo tiene un contenido más elevado y mejor que el simple saber del filósofo sin fe. Creer en Cristo quiere decir creer en aquello que él creyó, y como él lo creyó.»

En los dos extremos que Cristo manifestó a través de sus palabras en la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» y, en el momento de expirar, «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», Jacobi ve la expresión de la lucha y la victoria supremas, y escribe (al final de *Las cosas divinas*): «Así habló el más poderoso de los puros, el más puro entre los poderosos. Y esta lucha y esta victoria llevan el nombre de cristianismo. El cual cristianismo declara el autor del presente libro haber abrazado, y con esta profesión de fe cierra su obra.»

Jacobi, con un lenguaje de talante existencialista *ante litteram*, señaló el acto mediante el cual nos liberamos del intelecto y alcanzamos la fe empleando la expresión «salto mortal». Hegel ironizará al respecto, diciendo que dicho salto resulta mortal para la filosofía, porque elimina la demostración y la mediación, que para él son la filosofía. Sin embargo, considerará que la postura de Jacobi es paradigmática y le dedica una prolongada discusión. Para Hegel, Jacobi representa la postura del acceso inmediato a lo absoluto, y la posición hegeliana se propone ser su antítesis exacta. Tanto Fichte como Schelling, encarnizados adversarios de Jacobi, durante las respectivas fases finales de su pensamiento se verán obligados –a pesar suyo y sin reconocerlo abiertamente– a concederle la razón en muchas cosas de las que había afirmado. (Un idealista como de Ruggiero se vio inducido a confesar, ante estos datos de hecho, lo siguiente: «¿Qué idealista, por radical que se muestre, no lleva dentro de sí un Jacobi, y no lo sienta agigantarse en los momentos de tregua y de insatisfacción?») Todo esto es suficiente para demostrar que Jacobi fue una figura clave entre los pensadores más influyentes de la época romántica.

4.3. *Herder: la concepción antiilustrada del lenguaje y de la historia*

Johann Gottfried Herder (1744-1803) fue discípulo de Kant y, en un primer momento, formó parte de los *Stürmer*. Goethe fue para él un punto de referencia desde el principio, y a partir de 1776 vivió de manera estable en Weimar, ciudad que Goethe había elegido como residencia.

Fue predicador, poeta, traductor, erudito y pensador. Su obra es muy vasta, pero desorganizada; está llena de incertidumbres y de contradicciones, pero también de poderosas iluminaciones.

Cuatro de los temas tratados por él merecen una mención particular en una historia del pensamiento: 1) la nueva interpretación del lenguaje; 2) la nueva concepción de la historia; 3) el intento de mediar entre el spinozismo y el teísmo; 4) la noción de cristianismo como religión de la humanidad.

1) La opinión más corriente es que a Humboldt le correspondió el mérito de haber fundado la lingüística moderna. Sin embargo, hay quien piensa que ese mérito habría que atribuirlo a Herder (sobre todo, debido al escrito *Tratado sobre el origen de la lengua*). Es cierto que sus concepciones al respecto son muy originales e innovadoras. La lengua no es algo meramente convencional, un puro medio de comunicación, sino expresión de la naturaleza específica del hombre. Éste se distingue del animal gracias a la reflexión, y la reflexión es la que crea el lenguaje, fijando el fluir de las sensaciones y los sentimientos mediante una expresión lingüística. La poesía es algo profundamente natural, que se constituye antes incluso que la prosa, la cual en cambio presupone la mediación lógica. La lengua, como hemos dicho, fija el fluctuar de los sentimientos, ofrece al hombre el medio para expresarlos, y todos los avances humanos se producen con la lengua y mediante la lengua, hasta el punto de que Herder dice que somos «criaturas de la lengua». El siguiente texto –perteneciente a las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*– expresa a la perfección en qué sentido el hombre es una criatura de la lengua:

> No fue la lira de Anfión la que construyó la ciudad, sino que lo hizo el lenguaje, el gran principio asociativo de los hombres. A través del lenguaje éstos se unieron alegremente y estrecharon el vínculo del amor. El lenguaje fundó las leyes y vinculó los linajes: únicamente a través del lenguaje se hizo posible una historia de la humanidad, en formas hereditarias del corazón y del alma. Aún hoy contemplo los héroes de Homero y oigo los lamentos de Ossian, aunque las sombras de los vates y de sus héroes hayan desaparecido hace mucho tiempo de la tierra. Un soplo de la boca los convirtió en inmortales y vuelve a colocar ante mí sus figuras; las voces de los desaparecidos resuenan en mis oídos: escucho sus pensamientos que hace tanto tiempo enmudecieron. Todo lo que inventó el espíritu del hombre, todo lo que pensaron los sabios de la remota antigüedad llega hasta mí mediante el lenguaje, si la Providencia me lo ha concedido. Por medio del lenguaje mi alma y mi pensamiento están unidos al alma y al pensamiento del primer hombre pensante, y quizá también a los del último. En resumen, el lenguaje es el rasgo distintivo de nuestra razón y el único que permite que ésta asuma una figura y se propague.

2) También la visión de la historia que propone Herder es profundamente novedosa con respecto a la ilustrada. *a*) Al igual que la naturaleza es un organismo que se desarrolla y avanza de acuerdo con un designio finalista, del mismo modo la historia es un desarrollo de la humanidad que también se despliega según un designio finalista. Dios obra y se revela tanto en la primera como en la segunda. *b*) La historia, por tanto, actualiza necesariamente los fines de la Providencia de Dios, y el progreso no es una simple obra del hombre, sino la obra de Dios que conduce a la humanidad a la plenitud de la realización. *c*) En el transcurso de la historia, todas las fases (y no sólo la fase terminal) poseen un significado propio (Herder revaloriza vigorosamente el medioevo en su obra *Otra filosofía de*

la historia, mientras que en la más breve *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* resulta mucho más moderada). *d*) Herder, por último, contrapone a la noción ilustrada de Estado la idea de «pueblo» considerado como unidad viviente, casi como un organismo (idea que tendría mucho éxito en el futuro).

3) Esta concepción de la historia, ¿supone un Dios creador, personal y trascendente, o un Dios inmanente? Sobre este punto Herder se muestra oscilante y ambiguo. Como se vio con anterioridad, se declara a favor de Lessing y de Spinoza. Trata de salvar a Spinoza, concibiendo a Dios como una substancia que, aun pasando a la naturaleza, no está contenida allí por entero. Pero su ya citado libro sobre el tema, titulado *Dios,* está lleno de aporías y de incertidumbres.

4) Por último hay que destacar su idea de cristianismo entendido no como una de las religiones, sino como la religión de la humanidad. Sobre este punto, empero, también se muestra ambiguo Herder: no parece dispuesto a aceptar la divinidad de Cristo, en el sentido en que la afirma la teología cristiana. Sin embargo, no lo transforma en una idea o en un símbolo, sino que lo considera como un hombre que vivió aquel tipo de vida que lleva de una manera perfecta hasta Dios. Herder también utiliza esta clave para interpretar la teología paulina.

Muchos de los conceptos de Herder, expresados dentro de un marco teórico incierto, hallarán en las nuevas perspectivas idealistas desarrollos esenciales. En particular, tendrá éxito la filosofía de la historia, que hallará en Hegel su máxima expresión.

4.4. *Humboldt, el ideal de humanidad y la lingüística*

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Schiller y de Goethe, fue diplomático y estadista, exquisito esteta, literato y pensador. Vivió largo tiempo en Roma, ciudad que le proporcionaba los mayores goces del espíritu. Entre sus obras recordemos *Teoría de la formación del hombre* (1793), *Sobre el espíritu de la humanidad* (1797), *Consideraciones sobre la historia universal* (1814), *Sobre las funciones de los historiadores* (1821), *Ensayo sobre los límites de la actividad del Estado* (póstumo) y, finalmente, los estudios de lingüística: *Sobre el estudio comparativo de las lenguas* (1820), *Sobre la diversidad de construcción del lenguaje humano y sobre su influjo sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (1836).

Es muy conocida su concepción del ideal de humanidad, entendido como la idea a la que tienden todos los individuos, aunque nunca logren realizarla con plenitud. Este ideal al que tiende el individuo es precisamente aquello a lo que Humboldt llama «espíritu de la humanidad». El arte sirve muy en especial para aproximarse a dicho espíritu, como sucedió en el pueblo griego o como ocurre con los genios, de los cuales Goethe –en opinión de Humboldt– es una encarnación viviente. Dedicó un extenso estudio al *Hermann und Dorothee* de Goethe, exaltando sus elementos clasicistas. La idea de humanidad se realiza a través de los individuos en las naciones y, por lo tanto, en la historia. Humboldt define así el objetivo de la historia: «El fin de la historia sólo puede consistir en la realización de la idea que representa la humanidad, en todas las direcciones y en todas

las formas.» Humboldt también admite una Providencia en la historia, que no actúa desde fuera, sino desde dentro de los hombres, a través de su espíritu. El Estado debe limitarse a tutelar la seguridad externa e interna, sin interferir en los objetivos de los individuos, lo cual limitaría la libertad de éstos.

Humboldt es apreciado y considerado sobre todo como fundador de la lingüística moderna, y desde este punto de vista hablaremos de él con más detenimiento (cf. p. 349ss).

5. Los debates acerca de las aporías del kantismo y los precursores del idealismo (Reinhold, Schulze, Maimon y Beck)

De manera paralela a esta evolución multiforme, se desarrollaron discusiones muy activas sobre los problemas que el kantismo había planteado y había dejado sin solución. Tales debates se llevaron a cabo en un plano rigurosamente técnico y sus resultados sirvieron para establecer un puente entre el criticismo y el idealismo, ya que constituyen un pasaje gradual entre uno y otro.

El primero que avanzó en esta dirección fue Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), sobre todo en tres de sus obras: *Ensayo de una nueva teoría sobre la facultad humana de representación* (1789), *Contribuciones a la rectificación de las interpretaciones equívocas que aún perduran en la filosofía* (1790) y *Fundamentos del saber filosófico* (1791), que contienen su llamada «filosofía elemental» (que quiere decir «filosofía primera»). Kant fue quien le ayudó a no caer ni en la superstición ni en la incredulidad (dilema al que parecía conducir la polémica sobre el spinozismo). La *Crítica de la Razón pura* aludía a la auténtica estructura del saber y a los límites de la razón, mientras que la *Crítica de la Razón práctica* mostraba la primacía de la razón práctica y la posibilidad de fundar la religión sobre la moral. No obstante, la *Crítica de la Razón pura* es una propedéutica y Reinhold trata de reconstruirla como sistema. Para construir un sistema es preciso que haya un principio, y éste –en su opinión– es suministrado por la doctrina de la representación (*Vorstellung*), que se define en estos términos: «La representación en la conciencia es algo distinto del representante y de lo representado, y está referida a ambos.» El representante es el sujeto, y por lo tanto la forma; lo representado es el objeto, la materia; la representación es su unificación.

La conciencia emerge así como momento comprensivo que sirve para superar el dualismo kantiano, y la forma coincide con la actividad y la espontaneidad de la conciencia, mientras que la materia viene a coincidir con la receptividad. Reinhold dio clase en Jena hasta 1794, fecha en que se trasladó a Kiel. En Jena le sucedió Fichte, imponiéndose con su *Doctrina de la ciencia*. Este cambio asume un significado casi simbólico, porque Fichte avanzará en esta dirección hasta sus últimas consecuencias. El propio Reinhold se convertirá en fichteano y más tarde se hará partidario de Jacobi.

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se impuso ante la atención de sus contemporáneos a través de su libro publicado en 1792, cuyo título era *Enesidemo, o en torno a los fundamentos de la filosofía elemental defendi-*

da en Jena por el señor profesor Reinhold, con el agregado de una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la crítica de la razón. En dicho volumen, que apareció con carácter anónimo, Schulze se revestía con los ropajes del escéptico Enesidemo (cf. volumen I, p. 278ss), sosteniendo que el escepticismo de Enesidemo y de Hume no había sido superado en absoluto por el criticismo. Reinhold defendía el escepticismo porque utilizaba extensamente aquel «principio de causa» entendido en sentido ontológico que el criticismo (reduciéndolo a mera categoría del pensamiento) había pretendido eliminar. Las condiciones del conocimiento son, en efecto, causas reales. Causas reales son las causas formales internas (en la medida en que determinan el fenómeno) y causa real es la cosa en sí, que produce la afección del sujeto (es decir, la materia del conocer). Y en tal caso, una de dos: *a*) la cosa en sí no es causa de la afección, o bien *b*) si es causa de la afección, no es incognoscible. Estas conclusiones constituyen un callejón sin salida, del cual no puede huir el criticismo. Más en general, Schulze objeta al criticismo el ser víctima del mismo salto indebido desde el pensar al ser, que reprocha como error de fondo a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y, en particular, a la prueba ontológica. En efecto, el criticismo –después de haber establecido que algo, para ser pensado tiene que ser pensado en cierto modo determinado– concluye que, por lo tanto existen en ese modo, con lo que lleva a cabo el paso desde el pensar al ser, lo cual en cambio habría que demostrar.

El debate sobre la cosa en sí es profundizado por Salomon Maimon (1754-1800), en el *Ensayo acerca de la filosofía trascendental* (1790) y en una serie de obras posteriores. No puede considerarse que la cosa en sí está fuera de la conciencia: entonces, sería una no-cosa (*Unding*) que Maimon asimila a un número imaginario del tipo de $\sqrt{-a}$, que expresa una magnitud no real. La cosa en sí hay que pensarla, en cambio, como las magnitudes irracionales del tipo $\sqrt{2}$, que son magnitudes reales, que expresan un valor límite, que se aproxima cada vez más al infinito, lo cual implica lo siguiente. En la conciencia está la forma, de la que somos plenamente conscientes, y la materia, de la cual no somos conscientes. Fuera de la conciencia no podemos pensar nada, y por lo tanto debemos concebir la materia a la manera de Leibniz, como el grado mínimo de conciencia. La cosa en sí, por lo tanto, es el límite inferior de los infinitos grados de conciencia, como lo ilustra de manera analógica el ejemplo de $\sqrt{2}$. Sin ninguna duda, se trata de una interpretación muy ingeniosa de la cosa en sí como concepto-límite, que sin embargo compromete al kantismo en la medida en que considera la cosa en sí como algo inmanente a la conciencia, como límite de ésta.

Jakob Sigismund Beck (1761-1840) fue un epígono, autor de un monumental *Compendio esclarecedor de los escritos críticos del señor profesor Kant, por consejo de él mismo,* en tres volúmenes publicados entre 1793 y 1796. Beck defiende que, para comprender a Kant, hay que descubrir el punto de vista central desde el cual se plantean todos los problemas individuales. Aunque parte como fiel expositor de Kant, Beck después se aleja de él, eliminando la cosa en sí e interpretando el objeto como producto de la representación. Para entender a Kant el verdadero punto de vista consiste en la unidad sintética de la apercepción como actividad dinámica. De esta actividad de la unidad sintética de la apercepción no sólo procede la

forma sino también la materia del conocer. La obra de Beck fue acabada en 1796. En 1794, empero, había sido publicada la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, obra mucho más novedosa y audaz, que aprovechaba los intentos antes citados de replantear la filosofía kantiana y, al mismo tiempo, los superaba con toda claridad, configurando el idealismo, tema sobre el cual vamos a hablar a continuación con amplitud.

CAPÍTULO II

LA FUNDACIÓN DEL IDEALISMO: FICHTE Y SCHELLING

1. FICHTE Y EL IDEALISMO ÉTICO

1.1. *Su vida y sus obras*

Johann Gottlieb Fichte nació en Rammenau en 1762 en una familia muy pobre de origen campesino. Durante los años de juventud conoció una auténtica miseria, y para ayudar a su familia trabajó como guardián de ocas. Sin embargo, la miseria le sirvió de elevada escuela moral, y nunca se avergonzó de sus orígenes, mostrándose en distintas ocasiones muy orgulloso de ellos. Gracias al barón von Militz, ciudadano noble y rico, Fichte pudo iniciar sus estudios. El aristócrata quedó maravillado al oír que el muchacho repetía a la perfección un sermón al cual von Militz no había podido asistir, y comprendió que se encontraba ante una excepcional inteligencia, con lo que se dedicó a ayudarle. Después de haber cursado la segunda enseñanza en Pforta, en 1780 Fichte se matriculó en la facultad de teología de Jena y desde aquí pasó a Leipzig. Fueron años muy duros, porque la ayuda de von Militz era escasa y más adelante desapareció por completo. Fichte se ganó la vida dando clases particulares y llevando a cabo el humillante oficio de preceptor.

Entre 1788 y 1790 fue preceptor en Zurich, donde conoció a Juana Rahn, quien más adelante se convertirá en su esposa. El año decisivo para su vida fue 1790. Hasta aquella fecha Fichte había sido vagamente spinozista y determinista. No sólo le había interesado Spinoza sino también Montesquieu y las ideas de la revolución francesa. A Kant sólo le conocía de nombre. No obstante, un alumno le pidió que le enseñase la filosofía de Kant y Fichte se vio obligado a leer las obras del filósofo de Königsberg, que constituyeron para él una auténtica revelación. La *Crítica de la Razón práctica* le abrió los insospechados horizontes de la libertad, le sugirió un nuevo sentido de la vida y le hizo abandonar el sombrío pesimismo que le había dominado. Fichte descubrió en Kant la clave de su propia vocación y de su propio destino. Aunque carecía de medios materiales y apenas ganaba lo imprescindible para vivir, escribió que aquel descubrimiento le había enriquecido interiormente hasta tal punto que ahora se sentía «uno de los hombres más felices del mundo».



J.G. Fichte (1762-1814): replanteó la filosofía trascendental, transformando el «yo piensc kantiano en actividad creadora, con lo que dejaba de ser una mera función unificadora. D este modo, fundó el idealismo moderno

Fichte comprendió tan bien el pensamiento de Kant que, al año siguiente, después de pasar una temporada en Varsovia (donde había ido para trabajar como preceptor), estuvo en condiciones de escribir una obra titulada *Ensayo de una crítica de toda revelación,* en la que aplicaba a la perfección los principios del criticismo y que presentó al mismo Kant en Königsberg. Este escrito fue el comienzo del éxito para Fichte. A solicitud de Kant, el editor Hartung lo publicó en 1792, pero sin imprimir el nombre del autor, por lo que fue considerado como una nueva obra de Kant. Cuando éste intervino para revelar la verdad y el nombre del autor, Fichte alcanzó repentinamente la celebridad y en 1794 fue llamado –por indicación de Goethe– a dar clases en la universidad de Jena (como sucesor de Reinhold), donde permaneció hasta 1799. Éstos fueron años dorados, años de éxito y popularidad. A ellos pertenecen las obras de mayor resonancia, entre las que cabe recordar los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794), los *Discursos sobre la misión del docto* (1794), los *Fundamentos del derecho natural* (1796) y el *Sistema de la doctrina moral* (1798).

En 1799 se desencadenó una viva polémica sobre el ateísmo, en la que se vio complicado Fichte, debido a un artículo de uno de sus discípulos, Forberg. Fichte sostenía que Dios coincide con el orden moral del mundo y que por lo tanto no se puede dudar de Dios. En cambio, Forberg iba más allá y defendía que se podía no creer en Dios y a pesar de ello continuar siendo religioso, porque para serlo era suficiente con creer en la virtud (se podía ser religioso y, al mismo tiempo, ateo o agnóstico). Debido a la imprudente conducta de Fichte con respecto a la autoridad política y a su altanera actitud, la polémica degeneró hasta una situación en la que el filósofo acabó por dimitir de su cargo docente.

Fichte se trasladó a Berlín donde trabó amistad (poco duradera, sin embargo) con los románticos (Schlegel, Schleiermacher, Tieck) y dio clases particulares para ganarse el sustento. En 1805 fue llamado a la universidad de Erlangen, que tuvo que abandonar después de la paz de Tilsit, ya que dicha ciudad fue perdida por Prusia. Su activo compromiso cultural y político, así como el programa que trazó en los *Discursos a la nación alemana* de 1808 –donde sostenía la tesis de que Alemania se recuperaría de la derrota político-militar a través de un relanzamiento moral y cultural, y se reafirmaba la primacía espiritual del pueblo alemán– le concedieron una nueva notoriedad. En 1810, al ser fundada la universidad de Berlín, el rey le llamó para que ocupase una plaza de catedrático y también fue elegido como rector. Murió en 1814 como consecuencia del cólera, contagiado por su mujer, quien había contraído la enfermedad mientras se dedicaba a atender a los soldados en los hospitales militares.

Las obras del período berlinés indican una evolución muy notable desde el punto de vista teórico en el pensamiento de nuestro filósofo. Además del *Estado comercial cerrado* (1800), hay que mencionar *La misión del hombre* (1800), la *Introducción a la vida bienaventurada* (1806) y los *Rasgos fundamentales de la época actual* (1806). Hay que señalar, sin embargo, los innumerables replanteamientos de la *Doctrina de la ciencia.* Fichte se dedicó a reescribir esta obra durante toda su vida. Los especialistas han llegado a enumerar unos quince escritos que constituyen de manera explícita versiones sucesivas o que pueden considerarse como tales. Muchos de ellos sólo se publicaron después de la muerte del filósofo. Son

importantes las redacciones de 1801, 1804, 1806, 1810, 1812 y 1813, en las que Fichte supera con toda claridad las perspectivas de la primera redacción.

No obstante, el gran éxito de nuestro filósofo quedó siempre ligado con la *Doctrina de la ciencia* de 1794, en la que los románticos encontraron una respuesta fundamental a sus planteamientos y de la que F. Schlegel pudo decir que –junto con el *Wilhelm Meister* de Goethe y la revolución francesa– representaba una de las tres directrices principales del siglo. Veamos, pues, en qué consiste esta gran directriz del siglo.

1.2. *El idealismo de Fichte como explicitación del fundamento del criticismo kantiano*

El encuentro con el pensamiento de Kant (no con el hombre Kant, que carecía de fascinación exterior) revolucionó el pensamiento y la vida de Fichte hasta el punto de que éste –durante el período inmediatamente posterior– no mostró otra preocupación que la de ayudar a la difusión del criticismo y luego investigar a fondo las tres *Críticas*, con objeto de descubrir el principio de base que las unificaba y que Kant no había revelado.

Veamos algunos pasajes de cartas de Fichte, que tomamos de la atractiva monografía de L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milán 1976. Inmediatamente después del descubrimiento de Kant escribe Fichte: «He abrazado una moral más elevada y, en lugar de ocuparme de las cosas externas, me ocupo principalmente de mí mismo, lo cual me ha otorgado una paz que antes no conocía: aunque estoy inmerso en una precaria situación económica, he vivido los días más hermosos de mi vida [...]. Ahora estoy absolutamente convencido de que nuestra voluntad es libre [...] y de que el fin de nuestra vida no es ser felices, sino merecer la felicidad.» Más aún: «Estoy viviendo los días más felices que yo recuerde haber vivido [...]. Me he sumergido en la filosofía, es decir, en la filosofía de Kant. Allí he encontrado la medicina que cura de raíz mis desasosiegos, y además una alegría inacabable [...]. La conmoción que esta filosofía ha obrado en mí es enorme. De un modo especial le debo el hecho de que ahora creo firmemente en la libertad del hombre y veo con claridad que el deber, la virtud y la moral en general, sólo son posibles en el caso de que la presupongamos.» Fichte concluye: «Después de haber leído la *Crítica de la Razón práctica*, me parece vivir en otro mundo. Echa por tierra afirmaciones que creía irrefutables, demuestra tesis que creía indemostrables, como por ejemplo el concepto de libertad absoluta, de deber, etc., lo cual me deja más satisfecho [...]. ¡Cuánta fortuna para una época en que la moral se veía destruida en sus fundamentos y el concepto de deber desaparecía de todos los vocabularios!»

Sin embargo, Fichte estaba persuadido de que el razonamiento de Kant estaba inconcluso: «Tengo la plena convicción –afirma– que Kant se limitó a indicar cuál es la verdad, pero ni la expuso ni la demostró. Este hombre único y extraordinario posee la facultad de adivinar la verdad sin tomar conciencia de sus principios, o bien ha considerado que su tiempo no era digno de recibirlos [...]. Hay sólo un hecho originario del espíritu humano que sirva para fundamentar toda la filosofía en sus partes, la

teórica y la práctica. Kant lo sabe con certeza, pero no lo dijo en ningún lugar: quien lo descubra elevará la exposición de la filosofía al grado de ciencia.» Fichte añade: «Kant posee la verdadera filosofía, pero sólo en sus resultados, no en sus principios. Este pensador único es siempre para mí objeto de admiración: tiene un genio que le desvela la verdad, pero no le muestra su principio.» Kant, en resumen, proporcionó todos los datos para construir el sistema, pero no lo construyó. Fichte intenta, por el contrario, construir tal sistema, transformando la filosofía en ciencia rigurosa que surja de un principio primero y supremo: ésta será la llamada «doctrina de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*).

En este intento de construir una «doctrina de la ciencia», un «sistema» que unificase las tres *Críticas* de Kant, Fichte aprovechó en gran medida, y de manera explícita, todo lo que habían escrito Reinhold, Schulze y Maimon, tanto en los aspectos positivos como en los negativos.

a) A Reinhold, Fichte le reconoce el mérito de haber llamado la atención sobre la necesidad de llevar la filosofía hacia un único principio, que en Kant no se ha elaborado y que cada uno debe buscar por su cuenta. Por lo tanto su labor consistió en «preparar la fundamentación de la filosofía como ciencia». Reinhold, sin embargo, no supo hallar este principio, porque la representación a la que alude (cf. anteriormente, p. 62) sólo se aplica a la filosofía teórica y no a toda la filosofía.

b) Fichte reconoce a Schulze el mérito de haberle obligado a reflexionar mucho y, gracias a sus críticas escépticas, haberle hecho comprender que la solución de Reinhold resultaba insuficiente y que por lo tanto era necesario buscar más arriba aquel principio único.

c) A Maimon, en cambio, Fichte le considera como «uno de los más grandes pensadores de la edad moderna» y le reconoce el mérito de haber mostrado la imposibilidad de la cosa en sí, extrayendo de ello algunas consecuencias fecundas. Maimon, sobre todo, le allanó el camino que conduce a las conclusiones últimas que permiten unificar lo sensible y lo inteligible.

La gran novedad de Fichte, la clarividencia que le llevó a crear una nueva filosofía, consistió en la transformación del «yo pienso» kantiano en un «yo» puro, entendido como pura intuición que se autopone (se autocrea), y al ponerse a sí misma, crea toda la realidad; al mismo tiempo, se descubre en la libertad la esencia de este «yo». L. Pareyson resume a la perfección este pasaje histórico-teórico desde el criticismo al idealismo fichteano, en los siguientes términos: «El genial y poderoso descubrimiento de Fichte, que le aparta resueltamente de Reinhold y le preserva de aquel "escepticismo resucitado" [el de Enesidemo-Schulze], mucho más insidioso que el que Kant ya había vencido, el vuelo de águila que le eleva de golpe por encima de todos los kantianos de su tiempo y que imprime a su pensamiento –siempre inspirado, empero, por la cautela vigilante del criticismo– el impulso suscitado y alimentado por el romanticismo, es la afirmación del "yo": no se trata del "yo" teórico o principio de la conciencia [en un sentido criticista kantiano] sino del "yo" puro, la intuición intelectual, el "yo" que se capta por sí mismo y que se afirma a sí mismo. Es un "yo" que, proporcionando un substrato nouménico al mundo fenoménico, garantiza la unidad entre lo sensible y lo inteligible [en la manera que veremos enseguida], y se presenta así como principio único y supre-

mo, capaz de resistir a todo escepticismo y de fundar la filosofía como ciencia, y que a través de una división coloca el "yo" práctico como fundamento del "yo" teórico...; el "yo" que en la infinitud de su tender representa... el ardiente anhelo de la libertad, y que en la actividad del hombre une los opuestos rasgos de la infinitud y la limitación, preparando así la concepción romántica del espíritu como infinita aspiración a lo infinito.»

Fichte insistió en reiteradas ocasiones en que su sistema no era sino la filosofía kantiana expuesta mediante un procedimiento distinto al de Kant. No obstante, Kant no se reconoció en la doctrina de la ciencia de Fichte. El filósofo de Königsberg no se equivocaba: al poner el «yo» como primer principio y al deducir de él la realidad, Fichte creó el idealismo, cuyas líneas maestras vamos a examinar a continuación.

1.3. *La doctrina de la ciencia y la estructura del idealismo en Fichte*

1.3.1. El primer principio del idealismo fichteano: el «yo» se pone a sí mismo

Dentro de la filosofía aristotélica el principio de no contradicción constituía el principio incondicionado de la ciencia. Para la filosofía moderna de Wolff o del propio Kant, este principio incondicionado consistía en el principio de identidad, A = A, considerado como aún más originario (en el sentido de que aquél precede de éste). Para Fichte, a su vez, este principio se deriva de un principio ulterior, cuya naturaleza es del todo particular. El principio A = A es puramente formal y sólo nos indica que, si existe A, entonces A = A. En ello, lo único necesario es el nexo lógico «si... entonces». Este nexo lógico no puede ser puesto más que por el «yo» que lo piensa, el cual –al pensar el nexo entre A y A– además del nexo lógico también pone A. Por lo tanto, el principio supremo no es el de la identidad lógica A = A, porque es algo puesto y, en consecuencia, no originario. El principio originario sólo podrá ser el mismo «yo». Y el «yo» no es puesto por otro, sino que se autopone. «Yo» = «yo» significa, pues, no una identidad formal y abstracta, sino la dinámica identidad de un principio que se autopone. El principio primero es una condición incondicionada. Si es condición de sí mismo, entonces «se construye a sí mismo», «es así porque se hace así», es «posición de sí mismo». En una palabra, es autocreación.

En la metafísica clásica se afirmaba: *operari sequitur esse*, la acción se sigue del ser de la cosa, para que una cosa actúe primero tiene que ser, el ser es la condición del actuar. La nueva postura idealista invierte del todo el antiguo axioma y afirma que *esse sequitur operari*, lo cual significa que la acción precede al ser, el ser se deriva de la acción, y no a la inversa. Fichte dice, con toda claridad, que el ser no es un concepto originario, sino derivado, deducido, esto es, un producto del actuar.

Por lo tanto, el «yo» fichteano es aquella intuición intelectual que Kant consideraba imposible que el hombre poseyese, porque coincidía con la intuición de un intelecto creador. La actividad del «yo» puro es, en sentido estricto, autointuición, en cuanto autoposición. Fichte llega incluso a utilizar la expresión «yo en sí» para indicar el «yo» como condición incon-

dicionada, que no es un hecho sino un acto, una actividad originaria. Concluiremos la descripción de este primer principio citando un texto extraído de la Primera introducción a la *Doctrina de la ciencia,* en la que Fichte caracteriza así el «yo» puro y la inteligencia como principio supremo del idealismo:

> La inteligencia ... según el idealismo es por sí misma activa y absoluta, no pasiva, y no es pasiva porque según los postulados idealistas constituye el principio primero y supremo, al cual no le precede nada que pudiese otorgarle un rasgo de pasividad. Por la misma razón, no le corresponde un ser en sentido estricto [no depende de un ser que le sea dado, porque ella es la dadora de ser], una consistencia, porque esto es el resultado de una acción recíproca, y no existe nada y no se puede admitir nada con lo que la inteligencia entre en relación de acción recíproca. Para el idealismo la inteligencia es un «actuar», y absolutamente nada más. Ni siquiera la podemos llamar algo activo [= un ente activo], porque con tal expresión se alude a algo consistente que posee la propiedad de ser activo. El idealismo, empero, no tiene ningún motivo para admitir una cosa de ese estilo, ya que en su principio no existe nada semejante, y todo lo demás hay que deducirlo de allí.

Resulta evidente que este «yo» y esta inteligencia no son el «yo» y la inteligencia del hombre empírico individual, sino el Yo absoluto, la «yoidad» (*Ichheit*). El «yo» empírico, como veremos, aparece en un tercer momento.

1.3.2. El segundo principio del idealismo fichteano: el «yo» opone a sí mismo un «no yo»

Al primer principio de la posición (tesis) o autoposición del «yo» se contrapone un segundo principio de oposición (antítesis), que Fichte formula así: el «yo» opone a sí mismo un «no yo». También en este caso podemos apelar a un principio de la lógica formal para entender lo que afirma Fichte. Consideremos la proposición «no A no es = A». Dicha proposición supone la oposición de no A y la posición de A. Pero éstas no son más que actos del «yo», y además presuponen la identidad del «yo». El «yo», al igual que se pone a sí mismo, se opone a algo distinto de sí. La deducción de este segundo principio resulta aún más clara y se convierte en algo casi obvio, si seguimos esta otra línea de pensamiento. El «yo» se pone a sí mismo no como algo estático, sino como algo dinámico, como acción. Se pone en cuanto ponente, y el ponerse como ponente implica necesariamente que surja otra cosa, la posición de algo distinto, y por lo tanto la posición de un «no yo» (lo distinto al «yo» sólo puede ser un «no yo»).

Evidentemente, este «no yo» no está fuera del «yo», sino en su interior, dado que nada hay pensable fuera del «yo». Por lo tanto, el «yo» ilimitado opone a sí mismo un «no yo» ilimitado. El primer momento era el de la libertad (la libertad originaria), mientras que el segundo –el de la oposición– es el momento de la necesidad. Enseguida veremos que este momento resulta indispensable para explicar la actividad teórica (la conciencia y el conocimiento) y la actividad práctica (la vida moral y la libertad de la conciencia).

1.3.3. El tercer principio del idealismo fichteano: la limitación recíproca y la oposición en el «yo» entre el «yo» limitado y el «no yo» limitado

El tercer momento representa el momento de la síntesis. Como ya se ha visto, la oposición entre «yo» y «no yo» tiene lugar en el «yo». Ahora bien, esta oposición no provoca que el «yo» elimine al «no yo» o a la inversa, sino que ambos se delimitan recíprocamente. Como es obvio, la producción del «no yo» sólo surge como límite o determinación del «yo». Por lo tanto, el «no yo» determinado implica por necesidad un «yo» determinado. Fichte emplea el término «divisible» para expresar este concepto, lo cual aclara la fórmula con que lo caracteriza: «el "yo" opone el "yo" divisible, en el "yo", un "no yo" divisible».

Fichte identifica este tercer momento con la síntesis a priori kantiana, y en los dos primeros momentos indica las condiciones que la hacen posible. Asimismo Fichte está convencido de encontrarse ahora en condiciones de deducir las categorías, que Kant había pretendido obtener de forma metódica siguiendo un hilo conductor, pero que en realidad había extraído mecánicamente a partir de la tabla de los juicios. De los tres principios examinados, por ejemplo, se deducen las tres categorías de la cualidad: 1) *afirmación* (primer principio), 2) *negación* (segundo principio) y 3) *limitación* (tercer principio). Fichte procede a deducir de un modo análogo el resto de las categorías.

La antítesis entre «yo» y «no yo» y la recíproca limitación explican tanto la actividad cognoscitiva como la moral. 1) La actividad cognoscitiva se fundamenta en el aspecto por el cual el «yo» es determinado por el «no yo»; 2) en cambio, la actividad práctica está fundamentada en el aspecto por el cual el «yo» determina el «no yo». Y como ambos momentos se dan en el ámbito del «yo» infinito, tiene lugar por consiguiente una dinámica que en esos dos casos, y de manera diferente, se manifiesta a través de una superación y un dominio progresivos del límite.

1.3.4. La explicación idealista de la actividad cognoscitiva

Por regla general, en la experiencia y en el conocimiento consideramos que nos encontramos ante objetos distintos a nosotros y que actúan sobre nosotros. ¿Cómo se explica el hecho de que el sujeto considere al objeto como algo distinto de sí mismo, hasta el punto de sentirse afectado por obra suya? Fichte trata de resolver el problema replanteando la figura teórica de la imaginación productiva de Kant y transformándola de una manera ingeniosa. En Kant la imaginación productiva determinaba a priori la forma pura del tiempo, suministrando los esquemas a las categorías. En Fichte la imaginación productiva se convierte en creadora inconsciente de los objetos.

Por lo tanto la imaginación productiva consiste en la actividad infinita del «yo» que, delimitándose de manera continua, produce aquello que constituye la materia de nuestro conocer. Precisamente porque se trata de una producción inconsciente, lo producido se nos aparece como diferente de nosotros. Sin embargo, lo que nos suministra la imaginación productiva es un material en bruto, por así decirlo, que la conciencia en sucesivas

etapas va recuperando a través de la sensación, la intuición sensible, el intelecto y el juicio.

Ahora bien, por las razones ya mencionadas, si nos colocamos en la perspectiva de la reflexión común, adquirimos «la sólida convicción de que las cosas poseen realidad fuera de nosotros» y que por lo tanto existen con independencia de nuestra intervención. Sin embargo, cuando reflexionamos con la razón filosófica sobre aquellas etapas del proceso cognoscitivo y sobre sus condiciones, entonces nos hacemos conscientes del hecho de que todo deriva del «yo», y así nos aproximamos cada vez más en nuestra autoconciencia a la pura autoconciencia. Es evidente que en todo este recorrido el «no yo» se revela como condición necesaria para que nazca la conciencia, que siempre es conciencia de algo distinto a sí misma, y que por lo tanto supone siempre una alteridad. Es evidente asimismo que la autoconciencia pura constituye un límite al que nos podemos acercar, pero que nunca podremos alcanzar, por razones estructurales (eliminar todo límite significaría eliminar la conciencia misma).

1.3.5. La explicación idealista de la actividad moral

Si en la actividad teórico-cognoscitiva es el objeto el que determina al sujeto, en la actividad práctico-moral el sujeto es el que determina y modifica el objeto. En el primer caso, el «no yo» actúa sobre el «yo» como objeto de conocimiento; en cambio, en el segundo caso es el «no yo» el que actúa sobre el «yo» como una especie de choque o esfuerzo (*Anstoss*) que suscita un contrachoque o contraesfuerzo. El objeto en el actuar práctico se presenta al hombre como un obstáculo que hay que superar. El «no yo» se convierte así en el instrumento mediante el cual el «yo» se realiza moralmente. En estas circunstancias, el «no yo» se convierte en momento necesario para la realización de la libertad del «yo». Ser libre significa hacerse libre, y hacerse libre significa alejar de modo incesante los límites que el «no yo» opone al «yo» empírico.

Al explicar la actividad cognoscitiva vimos que el «yo» pone al «no yo». En el contexto de la explicación de la actividad práctica estamos en condiciones de comprender no sólo el «qué» sino también el «porqué», es decir la razón por la que el «yo» pone al «no yo». El «yo» pone al «no yo» para poderse realizar como libertad. Tal libertad está destinada a seguir siendo de modo estructural una tarea ilimitada (el deber absoluto, o imperativo categórico, que mencionaba Kant). La infinitud del «yo» es un infinito poner un «no yo» para superarlo en el infinito. Como es obvio, la completa supresión del «no yo» sólo puede ser un concepto límite, y por ello la libertad continúa siendo estructuralmente una tarea infinita. La verdadera perfección constituye una tendencia infinita hacia la perfección como paulatina superación de la limitación. En esto se revela la esencia misma del principio absoluto.

Fichte considera que así demuestra de manera definitiva la superioridad de la razón práctica sobre la razón pura, cosa que Kant ya había intuido. Dios no es una substancia o una realidad subsistente por sí misma, sino el orden moral del mundo, el «deber ser» y por lo tanto es idea. La verdadera religión consiste en la acción moral. Lo finito (el hombre) es

momento necesario y estructural de Dios (de lo absoluto como idea que se realiza en lo infinito).

1.4. *La moral, el derecho y el Estado*

Los conceptos expresados en último término hallan su aplicación en las obras de Fichte dedicadas de modo explícito a temás éticos, jurídicos y políticos. Entre las muchas cosas interesantes que Fichte afirmó a este respecto, aquí debemos limitarnos a señalar las más esenciales. En primer lugar, Fichte soluciona con brillantez (por lo menos desde su punto de vista) el grave problema, que tanto había preocupado a Kant, acerca de la relación entre el mundo sensible o fenoménico y el mundo nouménico, sobre el cual versa nuestro actuar moral. Fichte sostiene que *la ley moral* constituye nuestro «estar en el mundo inteligible» (el vínculo estructural con lo inteligible), *la acción real* constituye nuestro «estar en el mundo sensible», y *la libertad* es el vínculo entre los dos mundos, en cuanto poder absoluto de determinar el mundo sensible según el mundo inteligible. El «no yo» actúa sobre el «yo» únicamente como una resistencia, que no sólo estimula a actuar al «yo», sino que implica que su ser ha sido puesto por el «yo». El «yo» es el auténtico principio de todo. Los problemas de los que había partido Fichte quedan así completamente resueltos, y se obtiene el principio al que se aspiraba, con el propósito de reducir el kantismo a una unidad. La siguiente página del *Sistema de la doctrina moral* resume de modo elocuente los resultados a que llegó Fichte y, si se ha comprendido lo que hemos expuesto con anterioridad, resulta muy clara e ilustrativa.

1. En el resultado de nuestra indagación tampoco hay que olvidar esto: la intuición intelectual, de la que partimos, no es posible sin una intuición sensible, y esta última no es posible sin un sentimiento. Se nos entendería de un modo por completo erróneo y se invertiría además el sentido y la intención principal de nuestro sistema, si se nos atribuyese la afirmación opuesta. Empero, la última (intuición) tampoco es posible sin la primera. No puedo ser para mí sin ser algo, y esto sólo lo soy en el mundo sensible. Pero tampoco puedo ser para mí sin ser yo, y éste (yo) únicamente lo soy en el mundo inteligible, que se desvela ante mis ojos a través de la intuición intelectual. El punto de unión entre ambos mundos se encuentra en esto: sólo en virtud de una actividad absoluta espontánea, como consecuencia de un concepto, son para mí aquello que yo soy en el primer mundo. Nuestra existencia en el mundo inteligible es la ley moral, y nuestra existencia en el mundo sensible es la acción real: el punto de unión entre los dos mundos es la libertad, que es el poder absoluto de determinar la segunda a través de la primera.

2. Hay que poner el «yo» como algo real, que sólo se opone al «no yo». Sin embargo, para el mismo «yo» sólo existe un «no yo» a condición de que el «yo» actúe y sienta una resistencia en este actuar suyo; tal resistencia, empero, ha de ser superable, porque en caso contrario el «yo» no actuaría. Únicamente a través de la resistencia su actividad se convierte en algo sensible, que dura cierto tiempo, porque sin esto caería fuera del tiempo, lo cual no podemos ni siquiera pensar.

3. Por consiguiente: si no hay ninguna causalidad sobre un «no yo», no hay ningún «yo». Tal causalidad no le es accidental, sino que le pertenece esencialmente, como todo en el «yo» [...].

4. Sólo mediante una representación de la cosa, como aquella que acabamos de formular ahora, se mantiene como algo esencial el carácter absoluto del «yo». Nuestra conciencia procede de la conciencia inmediata de nuestra actividad, y sólo mediante ésta nos encontramos en situación de pasividad. No es el «no yo» el que actúa sobre el «yo», como se acostumbra a considerar, sino al contrario. No es el «no yo» el que penetra en el «yo», sino el «yo» el que desemboca en el «no yo», para expresarnos que la intuición sensible exige esta

relación. En términos trascendentales, esto se expresaría así: nos encontramos limitados de forma originaria, no ya por el hecho de que nuestra limitación se vea restringida -porque en tal caso, si suprimiésemos nuestra realidad, quedaría suprimida al *mismo* tiempo la conciencia de ésta- sino por el hecho de que ensanchamos nuestras fronteras y en la medida en que las ensanchamos. [...]

5. Además, para poder salir de sí mismo, hay que poner el «yo» como algo capaz de superar el obstáculo. De este modo se afirma una vez más, pero con un significado aún más elevado, la primacía de la razón, en cuanto práctica. Todo proviene del actuar y del actuar del «yo». El «yo» es el primer principio de todo movimiento, de toda vida, de toda acción, de todo acontecimiento. Si el «no yo» actúa sobre nosotros, esto no sucede en nuestro terreno sino en el suyo; actúa mediante la resistencia, que no existiría si antes no hubiésemos actuado nosotros sobre él. No es que él haga sentir su acción sobre nosotros, sino nosotros sobre él.

Como es evidente en este contexto, en el que todo se confía a la actividad moral, el peor de los males (el vicio supremo) es la inactividad o la inercia, de la que proceden los demás vicios, como por ejemplo la vileza o la falsedad. La inactividad (la pereza) hace que el hombre quede en el plano de cosa, de naturaleza, de «no yo», y por lo tanto en cierto sentido constituye una negación de la esencia y del destino del hombre mismo. El hombre realiza en plenitud su deber moral cuando entra en relación con los demás hombres. Para convertirse en plenamente hombre, cada individuo necesita de los demás hombres. La necesidad de que existan otros hombres (la deducción de la multiplicidad de «yos» empíricos) se basa, según Fichte, en la consideración de que el hombre tiene el deber de ser plenamente hombre, y esto sólo se realiza si existen otros hombres. La multiplicidad de seres humanos implica el surgimiento de una multiplicidad de ideales, y por consiguiente un conflicto entre los defensores de ideales diferentes. Fichte piensa que en este conflicto siempre vence el mejor, aunque en apariencia quede derrotado. Sin embargo, esta noción tan atrayente se ve condicionada por la visión de conjunto de la que surge, la cual implica que -al ser el orden moral del mundo el mismo Dios- siempre prevalecerá aquel que sea el mejor desde el punto de vista moral. El docto posee una misión peculiar entre los hombres. No sólo debe esforzarse por hacer avanzar el saber, sino por ser mejor moralmente y, en este sentido, con su actividad y con su ejemplo debe promover el avance de la humanidad.

La multiplicidad de hombres también implica el surgimiento del derecho y del Estado. En la medida en que el hombre no está solo, sino que forma parte de una comunidad, es un ser libre junto a otros seres libres también, y en consecuencia debe limitar su propia libertad a través del reconocimiento de la libertad de los otros. De manera más específica, cada hombre debe limitar su propia libertad de modo que todos y cada uno puedan ejercer igualmente la libertad que les es propia. Así nace el derecho. El derecho fundamental es el que todos poseen a la libertad (a aquella libertad que es posible de manera simultánea y concreta, en el contexto de una sociedad compuesta por hombres libres). Un segundo derecho muy importante es el derecho a la propiedad. A este respecto, Fichte pone de manifiesto ideas modernas e interesantes. Todos tienen derecho a vivir de su propio trabajo. El Estado -que nació gracias a un contrato social, y por lo tanto a un consenso en las voluntades de los individuos- debe garantizar al incapaz la posibilidad de subsistir, al que es

capaz la posibilidad de trabajar, y también debe impedir que las personas puedan vivir sin trabajar. El Estado, tal como lo concibe nuestro filósofo, garantiza a todos un trabajo e impide que haya pobres o parásitos. En su obra *El Estado comercial cerrado* Fichte sostiene que el Estado, con objeto de alcanzar las metas antes citadas, puede acabar en caso necesario con el comercio exterior, o regularlo de forma monopolista en su propio beneficio.

Con estas posiciones socializantes se halla estrechamente vinculado el ideal cosmopolita que Fichte defendió durante cierto tiempo, inspirándose en los ideales suscitados por la revolución francesa. No obstante, los acontecimientos históricos a los que asistió durante la última etapa de su vida le convencieron de que el impulso hacia el progreso de la humanidad no podía provenir del pueblo francés –bajo la conducción de Napoleón, que actuaba como un déspota y conculcaba la libertad– sino del pueblo alemán, derrotado militarmente y oprimido y dividido desde el punto de vista político.

El pueblo alemán reunificado, y únicamente el pueblo alemán, estaría en condiciones de cumplir esta misión. Los *Discursos a la nación alemana* concluyen de este modo: «¿Conocemos acaso un pueblo que se asemeje al nuestro, progenitor de la civilización moderna y que nos dé las mismas garantías? Creo que todo aquel que no se ilusione con quimeras y que piense con reflexión y discernimiento, tendrá que responder con un no a dicha pregunta. No existe otra alternativa: si perecéis, toda la humanidad perecerá y nunca volverá a resurgir.» Resulta innecesario recordar las funestas instrumentalizaciones políticas a las que estas palabras dieron origen. Sin embargo, en su contexto originario estas palabras poseían un significado distinto, aquel significado que toda nación que resurja se ve llevada a atribuirse a sí misma. Tal es el significado, por ejemplo del *Primado moral y civil de los italianos* de Vincenzo Gioberti. De todos modos lo cierto es que la obra de Fichte ofreció una amplia base a la ideología del pangermanismo.

1.5. *La segunda fase del pensamiento de Fichte (1800-1814)*

La producción filosófica de Fichte posterior a la polémica del ateísmo –es decir, la que aparece después de instalarse en Berlín (1800)– manifiesta evidentes cambios de orientación, cuyo alcance y relevancia son muy notables, hasta el punto de que algunos especialistas llegan a hablar de dos filosofías en Fichte. En cambio nuestro filósofo defendió la unidad de su propio pensamiento. La verdad quizá consistía en lo siguiente. Fichte sostuvo siempre (y probablemente con una absoluta buena fe) que en sus libros decía las mismas cosas que Kant, pero expresándolas de un modo diferente. Sucedió, sin embargo, que al ser expresadas de un modo diferente, las cosas dichas por Kant se transformaron en algo diferente. Lo mismo puede afirmarse de la segunda filosofía de Fichte con respecto a la primera. Al tratar de decir de un modo nuevo las cosas que había dicho entre 1793 y 1799, los escritos redactados a partir de 1800 acaban por decir cosas nuevas.

Las novedades discurren en dos direcciones básicas: 1) hacia una pau-

latina profundización en sentido metafísico del idealismo, y 2) en un sentido místico-religioso muy acentuado.

1) En el *Sistema de la moral*, de 1798, Fichte ya había escrito: «El saber y el ser no se encuentran escindidos fuera de la conciencia y con independencia de ésta, sino que se escinden en la conciencia únicamente, porque dicha escisión es la condición de posibilidad de toda conciencia; sólo a través de esta escisión surgen tanto el uno como el otro. No existe ningún ser si no es a través de la conciencia, y fuera de ésta no hay ningún saber que sea un término meramente subjetivo y en movimiento hacia su ser. Por el mero hecho de poder llamarme "yo" a mí mismo, me veo obligado a escindir: y por otra parte, la escisión sólo se produce porque digo "yo" y mientras lo digo. La unidad que se escinde –que se halla en la base de toda conciencia, y como consecuencia de la cual lo subjetivo y lo objetivo son puestos de inmediato en la conciencia como una unidad– es de manera absoluta = X, y en su sencillez, no puede de ningún modo llegar a la conciencia.» En cambio, el segundo Fichte se halla empeñado en aprehender en la medida de lo posible esta incógnita X, garantizándole una dimensión ontológica que llegue a convertirla en Dios por encima del «yo», un Absoluto que es mucho más que el orden moral del mundo.

Esta tendencia ya se aprecia con claridad en la exposición de la *Doctrina de la ciencia* de 1801. En una carta Fichte la resume en estos términos: «Mi nueva *Exposición*... mostrará que en la base hay que colocar a lo Absoluto (al cual, precisamente porque es absoluto, no se puede agregar ningún atributo, ni el de saber ni el de ser, y ni siquiera el de la indiferencia con respecto a saber y a ser), que este Absoluto se manifiesta en sí mismo como razón, se cuantifica, se divide en saber y en ser; sólo en esta forma llega a una identidad entre saber y ser que se diversifica hasta el infinito.» Vuelve así la sombra de Spinoza, de la que Fichte quiere huir en estos términos: «Sólo así se puede defender el "Uno y Todo", pero no como Spinoza, donde se pierde el "Uno" cuando se llega al "Todo", y el "Todo" cuando se tiene el "Uno". Sólo la razón posee lo infinito, porque nunca puede aferrar lo absoluto; y únicamente lo Absoluto, que nunca entra en la razón si no es *formaliter*, es la Unidad, aquella Unidad que sólo es cualitativa y nunca es cuantitativa.» De este modo, el saber absoluto... no es lo Absoluto... Lo Absoluto no es el saber, ni el ser, ni la identidad, ni la indiferencia ante ambos, sino que es absolutamente lo Absoluto, pura y simplemente.»

En la redacción de 1804 de la *Doctrina de la ciencia* Fichte –además del concepto de Unidad– emplea también el concepto neoplatónico de «luz», la cual irradiándose se escinde en ser y pensamiento. Aquí Fichte no distingue únicamente entre lo Absoluto y el saber conceptual, sino que sostiene que este último se pone para ser superado por la evidencia que es propia de la luz de la Unidad divina. En las últimas versiones de la obra se concibe a Dios como ser uno e inmutable, mientras que el saber se convierte en imagen o esquema de Dios, «el ser de Dios fuera del propio ser», lo divino que se refleja en la conciencia, sobre todo en el deber ser y en la voluntad moral.

2) En las exposiciones exotéricas –es decir populares– de su pensamiento correspondiente a este período, se manifiesta un orden análogo de pensamientos. En la *Misión del hombre* Fichte da a la fe una extraordina-

ria relevancia, hasta el punto de que en algunas páginas uno casi tiene la sensación de estar leyendo a Jacobi. En lo que concierne a los fundamentos, Fichte ya no habla de «yo» sino de «vida», «voluntad eterna» y «razón eterna»: «Sólo la razón existe; la infinita, en sí misma, y la finita, en ésta y mediante ésta. Ella es la única que crea un mundo en nuestros ánimos, o por lo menos crea aquello de lo cual lo desarrollamos y aquello a través de lo cual lo desarrollamos: la llamada del deber; y crea además sentimientos coincidentes, intuición y leyes del pensamiento. Mediante su luz captamos su luz y todo lo que se nos muestra con esta luz. Ella realiza este mundo en nuestros ánimos y penetra en él, en la medida en que penetra en nuestros ánimos con la llamada al deber, apenas otro ser libre modifica alguna cosa de él. Ella mantiene en nuestros ánimos ese mundo y, de este modo, nuestra existencia finita, la única de la que somos capaces, en la medida en que hace surgir continuamente otros estados de nuestros estados. Después de habernos probado, de habernos probado hasta la saciedad para la que será nuestra próxima misión, siguiendo su objetivo supremo, y después que nos hayamos preparado para dicha misión, destruirá nuestra existencia mediante lo que llamamos muerte y nos introducirá en una nueva misión que será producto de nuestro actuar conforme al deber en la presente existencia. Toda nuestra vida es su vida. Estamos en sus manos y allí permanecemos, y nadie puede arrancarnos de allí. Somos eternos porque ella es eterna.» En esta obra Fichte llega a afirmar que «sólo una mirada religiosa penetra el signo de la verdadera belleza».

El talante religioso de la última fase del pensamiento de Fichte halla su expresión más típica en la *Introducción a la vida beata* de 1806, en la cual el idealismo se impregna de los matices propios del panteísmo metafísico: «No existe absolutamente ningún ser y ninguna vida fuera de la vida inmediata divina. Este ser se oculta y se obscurece de diversas maneras en la conciencia, basándose en leyes propias, indestructibles y fundadas sobre la esencia de esta misma conciencia: sin embargo, libre de estas envolturas y modificado únicamente por la forma de lo infinito, reaparece en la vida y en las acciones del hombre que tiene devoción a Dios. En estas acciones el que actúa no es el hombre, sino Dios mismo en su ser íntimo y originario y en su esencia, que actúa en el hombre y lleva a cabo su obra a través de éste.»

Según Fichte, ésta sería la doctrina del *Evangelio según Juan,* que corregiría aquel «error esencial y fundamental de toda falsa metafísica y doctrina de la religión», que es la teoría de la creación de la nada, «principio originario del judaísmo y del paganismo». «La suposición de una creación, especialmente en lo que se refiere a una doctrina religiosa, es el primer paso hacia el error: la negación de tal creación, si hubiese sido supuesta por una doctrina religiosa anterior, es el primer criterio de verdad de dicha doctrina religiosa. El cristianismo –y en especial Juan, profundo conocedor de las cosas de las que ahora estamos hablando– se halló en este último caso.» De este modo Fichte reinterpreta de acuerdo con sus propios esquemas los conceptos del Verbo divino y del amor. La misma ciencia se convierte en una especie de unión mística con lo Absoluto.

1.6. *Conclusiones: Fichte y los románticos*

La última etapa especulativa de Fichte tuvo escaso eco. No podía repetirse el éxito de la *Doctrina de la ciencia* de 1794, porque en esta obra los románticos leyeron muchas de sus aspiraciones, que allí se hallaban más sugeridas que formuladas y proclamadas explícitamente. Vieron en la obra de Fichte no sólo lo que se decía de modo efectivo, sino también lo que aparecía entre líneas, atribuyéndosele significados muy diversos.

Los románticos encontraron allí, por ejemplo, el concepto de infinito y de la incesante tendencia a lo infinito; la reducción del «no yo» a una proyección (o creación) del «yo» y, por lo tanto, al predominio del sujeto: la proclamación de la libertad como significado último del hombre y de las cosas; la concepción de lo divino como algo que actúa en el actuar humano. El mismo concepto romántico de «ironía» como autoproducción y autosuperación continuadas procede de la dialéctica fichteana, al menos en lo que respecta a su formulación y su definición teóricas.

Para entender a Fichte como hombre es necesario seguir toda su parábola evolutiva, y para entender el desarrollo de sus ideas durante este período hay que concentrarse sobre todo en la *Doctrina de la ciencia* de 1794 y en las ideas que están en su base. Por lo demás, la clave ética que aparece en esta obra y en las que se hallan estrechamente vinculadas con ella siguió siendo una constante en el pensamiento de Fichte, el mínimo común denominador de toda su obra. El idealismo fichteano es un idealismo ético o moral, no sólo porque la ley moral y la libertad son la clave del sistema, sino también porque explican la elección que efectúa cada individuo con respecto a las cosas y a la filosofía misma: el que es libre elige el idealismo, mientras que el que no se halla espiritualmente libre elegirá el dogmatismo objetivista (la filosofía que concede a las cosas una preeminencia sobre el sujeto). Este texto, muy famoso, constituye el núcleo de su mensaje y refleja el pensamiento de Fichte en su conjunto:

> La elección de una filosofía depende de aquello que se es como hombre, porque un sistema filosófico no es un objeto inerte, que se puede tomar o dejar a capricho, sino que está animado por el espíritu del hombre que lo posee. Un carácter débil por naturaleza, o debilitado y aherrojado por las frivolidades, el lujo refinado y la servidumbre espiritual, jamás podrá elevarse hasta el idealismo [...]. Para ser filósofo [idealista] hay que haber nacido como tal, haberse educado como tal y continuar educándose como tal: no existe un arte humano que sirva para transformar a alguien en filósofo. Debido a ello, esta ciencia espera obtener pocos prosélitos entre los hombres ya hechos: si le es dado abrigar alguna esperanza, la deposita en la juventud, cuya energía congénita aún no se haya visto destruida por la flojedad de nuestros tiempos.

2. Schelling y las tribulaciones románticas del idealismo

2.1. *La vida, el desarrollo del pensamiento y las obras de Schelling*

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació en Leonberg (Württemberg) en 1775, hijo de un pastor protestante que le educó en los estudios clásicos y bíblicos. En 1790, cuando apenas tenía quince años, se matriculó en el seminario teológico de Tubinga, donde trabó amistad con el poeta Hölderlin y con Hegel. Este último, aunque era cinco años mayor que Schel-

ling, recibió de él un influjo decisivo. Entre 1796 y 1798 Schelling estudió matemáticas y ciencias naturales en Leipzig y Dresde. Luego se trasladó a Jena, donde a los 23 años trabajó en la docencia universitaria como adjunto de Fichte. En 1799, a los 24 años de edad, fue nombrado sucesor de Fichte, quien tuvo que dedicarse a continuación a las complicaciones provocadas por la polémica sobre el ateísmo.

«Un astro llega a su ocaso y otro se levanta», afirmó Goethe con motivo de la dimisión de Fichte y su sucesión por Schelling. En efecto, al año siguiente (1800) aparecía el *Sistema del idealismo trascendental*, destinado a conceder a nuestro filósofo una gran fama y a imponerlo como punto de referencia, a pesar de su juventud, a todos los románticos. Durante estos años tuvo relaciones con el círculo de los románticos encabezado por F. Schlegel y sobre todo con Carolina Schlegel, con la que contrajo matrimonio más tarde (cf. anteriormente, p. 37). En 1803 Schelling comenzó a dar clase en la universidad de Würzburg. En 1806 fue llamado a la Academia de Ciencia de Munich. Finalmente, en 1841 fue llamado por el rey de Prusia Federico Guillermo IV a la universidad de Berlín, donde tuvo entre sus oyentes a personajes que más adelante se convertirían en ilustres, por ejemplo, Kierkegaard. Sin embargo, su éxito duró muy poco. En 1847 tuvo que interrumpir sus cursos, y en 1854 murió casi olvidado en Suiza.

La evolución del pensamiento de Schelling resulta bastante compleja. Los expertos se han esforzado mucho en tratar de determinar las distintas fases de dicha evolución, con resultados diversos. La división más adecuada es aquella que considera seis períodos diferentes:

1) los comienzos fichteanos (1795-1796);
2) el período de la filosofía de la naturaleza (1797-1799);
3) el momento del idealismo trascendental (1800);
4) la fase de la filosofía de la identidad (1801-1804);
5) la fase teosófica y de la filosofía de la libertad (1804-1811);
6) la fase de la filosofía positiva y de la filosofía de la religión (a partir de 1815).

Sería innecesario señalar que esta división no hay que entenderla de un modo rígido y que las determinaciones cronológicas sólo poseen un carácter indicativo. La gran cantidad de escritos de Schelling –muchos de ellos publicados con carácter póstumo– también ha dado origen a una serie de complicados problemas. Prescindiendo de sus dos primeros trabajos, dedicados a la exégesis bíblica y a la interpretación de los mitos antiguos, redactados en 1792 y 1793, cuando Schelling tenía 17 y 18 años, sus diversas obras pueden ordenarse siguiendo las distintas fases antes enumeradas. Éstas son las más significativas:

1) *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794), *Sobre el «yo» como principio de la filosofía* (1795), *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y sobre el criticismo* (1795).

2) *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sobre el alma del mundo* (1798), *Primer bosquejo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799).

3) *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

4) *Exposición de mi sistema* (1801), *Bruno o el principio natural y divino de las cosas* (1802), *Filosofía del arte* (1802-1803), *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803).

5) *Filosofía y religión* (1804), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* (1809), *Cursos de Stuttgart* (1810).

6) *Introducción a la filosofía de la mitología, Filosofía de la mitología, Filosofía de la revelación*, que son básicamente los cursos dictados en Berlín y publicados con carácter póstumo.

2.2. *Los comienzos fichteanos del pensamiento de Schelling y los nuevos fermentos (1795-1796)*

La primera etapa del pensamiento de Schelling aún suscita problemas vinculados con los debates provocados por las dificultades y las aporías inherentes a la «cosa en sí» kantiana, que por otra parte este autor considera como básicamente solucionadas y superadas por la filosofía de Fichte. Se comprende así que la primera (y muy precoz) producción de Schelling (entre los 19 y 20 años de edad) constituya en esencia un intento de apoderarse del idealismo fichteano y replantear sus temas de fondo. Los llamados kantianos, según Schelling, han errado el camino, porque la doctrina de Fichte es en realidad –tal como lo afirma su autor– la verdadera doctrina kantiana, desarrollada de un modo coherente y consciente, y sus conclusiones indican una etapa decisiva: hay que buscar en la esfera del sujeto lo que antes se había buscado en la esfera del mundo externo y del objeto.

Sin embargo, aunque estos conceptos se expresen con terminología y con enfoque fichteanos, ya están asomando nuevas exigencias, que permiten presentir cuál es la dirección en que avanzará Schelling. En primer lugar, es evidente que Schelling acomete con un designio marcadamente metafísico la lectura de la *Doctrina de la ciencia*. Más tarde el propio Fichte, impulsado en gran medida por Schelling, seguirá este camino, como antes hemos señalado. Por consiguiente, el «yo» puro es presentado como Absoluto, cuya unidad no es la unidad numérica propia de los individuos, sino la propia del «Uno-Todo» inmutable. El «yo» no es conciencia, ni pensamiento, ni persona, porque tanto la conciencia como la persona son momentos sucesivos y deducidos. De manera análoga, Schelling concede una gran relevancia a la intuición intelectual (que Fichte ya había reivindicado para el «yo»), así como a la libertad. En efecto, partiendo del «yo» dibuja con gran nitidez la deducción del mundo.

También hay que señalar que la presencia de Spinoza –considerado en cierto modo como el adversario por excelencia– acentúa todavía más el carácter metafísico del pensamiento de Schelling. Spinoza se convierte en campeón del dogmatismo, al haber absolutizado el objeto (el «no yo») y al haber tratado de garantizar la paz del espíritu a cambio de abandonar el sujeto (empírico) al objeto absoluto. Fichte, por el contrario, no pone el objeto absoluto sino al sujeto absoluto, y relaciona el sujeto empírico con el sujeto absoluto mediante la intuición intelectual, que revela precisamente la tangencialidad del yo empírico con el Yo absoluto.

En estos escritos de juventud ya se ven a contraluz, además de las implicaciones metafísicas del «yo» entendido como Absoluto, las nuevas exigencias que caracterizan los posteriores intereses de Schelling. En particular, Schelling tratará de *a*) satisfacer mejor las dificultades planteadas

por el objetivismo de Spinoza y reequilibrar el subjetivismo absoluto de Fichte, que corre el peligro de caer en la unilateralidad opuesta a la de Spinoza, y *b*) llenar la evidente laguna del sistema fichteano, que había reducido toda la naturaleza al simple «no yo», haciéndole perder toda identidad específica y llegando casi a anularla. A partir de 1797 Schelling se dedicó a revalorar la naturaleza y a llenar las lagunas del sistema de Fichte. Al hacer esto, sin embargo, ponía en crisis la *Doctrina de la ciencia* y allanaba el camino a una formulación y a una perspectiva distinta del idealismo.

2.3. *La filosofía de la naturaleza de Schelling (1797-1799)*

¿Qué es entonces la naturaleza, si no es un «puro yo»? Schelling considera que el problema se puede solucionar suponiendo la existencia de una unidad entre lo ideal y lo real, entre espíritu y naturaleza: «El sistema de la naturaleza –escribe– es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu.»

Esto implica que hay que aplicar a la naturaleza el mismo modelo de explicación que Fichte había aplicado con éxito a la vida del espíritu. Para Schelling, en definitiva, los mismos principios que explican el espíritu pueden y deben explicar también la naturaleza. En tales circunstancias, aquello que explica la naturaleza es la misma inteligencia que explica el «yo». Hay que transferir a la naturaleza aquella actividad pura que Fichte descubrió como esencia del «yo». Schelling de este modo llega a la conclusión de que la naturaleza es producida por una inteligencia inconsciente, que actúa en su interior y que se va desarrollando gradualmente de forma teológica, mediante sucesivos grados que muestran un finalismo intrínseco y estructural.

El gran principio que Schelling afirma en su filosofía de la naturaleza es el siguiente: «La naturaleza debe ser el espíritu visible, y el espíritu, la naturaleza invisible. Aquí, por lo tanto, en la unidad absoluta del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros, hay que resolver el problema referente a cómo se hace posible una naturaleza fuera de nosotros.» La naturaleza no es más que «una inteligencia solidificada en un ser», «sensaciones extinguidas en un no ser», «arte creadora de ideas que transforma en cuerpos».

Nicolai Hartmann resumió a la perfección el concepto básico de la filosofía de la naturaleza de Schelling, en los términos siguientes: «En la naturaleza existe una organización general: la organización no es pensable sin una fuerza que la produzca. A su vez dicha fuerza necesita un principio organizativo, que no puede ser un ciego principio real, sino que debe haber producido, actuando de modo finalista, la finalidad dirigida hacia un fin que se contiene en sus creaciones. Sólo puede consistir en un principio espiritual, un espíritu fuera de nuestro espíritu, que sea capaz de esto. Puesto que no nos es lícito admitir una conciencia fuera del "yo", el espíritu que obra en la naturaleza debe ser un espíritu inconsciente. Aquí aparecen al mismo tiempo el punto de contacto con Fichte y la diferencia con éste. La *Doctrina de la ciencia* afirmaba que la naturaleza surgía de un modo puramente idealista de la imaginación productiva del "yo", de una fuerza que obra de manera irreflexiva, y por lo tanto carente de concien-

cia. Schelling reafirma este obrar carente de conciencia, pero lo transfiere a la realidad objetiva, ya que el principio que actúa allí espiritualmente no es en su opinión el "yo", sino que está fuera de éste. Se trata de un principio de lo real que es algo externo a la conciencia, y en esa medida la filosofía de la naturaleza de Schelling, en comparación con la *Doctrina de la ciencia*, es absolutamente realista; sin embargo, se trata de un principio espiritual, y por lo tanto de un principio ideal. Es ideal y real al mismo tiempo, y el punto de vista basado en él puede calificarse con cierta justificación real-idealismo.»

Si espíritu y naturaleza proceden de un mismo principio, en la naturaleza debe hallarse aquella misma fuerza que se expande, y el límite que se le contrapone, que hallamos en el «yo» fichteano. La contraposición del límite, empero, sólo detiene momentáneamente la fuerza expansiva, que muy pronto reemprende su curso, para detenerse luego ante un límite posterior, y así sucesivamente.

Ahora bien, a cada fase constituida por un encuentro entre la fuerza expansiva y la fuerza limitadora le corresponde la producción de un grado y de un plano de la naturaleza, que poco a poco se presenta como más rico y jerárquicamente más elevado. El primer encuentro entre fuerza positiva expansiva y fuerza negativa y limitadora da lugar a la materia (que es un producto dinámico de las fuerzas mencionadas). La recuperación de la expansión por parte de la infinita fuerza positiva y el encuentro posterior con la fuerza negativa y limitadora da lugar a lo que se nos aparece como mecanicismo universal y como proceso dinámico general. Schelling, aprovechando con habilidad los descubrimientos de la ciencia de su tiempo (que había estudiado con atención), muestra aquí la dinámica manifestación de las fuerzas y de su polaridad y su oposición a través del magnetismo, la electricidad y la reactividad química. Un idéntico esquema de razonamiento sirve para explicar el grado más elevado de la naturaleza, el orgánico. A este respecto, Schelling recuerda los principios de la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción, que habían adquirido un gran auge entre los científicos de la época, y a los que hace corresponder de modo analógico el magnetismo, la electricidad y la reactividad química respectivamente, en un plano más elevado, pero de acuerdo con la misma dinámica.

En conclusión: la naturaleza está constituida por una sola e idéntica fuerza (inteligencia inconsciente), que se despliega del modo antes indicado, manifestándose de modo paulatino en planos y grados cada vez más altos, hasta llegar al hombre, en el que se suscita la conciencia y la inteligencia adquiere su autoconocimiento. De esta manera se vuelven evidentes ciertas afirmaciones de Schelling muy conocidas por todos: «El mismo principio une la naturaleza inorgánica y la orgánica», cada cosa que hay en la naturaleza es como un eslabón «en la cadena de la vida, que vuelve sobre sí misma y en la que cada momento es necesario para el todo»; lo que en la naturaleza aparece como no vivo sólo es «vida que duerme»; la vida es «la respiración del universo»; «la materia es espíritu solidificado». En el *Idealismo trascendental*, Schelling volverá a plantear estas ideas, resumiéndolas en estos términos:



F.W. Schelling (1775-1854): sometió el idealismo a una compleja reelaboración, para conce derle el lugar adecuado a la naturaleza, entendida como espíritu visible y como momento d lo Absoluto. Su pensamiento evolucionó sin pausa, hasta llegar a una filosofía positiv basada en la religión y en la revelación, y no en la pura razón

Una perfecta teoría de la naturaleza sería aquella por la cual la naturaleza se resuelve en una inteligencia. Los productos muertos e inconscientes de la naturaleza sólo son conatos frustrados de la naturaleza que pretendía reflexionar sobre sí misma; la llamada naturaleza muerta es sobre todo una inteligencia inmadura; por eso, en sus fenómenos ya se trasluce su carácter inteligente, si bien aún en estado inconsciente. La naturaleza logra su finalidad más alta –la de convertirse enteramente en objeto para sí misma– a través de la última y más elevada reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, más en general, aquello que llamamos razón: de este modo, por vez primera se da un retorno completo de la naturaleza a sí misma, y se hace evidente que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que en nosotros se reconoce como principio inteligente y consciente.

Se comprende entonces que Schelling haya concedido un nuevo auge al antiguo concepto de «alma del mundo», como «hipótesis que explica el organismo universal». Esta antiquísima figura teórica (que se hizo muy famosa a partir de Platón), en opinión de Schelling no es más que la inteligencia inconsciente que produce y rige la naturaleza, y que sólo al nacer el hombre se abre a la conciencia. Finalmente el hombre, que considerado en la infinitud del cosmos se presenta físicamente como algo pequeñísimo, resulta por lo contrario ser el fin último de la naturaleza, porque en él se vuelve a despertar el espíritu, que en todos los demás escalones de la naturaleza permanece como adormilado.

2.4. *Idealismo trascendental e idealismo estético (1800)*

Una vez establecido que la naturaleza no es más que la historia de la inteligencia inconsciente, que a través de sucesivos grados de objetivación acaba por llegar en el hombre a la conciencia, Schelling experimentó la necesidad de volver a examinar la filosofía de la conciencia, replanteando sus estructuras de acuerdo con las nuevas nociones, en un nuevo análisis a fondo de la *Doctrina de la ciencia* fichteana. En efecto, después de haber examinado cómo llega la naturaleza a la inteligencia, era preciso examinar cómo llega la inteligencia a la naturaleza. Al hacerlo, dejando atrás todo lo que ya se había dicho desde Kant hasta Fichte con respecto a la filosofía del espíritu, Schelling concibió y escribió de un solo impulso una obra maestra, *El sistema del idealismo trascendental,* que salió de su pluma casi sin necesidad de ningún retoque. Schelling señala a la filosofía trascendental el siguiente programa:

La tarea de la filosofía de la naturaleza, tal como hemos indicado, consiste en poner en primer lugar lo objetivo y extraer de éste lo subjetivo. Ahora bien, si existe una filosofía trascendental, lo único que puede hacer es seguir el camino opuesto: a partir de lo subjetivo como lo primero y absoluto, y hacer que de éste derive lo objetivo. De esta manera se distingue entre filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, según las dos posibles direcciones de la filosofía; y si toda filosofía debe conseguir que la naturaleza se convierta en inteligencia, o la inteligencia se convierta en naturaleza, de ello se sigue que la filosofía trascendental a la que le corresponde esta última tarea es la otra ciencia necesaria y fundamental para la filosofía.

En la construcción del idealismo trascendental, al igual que en la filosofía de la naturaleza, Schelling pone el acento sobre la polaridad de fuerzas, siguiendo el principio que había establecido Fichte, convenientemente adaptado. Ésta es una afirmación muy elocuente de nuestro filóso-

fo: «Descartes decía, en cuanto físico: dadme materia y movimiento, y construiré el universo.

El filósofo trascendental dice: dadme una naturaleza con actividades contrapuestas, una de las cuales se abra hacia lo infinito, y la otra se esfuerce por intuir en sí misma esta infinitud, y yo haré nacer la inteligencia junto con el sistema completo de sus representaciones. Todas las demás ciencias presuponen la inteligencia como algo ya formado; el filósofo la contempla en su devenir y hace que casi nazca ante sus ojos.»

Schelling adopta el siguiente esquema de razonamiento. El «yo» es actividad originaria que se pone a sí misma hasta el infinito, una actividad productiva que se convierte en objeto para sí misma (y por lo tanto es intuición intelectual autocreadora). Sin embargo, la pura producción infinita que es característica del «yo», para no limitarse a ser únicamente productora y convertirse también en productor, «debe poner límites a su propio producir» y por lo tanto «oponer algo a sí misma». La actividad del «yo», empero, en cuanto actividad infinita, pone el límite y luego lo supera, dirigiéndose gradualmente hacia un grado cada vez más avanzado, como Fichte había afirmado ya.

Schelling denomina «actividad real» (en cuanto productora) aquella actividad que produce hasta el infinito, y llama «actividad ideal» a la que toma conciencia al encontrarse con el límite. Ambas actividades se presuponen recíprocamente, y «de este mutuo presuponerse de las dos actividades [...] tendrá que proceder todo el mecanismo del "yo"». De este modo se ensanchan los horizontes de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, y en sentido estricto el idealismo subjetivo se convierte en un ideal-realismo, como afirma Schelling en este relevante texto:

Al igual que las dos actividades se presuponen recíprocamente, lo mismo sucede con el idealismo y el realismo. Si reflexiono únicamente sobre la actividad ideal, nace para mí el idealismo, o la afirmación según la cual el límite ha sido puesto sólo por el «yo». Si reflexiono únicamente sobre la actividad real, nace para mí el realismo, o la afirmación según la cual el límite es independiente del «yo». Si reflexiono sobre las dos al mismo tiempo, nace para mí algo intermedio entre ambas, que se puede llamar «ideal-realismo», o lo que hasta ahora hemos designado con el nombre de «idealismo trascendental». En la filosofía teórica se explica la idealidad del límite (o cómo es posible que la limitación, que originariamente sólo existe para el actuar libre, se convierta en limitación para el saber); la filosofía práctica debe explicar la realidad del límite (o cómo la limitación, que en su origen es puramente subjetiva, se convierte en objetiva). Por eso, la filosofía teórica es idealismo, y la práctica, realismo; sólo entre las dos se constituye el sistema completo del idealismo trascendental. La filosofía teórica y la práctica se presuponen recíprocamente, al igual que el idealismo y el realismo; y el «yo» mismo es originariamente uno y ligado a aquello que nosotros debemos separar en beneficio del sistema que procedemos a construir.

Cabe advertir que, de esta manera, Schelling acaba poniendo la filosofía trascendental como tercer momento, más allá de la filosofía teórica y la filosofía práctica, y justamente como síntesis de éstas. Apela con gran claridad a una actividad unitaria que se encuentre en la base de los dos momentos del sistema. Mediante el siguiente razonamiento de Schelling se entenderá mejor aún la nueva perspectiva que se bosqueja. En la filosofía teórica los objetos se nos aparecen como «invariablemente determinados», nuestras representaciones nos parecen determinadas por ellos, y el mundo nos parece algo solidificado fuera de nosotros. Por lo contrario, en la filosofía práctica las cosas se nos aparecen como variables y modifica-

bles por medio de nuestras representaciones, en la medida en que nos parece que los fines que nos proponemos pueden modificarlas. Se produce aquí una contradicción, al menos en apariencia, ya que en el primer caso se exige un predominio del mundo sensible sobre el pensamiento, mientras que en el segundo se exige un predominio del pensamiento (del ideal) sobre el mundo sensible. En definitiva, parecería que para conseguir la certeza teórica, tenemos que perder la práctica, y para obtener la certeza práctica, tenemos que perder la teórica. Dice Schelling: «Hay que solucionar esta contradicción, si se admite en general que existe una filosofía; y la solución a este problema, o la respuesta a la pregunta: "¿de qué modo pueden pensarse al mismo tiempo las representaciones como determinadas por los objetos, y los objetos como determinados por las representaciones?" será la primera y la más elevada tarea de la filosofía trascendental.»

La respuesta al problema es la siguiente: se trata, dice Schelling, de algo más profundo que la «armonía preestablecida» de que hablaba Leibniz, ya que se trata de una identidad intrínseca al principio mismo: es una actividad al mismo tiempo consciente e inconsciente y, como tal, está presente tanto en el espíritu como en la naturaleza y genera todas las cosas. Esta actividad consciente-inconsciente es la «actividad estética». Tanto los productos del espíritu como los de la naturaleza son engendrados por esta misma actividad: «La combinación de uno y otro (de lo consciente y lo inconsciente), sin conciencia, da el mundo real; con la conciencia, da al mundo estético [y espiritual]. El mundo objetivo no es más que la poesía primitiva y todavía inconsciente del espíritu; el órgano universal de la filosofía, y la clave del arco de todo su edificio, es la filosofía del arte.»

En efecto, en la creación artística se funden lo consciente y lo inconsciente; el producto artístico es finito, sin duda, pero conserva una significación infinita. En las obras maestras del arte humano existe una clave idéntica a las obras maestras del arte cósmico. De este modo el arte se convierte en «la revelación única y eterna». Por eso Schelling puede extraer las conclusiones siguientes:

1) Todo el sistema subsiste entre dos extremos, uno de los cuales ha sido designado por la intuición intelectual, y el otro por la intuición estética. La intuición intelectual es para el filósofo lo mismo que la intuición estética para su objeto. La primera, que sólo es necesaria para aquella dirección particular que el espíritu toma al filosofar, no entra en general en la conciencia común. La otra, que no es más que la misma intuición intelectual, después de haber adquirido una validez universal y de haberse convertido en objetiva, puede hallarse al menos en todas las conciencias. Sin embargo, es justamente gracias a esto como se puede ver también que y por qué la filosofía como filosofía jamás puede conseguir una validez universal. El arte es la única cosa a la cual le ha sido concedida la objetividad absoluta. Quitadle al arte su objetividad, cabría decir, y dejará de ser lo que es, para convertirse en filosofía. Dadle objetividad a la filosofía, y dejará de ser filosofía para convertirse en arte. La filosofía alcanza la suma verdad, pero hasta allí sólo lleva un fragmento del hombre. El arte lleva al hombre en su totalidad, tal como es, a conocer la suma verdad, y aquí descansa la eterna diversidad y lo portentoso del arte. 2) Además, toda la unidad de la filosofía trascendental sólo se basa en un continuo potenciarse de la autointuición, desde la primera y más sencilla en la autoconciencia, hasta la más elevada, la estética.

Schelling se entrega a los más audaces sueños sobre una humanidad futura, que lleve la ciencia a la fuente de la poesía y cree una nueva

mitología, que ya no sea producto de un individuo sino de una estirpe regenerada:

Ahora bien, si el único arte es aquel que logra convertir en objetivo còn valor universal, lo que el filósofo no puede representar más que subjetivamente, para extraer esta conclusión cabe esperar que la filosofía, que fue producida y nutrida por la poesía en la infancia del saber, y junto con ella todas las ciencias que por intermedio suyo han llegado a la perfección, una vez que han alcanzado su plenitud, volverán como otros tantos ríos a aquel universal océano de la poesía, de donde habían salido. No resulta difícil decir de un modo general cuál será el intermediario del retorno de la ciencia a la poesía, ya que tal intermediario existió en la mitología, antes de que ocurriese esta separación, que en la actualidad parece inconciliable. Sin embargo, cómo puede nacer una nueva mitología, que no sea creación del poeta individual, sino de una nueva estirpe, que actúe casi como si fuese un único poeta, constituye un problema cuya solución sólo se puede esperar de los futuros destinos del mundo y del curso posterior de la historia.

Éste es el idealismo estético que suscitó tanto entusiasmo e impresionó tanto a los contemporáneos, pero que, como todos los sueños, aunque fue grande, duró muy poco tiempo.

2.5. *La filosofía de la identidad (1801-1804)*

Esta concepción del arte, o mejor dicho, de la intuición estética, como la que capta en su unidad lo ideal y lo real, y la definición de la filosofía trascendental como ideal-realismo, implicaban con toda claridad una nueva concepción de lo absoluto. Ésta debía abandonar las unilaterales fórmulas kantianas y fichteanas: «sujeto», «yo», «autoconciencia» y otras parecidas, para dirigirse hacia una nueva formulación en la que lo absoluto se presentase como identidad originaria entre «yo» y «no yo», sujeto y objeto, consciente e inconsciente, espíritu y naturaleza (como *coincidentia oppositorum*). Lo absoluto, por lo tanto, es esta identidad originaria de ideal y real, y la filosofía es saber absoluto de lo absoluto, basado en la intuición acerca de éste, condición de cualquier saber ulterior.

Schelling (en los textos añadidos a la edición de 1803 de las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*) escribe lo siguiente: «El primer paso en filosofía, y la condición sin la cual ni siquiera se puede entrar en ella, es la intuición de que lo ideal absoluto es también lo real absoluto, y que fuera de ello en general sólo puede haber realidad sensible y condicionada, no absoluta e incondicionada...» A quien no posea intuición de este absoluto no se le puede proporcionar ninguna demostración, precisamente porque como absoluto es condición de toda demostración. A lo absoluto sólo nos podemos elevar mediante una intuición originaria. Schelling señala que el siguiente razonamiento sirve para elevar hasta esa intuición: «La filosofía es una ciencia absoluta; en efecto, diversos conceptos contradictorios coinciden en este resultado universal, según el cual ella no extrae de otra ciencia los principios de su saber, sino que posee –por lo menos entre los demás objetos– el saber mismo como objeto, y por lo tanto no puede ser un saber subordinado. De esta determinación formal de la filosofía como ciencia –la cual, si existe, no puede estar condicionada– se sigue de inmediato que ésta podría conocer sus objetos, sean cuales fueren, no de un modo condicionado, sino de manera absoluta e incondicionada, y por lo

tanto podría conocer lo absoluto de estos objetos. Contra toda posible determinación de la filosofía, según la cual ésta tuviese por objeto algo contingente, particular y condicionado, podría mostrarse que esta cosa particular y contingente se encuentra ya en el dominio de otra ciencia, posible o real. En consecuencia, si la filosofía, para conocer de modo absoluto, también debe ser ciencia de lo absoluto y sólo de esto, y dicho absoluto sólo se le desvela mediante el saber mismo, es evidente que el hecho de que la primera idea de filosofía implica el supuesto tácito de una posible indiferenciación entre el saber absoluto y lo absoluto en sí mismo, se basa en esto, en que lo ideal absoluto es lo real absoluto.»

A este absoluto se le llama «razón», y el punto de vista de la razón es el punto de vista del saber absoluto. Se invierte así por completo la posición de Kant, y se anticipa en su integridad la perspectiva que asumirá Hegel, aunque con una serie de modificaciones.

Llamo «razón» –escribe Schelling en la *Exposición de mi sistema filosófico*– a la razón absoluta, o razón en la medida en que es pensada como total indiferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo [...]. El punto de vista de la filosofía es el punto de vista de la razón, su conocimiento es un conocimiento de las cosas tal como son en sí, es decir, tal como son en la razón. A la naturaleza de la filosofía le corresponde eliminar totalmente todas las cosas que se hallan unas después que las otras, y unas lejos de otras, toda diferencia de tiempo, y en general toda diferencia que únicamente la imaginación [entiéndase como tal la imaginación productiva en cuanto facultad trascendental] introduzca en el pensamiento; en una palabra, le corresponde ver en las cosas sólo aquello mediante lo cual expresan la razón absoluta.

Es evidente que aquí nos hallamos ante una concepción en la que Fichte y Spinoza se ven sintetizados a través de una forma de espiritualismo panteísta (o panteísmo espiritualista) radical. Todo es razón, y la razón lo es todo: «Fuera de la razón no hay nada, y todo es en ella»; «El único conocimiento absoluto es el de la identidad absoluta»; «La razón es simplemente una y simplemente igual a sí misma». Esta identidad absoluta es infinita, y por lo tanto todo lo que es, de algún modo, es identidad, que como tal nunca puede suprimirse. Todas las cosas que se consideren como son en sí mismas se resuelven en esta identidad infinita, ya que sólo existen en ésta, y no fuera de ésta. Tal identidad no sale fuera de sí misma, sino que por lo contrario todo está en ella. Según Schelling «el error fundamental de toda filosofía es suponer que la identidad absoluta salga realmente de sí misma, y esforzarse por hacer comprensible el modo en que ocurre este salir fuera. En cambio, la identidad absoluta jamás ha dejado de ser tal, y todo lo que es, en sí mismo considerado, no es ya el fenómeno de la identidad absoluta, sino ésta misma. Pertenece, empero, a la naturaleza de la filosofía el considerar las cosas como son en sí mismas, en cuanto infinitas, y en la medida en que son la identidad absoluta misma; la verdadera filosofía consiste en demostrar que la identidad absoluta (lo infinito) nunca salió de sí mismo y que todo lo que es, en la medida en que es, es la infinitud misma, principio que sólo Spinoza, entre todos los filósofos que han existido, llegó a admitir, aunque no lo demostró en su integridad, ni lo pronunció con una claridad que impidiese que casi todos no le interpretasen erróneamente en esta materia».

Esta identidad absoluta, por lo tanto, es el Uno-Todo, fuera del cual nada existe por sí mismo, es el universo mismo, coeterno con la identidad.

Las cosas individuales son manifestaciones fenoménicas que surgen de la diferenciación cualitativa entre lo subjetivo y lo objetivo, de la que nace lo finito. Todo ser individual constituye la diferenciación cualitativa de la identidad absoluta; no sólo se halla radicado en la identidad, en cuanto fundamento suyo, sino que siempre supone asimismo la totalidad de las cosas individuales, a las que se halla ligado de un modo estructural y orgánico. La indiferenciación o identidad originaria se manifiesta, pues, a través de la doble serie (fenoménica) de potencias, es decir, en la serie de potencias en las que prevalece el momento de la subjetividad (A), y en la serie en la que prevalece el momento de la objetividad (B). Sin embargo, al prevalecer A se sobreentiende a B, y al prevalecer B se sobreentiende a A, de manera que la identidad se conserva en la totalidad y se reafirma en cada diferenciación. Schelling representa mediante el esquema siguiente la opuesta preponderancia –en direcciones opuestas– de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la subsistencia de la identidad:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

El punto central de la línea (A = A) indica el punto de equilibrio y de indiferenciación absoluta de sujeto-objeto; el extremo izquierdo indica que prevalece el momento de la subjetividad, lo cual se expresa mediante el signo + sobre la A, mientras que el extremo derecho indica que prevalece el momento de la objetividad, expresado mediante el signo + sobre la B. No obstante, cada uno de los dos extremos (tanto el subjetivo como el objetivo) implica la identidad sobreentendida con el momento opuesto: identidad que se produce incluso cuando prevalece uno de los dos momentos. Comprenderemos mejor el pensamiento de Schelling si consideramos a modo de ejemplo que esta línea representa la energía eléctrica. El polo positivo supone el polo negativo, y viceversa, lo cual da pie a la implícita identidad absoluta que constituye la esencia de la energía eléctrica. Como es evidente, la grave dificultad de esta nueva perspectiva de Schelling consiste en explicar cómo y por qué de la identidad infinita nacen la diferenciación y lo finito.

Schelling busca en parte, durante esta fase, superar la dificultad a través de una reintroducción de la teoría platónica de las ideas (cf. volumen I, p. 128ss). En la razón entendida como absoluta identidad y unidad de lo universal y lo particular existen unidades particulares (las ideas) que deberían constituir la causa de las cosas finitas. En lo absoluto, sin embargo, las ideas están todas en todas, mientras que las cosas sensibles están separadas, unas fuera de otras. Schelling sostiene que en lo sensible las cosas son tales sólo para nosotros, es decir, sólo para nuestra conciencia empírica.

Sin embargo, a esta altura ya se hace evidente que Schelling está luchando con un problema muy serio: el origen de lo finito a partir de lo infinito. Había llegado a un punto en el cual no podía admitir el creacionismo (para el cual lo finito surge de un acto de libre voluntad del Creador y supone la trascendencia), ni tampoco la doctrina de Spinoza (que en la

práctica anula lo finito, si bien representa una postura preidealista). Por tanto, recupera el antiguo concepto gnóstico –que el misticismo alemán ya había acogido en el pasado– según el cual la existencia de las cosas y su origen suponen una caída originaria, un apartamiento de Dios. Para Schelling «el origen del mundo sensible sólo puede explicarse mediante una separación de lo absoluto a través de un salto». Éste es el tema central de la fase teosófica de la filosofía de Schelling, en la que se dejan oír matices irracionalistas, en algún momento bastante acentuados.

2.6. *La fase teosófica y la filosofía de la libertad (1804-1811)*

La solución del problema antes mencionado implica una revisión de toda la problemática de lo absoluto. Schelling acepta que se le llame panteísta a condición de que se entienda por «panteísmo» el que todo está en Dios, pero no que todo sea Dios. Dios es lo antecedente y las cosas son lo consecuente. Lo consecuente está en lo antecedente, pero no al revés o, por lo menos, lo está en un sentido muy distinto. Además, Schelling también acepta a este respecto el considerar a Dios como persona (lo cual habían descartado tanto Spinoza como Fichte), pero como persona que se hace. Los contrarios que Schelling había admitido antes como unificados en lo absoluto, ahora los considera como presentes en lucha dentro de ese mismo absoluto.

En Dios existe un principio obscuro y ciego que es voluntad irracional, así como un principio positivo y racional, y la vida de Dios se explica justamente como victoria de lo positivo sobre lo negativo. Dios no es puro espíritu, sino también naturaleza.

El drama del hombre –que consiste en la lucha entre el bien y el mal, entre libertad y necesidad– no es más que el reflejarse de un originario conflicto entre fuerzas opuestas que se hallan en la base de la existencia misma y de la vida misma de Dios. En el mundo existe el mal, porque éste existe ya en Dios. Los aspectos obscuros, negativos y angustiosos de la existencia tienen su origen en lo absoluto, están antes en Dios. La vida como lucha entre ambos momentos refleja la lucha originaria que existe en Dios, y la victoria de la libertad, la inteligencia y lo positivo, que es el objetivo de la historia de los hombres, es el reflejo de aquella victoria que se realiza eternamente en Dios y por la cual Dios es persona. El mal, en cuanto factor negativo que se ve superado eternamente en Dios, queda así relegado al no-ser de manera eterna, y como tal no-ser, no se halla en contraste con la libertad, el bien, la santidad y el amor.

En esta concepción se advierten resonancias de Eckhart y, sobre todo, de Böhme, en cuya lectura Schelling había sido iniciado por Franz von Baader (1756-1841), que había sido discípulo suyo y que al mismo tiempo influyó sobre él con sus profundos intereses teosóficos. Un texto denso, pero paradigmático, extraído de los *Cursos de Stuttgart,* servirá para aclarar estas obscuras nociones, que han asomado en diversas ocasiones a lo largo de la especulación filosófica alemana (si bien resultan bastante inhabituales para el mundo de la cultura neolatina) y que vale la pena leer y meditar.

Dios es una esencia real, que sin embargo no posee nada antes o fuera de sí mismo. Todo lo que es, lo es por sí mismo; procede inicialmente de sí mismo y termina otra vez puramente en sí mismo. En pocas palabras: Dios se hace a sí mismo, y tan cierto como que se hace a sí mismo, es cierto asimismo que no está ya concluido y acabado desde el comienzo, porque en tal caso no tendría necesidad de hacerse. Entonces, ¿cuál es el estado originario en el que se encuentra la esencia originaria que es toda ella únicamente en sí misma y que no tiene nada fuera de sí misma?

Toda existencia viviente se inicia en lo inconsciente, en un estado en el cual todo lo que surgirá de él mediante evolución continuará no separado y unido, en el que todavía no existe una conciencia que posea sus divisiones y distinciones. La vida divina se inicia del mismo modo. Todo lo contiene en sí misma, es plenitud infinita de cosas no sólo homogéneas sino también heterogéneas, en una completa ausencia de distinción. Dios sólo existe como silenciosa meditación sobre sí mismo, sin ninguna exteriorización ni revelación. Tal es el estado que hemos designado como la indiferenciación de las potencias en él. En él ya hay identidad absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo real y lo ideal, pero esto no lo es por sí mismo; únicamente lo sería para un tercero que lo intuyese, pero como es obvio no existe ese tercero. Hasta ahora podemos decir que todo el proceso de la creación del mundo, que continúa como proceso vital de la naturaleza y en la historia, no es otra cosa que el proceso de la plena toma de conciencia, de la completa personalización de Dios. Explico esta sorprendente afirmación en los términos que siguen.

Existen en nosotros dos principios, uno inconsciente, obscuro, y otro consciente. El proceso de nuestra autoformación –ya sea que ocurra con respecto al conocimiento y la ciencia o la moralidad, o incluso, de manera por completo no delimitada, mediante la vida y a través de la vida– consiste siempre en elevar a la conciencia aquello que subsiste de inconsciente en nosotros, en elevar a la luz la obscuridad innata en nosotros; en resumen, consiste en llegar a la claridad. En Dios sucede lo mismo: le precede la obscuridad, la claridad sólo se libera desde la noche de su esencia.

Dios posee en sí los mismos dos principios que tenemos en nosotros. A partir del momento en que caemos en la cuenta de los dos principios que hay en nosotros, en que nos escindimos en nosotros mismos, nos oponemos a nosotros mismos, nos elevamos con la parte mejor de nosotros por encima de la inferior, a partir de ese preciso momento comienza la conciencia, que por eso aún no es una conciencia plena. La vida en su conjunto no es más que una toma de conciencia cada vez más elevada: la mayoría se detiene en el nivel más bajo, e incluso quienes allí se esfuerzan no suelen llegar a la claridad, y quizás en la vida actual nadie llega a la claridad: siempre queda un resto de obscuridad (nadie alcanza la cima del propio bien y el abismo del propio mal).

Lo mismo se aplica a Dios. El comienzo de la conciencia en él está constituido por el hecho de que se separa de sí, se opone a sí mismo. En efecto, Dios posee en sí mismo un superior y un inferior, y esto es lo que hemos indicado mediante la noción de potencia. En el estado inconsciente, Dios posee sin duda ambos principios en sí mismo, pero no se pone como uno o como otro, no se reconoce en uno o en otro. Al iniciarse la conciencia también ocurre este reconocimiento: Dios se pone a sí mismo (parcialmente) como primera potencia, como inconsciente, pero no puede contraerse en cuanto real sin expandirse en cuanto ideal, no puede ponerse como real, como objeto, sin ponerse al mismo tiempo como sujeto (sin liberar con esto mismo el ideal). Uno y otro no son más que un único acto, son por completo simultáneos; junto con su efectiva contracción en cuanto real, se pone su expansión en cuanto ideal.

Lo que en Dios hay de superior expulsa de sí –por así decirlo– a lo inferior, con lo que hasta ahora había permanecido en estado de indiferenciación o mezcla, y a la inversa, lo inferior se separa, en virtud de su contracción, de lo superior, y esto es también en Dios, al igual que en el hombre, el comienzo de su conciencia, de su convertirse en persona.

El hombre, durante el proceso de su autoformación, de su devenir autoconsciente, excluye de sí mismo lo que hay en él de obscuro e inconsciente, lo opone a sí mismo, no para dejarlo eternamente en dicha exclusión, en dicha obscuridad, sino para elevar gradualmente a su vez también a esto que se excluye y que es obscuro, y mediante tal elevación transformarlos en su parte consciente.

Del mismo modo, Dios excluye, sin ninguna duda, el lado inferior de su esencia de aquel que es superior y, por así decirlo, lo rechaza de sí, pero no para dejarlo en ese no ser, sino, al contrario, para hacer que emerja, para extraer, transformar lo no divino que excluyó de sí mismo, lo que no es él mismo y que por eso separó de sí, en algo semejante e igual a sí mismo. La creación, pues, consiste en evocar, en aquello que ha sido excluido, lo superior, lo verdaderamente divino. Este inconsciente de Dios es, naturalmente, un infinito igual que

Dios mismo, y por lo tanto tarda en agotarse, lo cual explica la duración del proceso de creación del mundo.

2.7. *La filosofía positiva, o la filosofía de la mitología y de la revelación (a partir de 1815)*

El último Schelling distinguió entre filosofía negativa y filosofía positiva, y se dedicó a esta última. Entiende por «filosofía negativa» aquella que había profesado hasta aquel momento, es decir, la especulación alrededor del «qué» universal, es decir, alrededor de la esencia de las cosas. En cambio, por «filosofía positiva» entiende aquella filosofía que concierne la existencia efectiva de las cosas. La primera se refiere a la posibilidad lógica de las cosas, y la segunda, a su existencia real. Con esta distinción no pretende negar la primera forma de filosofía, sino hacer valer la necesidad de una integración substancial de ésta. La filosofía negativa se construye por completo sobre la razón, y la positiva, sobre la religión y sobre la revelación, además de sobre la razón.

Como resulta evidente, la revelación por excelencia es aquella sobre la que se fundamenta la religión cristiana. Schelling, sin embargo, amplía el concepto de revelación a todas las religiones históricas, incluidas las politeístas. De un modo general, considera que el curso histórico de las religiones es una especie de «revelación progresiva de Dios». Se comprende, pues, que nuestro filósofo haya convertido en objeto de atentos análisis tanto la mitología pagana como la Biblia.

Finalmente, es importante señalar que el Dios del cual se ocupa esta filosofía positiva es el Dios-persona que crea el mundo, se revela y redime al hombre de su caída. En definitiva, es el Dios considerado en aquella concreción religiosa que las filosofías modernas casi nunca han tomado como objeto específico de la propia reflexión. Uno de los mayores expertos en el último Schelling (A. Bausola) resume en estos términos los resultados de la filosofía positiva del filósofo: «Se trata... de una perspectiva que quiere combinar la exigencia –característica del racionalismo religioso– de convertir el contenido de la revelación en algo racionalmente necesario, con la opuesta exigencia de salvaguardar la peculiaridad histórica de dicha revelación [...]. La validez del intento depende, como es obvio, del planteamiento general de la filosofía positiva; en todo caso, empero, no puede negarse que se trata de una perspectiva original y digna de atención. El esfuerzo de Schelling en conjunto se orienta con claridad hacia una síntesis entre las exigencias religiosas que el romanticismo tardío había ido acentuando, y la previa actitud idealista, que el filósofo siempre había considerado como capaz de garantizar la más auténtica comprensión del mundo y de guiar el desarrollo de las ciencias positivas mismas. En el fondo, se trata de un nuevo intento de mediar entre razón y libertad, finalidad y necesidad, intento que, sin embargo, se mueve en una distinción de planos cognoscitivos que no se traduce, como en Kant, en un dualismo de tipos distintos de realidad, en función de su relación con el conocimiento (noúmeno y fenómeno). En Schelling, los dos tipos de conocimiento proporcionan dos aspectos diversos de una realidad que se manifiesta mediante una alternancia de momentos libres y momentos ne-

cesarios. Sin ninguna duda, resulta discutible que este grandioso intento de mediación entre las exigencias religiosas del hombre y los resultados del saber más avanzado del momento, el idealismo, haya tenido éxito. No obstante, la complejidad de los argumentos y la seriedad del esfuerzo de Schelling no permiten afirmar –como alguien ha pretendido– que la última fase del pensamiento de Schelling nazca de un mezquino resentimiento con respecto a Hegel, o del intento de introducir una religión instrumentalizada al servicio de la política semifeudal del rey de Prusia, conservando por lo menos en apariencia aquel saber dialéctico-científico que, si bien dentro de los límites del idealismo, habría tenido que garantizar un saber progresista y antirreaccionario (tal es la tesis de Marx).

»Se ha dicho (Pareyson) que el pensamiento del último Schelling representa "un ejemplo de disolución interna del idealismo racionalista"; también se le puede considerar como la "disolución existencialista de una filosofía racionalista". Este aspecto existencialista de la filosofía positiva hay que reconocerlo, pero con limitaciones; no por azar –cabe recordar– el tema de la existencia como algo no deducible de la esencia reclamó de inmediato la atención de Kierkegaard. De hecho, además, el interés por el último Schelling permanece vigente entre los existencialistas de nuestro siglo (al igual que, por otra parte, atrajo la atención de los metafísicos la vía de Schelling hacia el puro existente, en la que sin duda vuelve a aflorar de manera poderosa la tradición metafísica clásica).»

2.8. *Conclusiones acerca del pensamiento de Schelling*

Se hace muy difícil formular un juicio sobre la filosofía de Schelling. Su movilidad ha desconcertado a los lectores más pacientes, y su brusco viraje final irritó a muchos. En su época, dio lo mejor de sí mismo entre 1799 y 1803, durante el período de Jena; Hegel mismo tuvo mucho que aprender de esta fase del pensamiento de Schelling. Luego, el éxito de Schelling fue declinando de manera paulatina, mientras ascendía de modo lento pero constante el astro de Hegel, que a partir de 1818 polarizará la atención de todos.

Quizá Schelling haya sido el pensador que mejor expresó las inquietudes románticas, el *Streben,* aquel tender incesante, aquel continuo adelantarse, dejando atrás el producto de la propia creación para buscar otro, siempre nuevo. *El Sistema del idealismo trascendental* sigue siendo su obra más acabada, pero en su mayor parte constituye un compendio general de cosas que ya habían dicho sus predecesores, mejor expresadas, y todas sus novedades se concentran en menos de treinta páginas (las ideas acerca del arte y la intuición artística). No obstante, esta obra es la expresión y el símbolo de un período, y –junto con algunos escritos sobre filosofía de la naturaleza, en la *Exposición de mi sistema* y en el *Bruno,* que reflejan la fase de la filosofía de la identidad– nos ofrece lo mejor de Schelling, ya que el talante teosófico del penúltimo período limita en cierto modo los horizontes del filósofo, mientras que sus últimas obras fueron publicadas con carácter póstumo.

Hegel consagrará el esquema historiográfico según el cual Fichte representaría el idealismo subjetivo, Schelling, el idealismo objetivo, y el

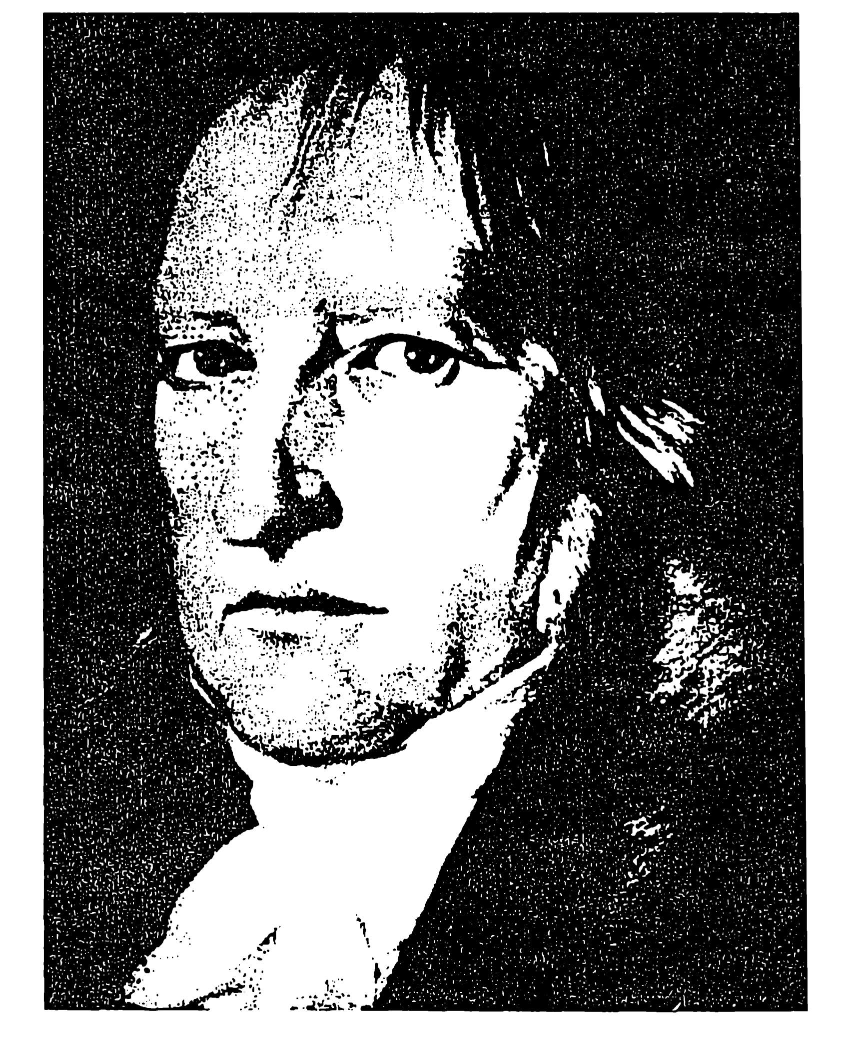
propio Hegel el idealismo absoluto, como tríada dialéctica de tesis, antítesis y síntesis, en la que la síntesis supera la tesis y la antítesis, y las «penetra en su verdad». Tal esquema resulta inadecuado desde el punto de vista histórico, porque ni Fichte ni Schelling en sí mismos (esto es, considerados en su efectiva dimensión histórica) se ajustan a él. Si uno se limita a considerar lo que de ellos tomó su propia época, tal simplificación se convierte en plausible, con las oportunas reservas. De este modo, Hegel se imponía como aquel que volvía a ofrecer, potenciados, los descubrimientos de Fichte y de Schelling, rescatándolos de su unilateralidad y transformándolos en un auténtico conocimiento sistemático y científico de lo absoluto, tal como veremos a continuación.

PARTE SEGUNDA

EL IDEALISMO ABSOLUTO DE HEGEL

«A las preguntas que no responde la filosofía, hay que responder que no deben plantearse de ese modo.»

Georg Wilhelm Friedrich Hegel



G.W. Hegel (1770-1831): elaboró la forma más compleja y más acabada de idealismo, en la que trató de interpretar la totalidad de los hechos y de la historia en función de la identidad panlogista entre lo real y lo racional, expresada mediante su célebre lema: «todo lo real es racional, todo lo racional es real»

CAPÍTULO III

HEGEL Y EL IDEALISMO ABSOLUTO

1. LA VIDA, LAS OBRAS Y LA GÉNESIS DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

1.1. *La biografía de Hegel*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart en 1770. Su padre era un funcionario público y su familia no carecía de recursos económicos. Pudo asistir sin agobios al centro de enseñanza secundaria humanística de su ciudad natal. Le apasionaron sobre todo los clásicos griegos, si bien no descuidó los latinos (que apreció mucho menos). El amor hacia el mundo griego fue aumentando en Hegel con los años, hasta llegar a resultados verdaderamente decisivos desde el punto de vista teórico, como veremos más adelante. En 1788 se matriculó en la universidad de Tubinga, donde estudió filosofía durante dos años y teología durante tres. El ambiente académico de Tubinga, básicamente impregnado de mentalidad ilustrada, no le entusiasmó demasiado y sólo respondió en la mínima parte a sus expectativas. Por lo contrario, estableció relaciones de amistad con compañeros de estudio que estaban destinados a convertirse en protagonistas de primera magnitud dentro de la cultura alemana, como fue el caso de Hölderlin y Schelling, que ejercieron un notable influjo sobre él.

El estallido de la revolución francesa (1789) y sus primeras proclamas impresionaron en gran medida a los estudiantes de Tubinga. Hegel compartía tales ideales, y se narra que junto con Schelling y Hölderlin tomó parte en la ceremonia que celebró simbólicamente los ideales revolucionarios mediante la plantación del árbol de la libertad. Más adelante se fue apaciguando este fervor revolucionario, y durante la última fase de su pensamiento, Hegel manifestó actitudes conservadoras y en ciertos aspectos hasta reaccionarias, aunque siguió pensando que la revolución francesa constituía una etapa fundamental de la historia.

Al acabar sus estudios, Hegel, en lugar de dedicarse a la carrera eclesiástica, escogió el ingrato oficio de preceptor, primero en Berna (de 1793 a 1796) y luego en Francfort (de 1797 a 1799), donde volvió a encontrarse con Hölderlin. Durante este período se dedicó a estudios de historia política y económica, pero sus intereses teológicos continuaron siendo muy activos, realizando meditaciones muy fecundas sobre esta materia, como

se deduce de una serie de escritos que permanecieron inéditos y que más adelante analizaremos. Al fallecer su padre en 1799, y gracias a la herencia recibida, pudo dedicarse de forma exclusiva al estudio y en enero de 1801 se estableció en Jena, la universidad más famosa de la época. Allí habían enseñado Reinhold y Fichte; hacía poco que Schelling ocupaba la cátedra de Fichte (que la había abandonado por las razones que ya conocemos; cf. p. 67), y los hermanos Schlegel habían constituido el primer círculo romántico. Hegel obtuvo en Jena la habilitación como profesor universitario con su disertación *De orbitis planetarum*, enseñando como encargado de curso desde 1801 y como profesor extraordinario a partir de 1805. Publicó en 1801 su primer escrito impreso, con el título de *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, tomando partido a favor de este último. Junto con Schelling, además, publicó entre 1802 y 1803 el «Diario crítico de la filosofía», en el que aparecieron importantes ensayos redactados por él. A lo largo de este período fue madurando su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu*, acabada en 1806 (un autor afirma que precisamente en el momento en que los cañones de Napoleón retumbaban en las proximidades de Jena). La contemplación del victorioso Napoleón, que reconocía el territorio montado en su caballo, produjo una gran impresión en Hegel: le afectó de manera notable la percepción visual de aquel hombre a poca distancia, quien «concentrado en un punto, a caballo –como escribió expresamente– extendía su poder y dominaba el mundo entero».

Acuciado por dificultades económicas provocadas por la guerra, Hegel aceptó la dirección de la «Gaceta de Bamberg» y se trasladó a Bamberg, donde permaneció sólo unos cuantos meses. En otoño de ese mismo año se estableció en Nuremberg, donde ocupó el cargo de director del centro de enseñanza secundaria hasta 1816. Estos años fueron muy fecundos. Entre 1812 y 1816 escribió y publicó la *Ciencia de la lógica*, su obra más complicada. En 1816 fue llamado a la universidad de Heidelberg, donde permaneció hasta 1818. En Heidelberg publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. En 1818 Hegel pasó a Berlín, donde vivió hasta 1831, año en que murió. Fue el período de mayor éxito. Su connivencia con el poder político le permitió ejercer una hegemonía cultural en sentido estricto. En Berlín sólo publicó una obra: *Principios de filosofía del derecho*, pero desarrolló una actividad incesante en la preparación de sus cursos académicos, que abarcaban desde la historia hasta la estética, desde la religión hasta la historia de la filosofía. Sus discípulos los publicaron después de su muerte y constituyen algunas de sus obras más vivaces.

Desde su época juvenil Hegel fue un gran cultivador del método, un estudioso infatigable, muy tenaz, versado en todos los campos del saber: fue la antítesis del genio indisciplinado de algunos románticos. La más atractiva descripción de Hegel nos la ofrece el propio Hegel al describir a Platón, o mejor dicho, la imagen que él tenía de Platón: «Platón estudió muchos filósofos, se esforzó mucho y durante mucho tiempo viajó; no fue en realidad un genio productivo ni poético, sino una mente que avanzaba lentamente. Al genio Dios le da algo durante el sueño. Lo que él le da durante el sueño no son más que sueños.» Tal retrato, en realidad, es un perfecto autorretrato. Hegel estudió a muchos filósofos, meditó, viajó; a diferencia de Fichte y de Schelling, y de otros románticos que produjeron

muy jóvenes sus obras maestras, él llegó lentamente a su meta. Sin embargo, los sistemas de sus contemporáneos, a los que él alude, fueron auténticos sueños que se desvanecen al llegar la mañana, mientras que las ideas de Hegel, en lo bueno y en lo malo, han constituido un componente básico del pensamiento occidental.

1.2. *Los escritos hegelianos*

Hegel fue un escritor muy fecundo. Sus extensísimas lecturas, la facilidad con que asimilaba y memorizaba los diversos contenidos, y sus intereses muy variados dieron a la producción hegeliana una profundidad cultural y una amplitud extraordinarias. Volviendo a lo que ya hemos manifestado en parte, y completándolo, podemos trazar el siguiente cuadro de los escritos más significativos de nuestro filósofo. Entre los trabajos juveniles del período de Berna y de Francfort (1793-1800) destacan sobre todo los escritos teológicos, que fueron publicados por Nohl a principios del presente siglo y que algunos especialistas han considerado muy importantes para la comprensión de la génesis del sistema hegeliano. Se trata de las obras siguientes: 1) *Religión racional y cristianismo* (fragmentos); 2) *La vida de Jesús* (1795); 3) *La positividad de la religión cristiana* (1795/96, primera redacción); 4) *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798); 5) *Fragmento de sistema* (1800), y la segunda redacción de *La positividad de la religión cristiana* (inacabada). En Jena escribió (pero no publicó) *La constitución de Alemania* y el *Sistema de la eticidad*. En 1801 publicó, como ya dijimos, *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*. Entre los artículos aparecidos en el «Diario crítico de la filosofía» destacan sobre todo los dos siguientes: *Relaciones entre escepticismo y filosofía*, y *Fe y saber*.

La *Fenomenología del espíritu* (1807) señala una etapa decisiva. Hegel se aparta de Schelling y presenta un tipo de pensamiento completamente original, con una clave que resulta ya inconfundible. Las obras que siguen a la *Fenomenología* son todas de un notable relieve y constituyen los vértices del pensamiento hegeliano: se trata de *La ciencia de la lógica* (1812-1816), *La enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817) y los *Principios de filosofía del derecho* (1821). La *Enciclopedia* fue reeditada en 1827 y en 1830, con diversas ampliaciones. Una edición posterior en tres volúmenes fue publicada por los alumnos después de la muerte de Hegel, entre 1840 y 1845, con una serie de añadidos en los que constaban las aclaraciones que ofrecía Hegel a lo largo de sus clases. A pesar de su amplitud, esta edición es la más interesante y la más clara. Los cursos, publicados por sus discípulos, llevan los siguientes títulos: *Lecciones de filosofía de la historia; Estética; Lecciones de filosofía de la religión* y *Lecciones de historia de la filosofía*.

Entre todas estas obras, ¿cuál es la que refleja mejor el pensamiento, el método y el espíritu de Hegel? Este interrogante no posee una respuesta que obtenga el asentimiento unánime de los especialistas. Se ha contestado y se contesta de diversas formas, según los distintos momentos históricos y culturales, y según las diferentes tendencias de los especialistas. Algunos han considerado –y muchos continúan considerando– que la *Fe-*

nomenología del espíritu es la obra maestra de Hegel. No obstante, la *Fenomenología* fue concebida como una especie de «introducción al sistema» y, aunque es verdad que el sistema ya aparece allí, también es cierto que sólo aparece de refilón, y junto a partes muy atractivas presenta textos muy problemáticos y ásperos. En épocas pasadas, se había elogiado en especial la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* que presenta un cuadro completo acerca del pensamiento y del método de nuestro filósofo. Sin embargo, muchos han señalado la aspereza de la obra que, en cuanto compendio, presenta un discurso que a veces resulta demasiado denso y conciso, y no siempre comprensible. De un modo especial, se ha afirmado que la *Enciclopedia* pone demasiado de manifiesto el defecto característico del pensamiento hegeliano: el exceso de sistematicidad, la pretensión de ofrecer un saber que no constituye una visión particular de lo absoluto sino la ciencia absoluta de lo absoluto, junto con las pretensiones afines que poseen un talante autoritario y hasta totalitario.

Hubo un período en el que se apreciaron sobre todo los *Principios de filosofía del derecho,* debido a su particular concepción de la ética y a su célebre doctrina del Estado (la noción de «espíritu objetivo»). Sin embargo, estas doctrinas aparecen en la actualidad como decididamente obsoletas y ya no pueden ser propuestas, en sus rasgos substanciales. Desde hace un tiempo se halla en auge la *Ciencia de la lógica,* revalorada gracias a los estrechos vínculos que posee –en Hegel– el elemento lógico con el lenguaje, que hoy se encuentra en el centro de los intereses filosóficos. Es cierto, no obstante, que la lógica lo contiene todo, porque es también una filosofía primera, una metafísica; lo contiene todo, empero, sólo desde una cierta perspectiva, la de la «idea como *logos*», y la idea lógica tiene que desarrollarse más tarde como naturaleza y espíritu. Por lo tanto, la lógica sólo es una parte del sistema, por declaración expresa de Hegel.

El material más rico e interesante se halla en los grandes cursos dictados en Berlín y publicados con carácter póstumo. Tal riqueza es comprensible, dado que se ocupan de la filosofía del espíritu, es decir, del momento culminante del sistema hegeliano, que subsume en cierto sentido a todo lo demás. Sin embargo, cabe recordar que estos cursos fueron en gran medida reconstruidos en base a apuntes de discípulos y que poseen una finalidad esencialmente didáctica.

En realidad, por uno u otro aspecto, todas las obras que acabamos de mencionar tienen una relevancia muy notable, que explica la razón por la cual –en distintos momentos y desde ópticas diferentes– cada una de ellas ha podido ser considerada como la obra maestra de Hegel. Quizá no se aleje de la verdad el afirmar que la *Fenomenología,* a pesar de sus defectos, es la obra más vivaz y más fascinante desde cierto punto de vista. Sin embargo, la postura histórico-teórica de Hegel emerge de un modo especial a través de la *Enciclopedia,* sobre todo en la gran edición de tres volúmenes, con los agregados procedentes de los cursos académicos, extraordinariamente ricos en análisis y en comentarios, siempre dignos de ser meditados a fondo.

1.3. *Los escritos teológicos de juventud y la génesis del pensamiento hegeliano*

Hubo que esperar hasta comienzos de nuestro siglo xx para descubrir la importancia de los escritos teológico-religiosos de Hegel, que permanecieron inéditos durante mucho tiempo. En efecto, gracias a ellos se pone de manifiesto cómo llegó a descubrir Hegel lo que se convertirá en eje alrededor del cual girará su sistema, profundizando en temas religioso-teológicos, es decir, preguntándose cuál es la esencia de la religión y tratando de interpretar el sentido de las diferentes formas en que ésta se ha manifestado a lo largo de la historia. Hegel insistió de un modo particular en la figura de Cristo y en el cristianismo, que en un primer momento juzga negativamente, ciñéndose a parámetros de cuño ilustrado. Más adelante, empero, los revaloriza de modo radical, sobre todo en el escrito *El espíritu del cristianismo y su destino,* el más importante y el más maduro de la serie.

Las ideas fundamentales que Hegel obtiene a través de estas reflexiones teológico-religiosas son las siguientes. Existe una antítesis radical entre la religiosidad que se manifiesta en el pueblo griego y la que es propia del judaísmo.

a) Los griegos realizaron una profunda armonía entre individuo y sociedad, y también entre lo humano (lo individual) y lo divino (lo universal). Por lo tanto, su vida era feliz, porque ignoraba todas las formas de contraste y de escisión entre el «más acá» y el «más allá», entre hombre y Dios, entre individual y universal.

b) Por el contrario, los judíos viven la escisión y el contraste total entre lo humano (lo individual) y lo divino (lo universal), y por eso su religión y su vida son tristes. Es típico de la religión hebrea el sentimiento de esclavitud del hombre con respecto a algo distinto de él: la ley impuesta por Dios es Dios mismo, ante quien el hombre se siente como objeto (esclavo).

c) Ahora bien, aunque en un primer momento Hegel colocó a Cristo y al cristianismo en el mismo plano que el judaísmo, más tarde modificó esta opinión, poniendo de relieve los rasgos originales de la religión predicada por Cristo y considerándola como una conciliación entre las dos precedentes. En particular, la consideró como una conciliación (o mediación) de la escisión entre lo particular (el hombre) y lo universal (Dios y la ley) que es característica del judaísmo, y como un intento de restituir al hombre su integridad.

El cristianismo, sin embargo, no se limita a devolver al hombre la feliz inocencia típica de los griegos, sino que reconstituye la unidad perdida a causa de la escisión: la repara, conciliando al hombre a un nivel mediato, y por lo tanto más responsable y maduro.

La conciliación y la mediación entre universal e individual tiene lugar precisamente a través del amor. Gracias al amor Jesús supera la ley en su forma de ley (como algo que se impone al individuo) y eleva hasta un plano en el cual los opuestos (lo individual y lo universal) pierden sus rasgos de extrañeza y se combinan. El amor vuelve a unir al hombre con Dios y lleva al hombre a Dios. De este modo se perfila el núcleo esencial que se nos aparece como la clave de la dialéctica hegeliana: la escisión de

la realidad en opuestos y la conciliación de esta escisión en una síntesis superior.

Por lo tanto, como reconoce la mayoría de los especialistas, Hegel llega a su propio sistema a través de una meditación de la religión cristiana. Las discusiones y las comparaciones con los sistemas de los demás filósofos vendrán inmediatamente después. En los escritos teológicos de los que estamos hablando, la cumbre de la vida espiritual está constituida por la religión y no por la filosofía. Inmediatamente después, Hegel invertirá los elementos y la razón desempeñará el papel que antes se había asignado al amor. Sin embargo, siempre considerará que la religión es una forma del espíritu que capta y expresa verdades idénticas a las de la filosofía, aunque de un modo diverso. Por lo contrario, Hegel reinterpreta los dogmas fundamentales del cristianismo y los entiende como expresión de las verdades fundamentales de su propio sistema.

Una vez dicho esto, hay que señalar sin embargo que el cristianismo de Hegel es desde sus inicios un cristianismo profundamente desnaturalizado, porque rechaza el carácter peculiar del cristianismo: la dimensión de la encarnación de Cristo como acontecimiento real e histórico, y por lo tanto la noción de Cristo como Mesías y Salvador personal, es decir, Cristo verdadero hombre y verdadero Dios, con todas las consecuencias que se siguen de ello.

Hegel consideró que el medio ambiente judío era el responsable de haber traicionado el mensaje de Jesús, y también consideró que dicha traición había pesado de un modo decisivo en la historia posterior del cristianismo. Por lo tanto, se comprende que haya asignado a la filosofía, y en especial a su propia filosofía, la tarea de revelar la verdad última, interpretando y juzgando la verdad del cristianismo, con los desconcertantes resultados que tendremos ocasión de comprobar. Un autor ha observado con agudeza que, a este respecto, Hegel puede ser considerado como el primer modernista (para utilizar una terminología posterior), ya que adaptó sistemáticamente el dogma cristiano tradicional al pensamiento moderno, modificándolo de manera radical en función de sus exigencias especulativas.

2. Las líneas maestras del sistema hegeliano

2.1. *La necesidad de determinar de modo preliminar las líneas maestras del pensamiento de Hegel*

Hegel se opuso activamente a la pretensión de formular de modo preliminar una serie de líneas maestras, unos núcleos doctrinales de carácter fundamental, de los que procedería el edificio de la filosofía y sobre los cuales éste se apoyaría. Su actitud se debe a que dichas líneas maestras, aunque fuesen verdaderas por sí mismas, quedarían falseadas en el momento mismo en que fuesen colocadas como premisas del sistema y no se las viese en su específico actuar dentro del sistema. Es evidente, sin embargo, que la afirmación hegeliana posee también una fuerte carga paradójica. Se ha recordado incluso que Hegel era suabo y que, como a todos los suabos, le gustaba desconcertar y apreciaba las afirmaciones

paradójicas. Hegel mismo, aunque reafirmó tal concepto, escribió algunos prólogos e introducciones a sus obras en los que a su manera trataba de proporcionar al lector estas líneas maestras. Por ejemplo, el Prefacio a la *Fenomenología* y las Nociones preliminares de la *Enciclopedia* son auténticas joyas y constituyen algunas de las páginas más brillantes del filósofo. En realidad, sin una previa indicación de ciertas claves de lectura, las obras de Hegel resultarían en gran medida verdaderos criptogramas.

El cuadro completo de las ideas básicas del hegelianismo es bastante amplio, ya que se trata de una filosofía muy rica y muy complicada y también una de las más difíciles. Sin embargo, toda ella puede resumirse en estas tres líneas esenciales: 1) la realidad en cuanto tal es *espíritu infinito* (por «espíritu» se entiende algo que, al mismo tiempo, subsume y supera todo lo que al respecto habían dicho sus predecesores y en especial Fichte y Schelling); 2) la estructura o, mejor dicho, la vida misma del espíritu –y por lo tanto el procedimiento a través del cual se desarrolla el saber filosófico– es la dialéctica (cabría incluso decir que la espiritualidad es dialecticidad); 3) el rasgo peculiar de esta dialéctica, que la diferencia nítidamente de todas las formas anteriores de dialéctica, es lo que Hegel denominó con el término técnico de elemento especulativo, auténtica clave del pensamiento de nuestro filósofo.

El esclarecimiento de estos tres puntos indica cuál es el objetivo o la meta que Hegel quiso lograr con su filosofía, y la senda que recorrió para llegar hasta allí. Sin embargo, es evidente que su plena comprensión —como afirmó Hegel con toda justicia— sólo se podrá obtener si se sigue en concreto el desarrollo del sistema hasta su acabamiento, recorriendo todo el camino hasta la meta final. En efecto, dice Hegel, en filosofía no hay atajos que acorten el camino.

2.2. *La realidad como espíritu: determinación previa de la noción hegeliana de «espíritu»*

La afirmación básica, de la que hay que partir para entender a Hegel, es que la realidad y lo verdadero no son substancias (es decir, un ser más o menos solidificado, como se había creído tradicionalmente en la mayoría de los casos), sino sujeto, es decir, pensamiento, espíritu. En la *Fenomenología* se afirma con toda claridad: «De acuerdo con mi punto de vista, que sólo podrá justificarse a través de la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se entienda y se manifieste como substancia, sino que se entienda y se manifieste lo verdadero de forma decidida como sujeto.» Hegel añade también que esto constituye una reciente adquisición, una peculiaridad característica de los tiempos modernos. En efecto, se trata de una adquisición que fue posibilitada gracias al descubrimiento kantiano del «yo pienso», y a los distintos replanteamientos del criticismo, y de modo particular a las aportaciones del idealismo de Fichte y de Schelling (que, por lo demás, Hegel tiende curiosamente a infravalorar o a silenciar en beneficio propio).

Decir que la realidad no es substancia sino sujeto y espíritu equivale a decir que es actividad, proceso, movimiento o –mejor aún– automovimiento. No obstante, en cierto modo Fichte ya había llegado hasta este

punto (cf. p. 70ss.). Hegel va aún más allá. Según Fichte el «yo» se pone a sí mismo, en la medida en que es pura actividad que se autopone, y opone (de manera inconsciente) a sí mismo el «no yo», esto es, un límite que luego trata de superar de forma dinámica. A lo largo de este proceso, el «yo» fichteano jamás llega a una meta definitiva, dado que el límite avanza y se aleja hasta el infinito, pero nunca resulta superado por completo. Para Hegel este infinito, que puede configurarse como una recta que avanza sin limitación alguna, constituye un «mal infinito», un infinito falso, puesto que es un proceso inacabado, en la medida en que jamás llega del todo a su propio fin u objetivo, y el ser y el deber ser permanecen escindidos de forma perenne, en una especie de carrera sin final. Por consiguiente, afirma Hegel, Fichte no logra recomponer la escisión entre «yo» y «no yo», sujeto y objeto, infinito y finito. Por lo tanto, en Fichte sigue habiendo una no superada oposición o antítesis estructural, que hay que superar.

Schelling ya había realizado un intento de superar tales escisiones mediante su filosofía de la identidad, que Hegel en un primer momento considera como un punto de vista más elevado que el de Fichte. Sin embargo, la concepción de la realidad como identidad originaria entre «yo» y «no yo», entre sujeto y objeto, entre infinito y finito, tal como la había defendido Schelling, muy pronto fue considerada por Hegel como vacía y artificiosa, ya que en realidad no deducía ni justificaba sus contenidos, presuponiéndolos como algo dado, y a continuación los cubría con el manto de una indiferencia o una identidad abstracta y extrínseca. Tal concepción fue considerada por Hegel como una «disolución de todo lo diferenciado y determinado», como un precipitar todas las diferencias «en el abismo de la vacuidad», porque dicha noción no era consecuencia de un desarrollo coherente y; por lo tanto, no se justificaba así misma. Se comprende, por lo tanto, la célebre afirmación que aparece en la *Fenomenología* (y que provocó la ruptura de la amistad entre Hegel y Schelling), según la cual lo absoluto de Schelling es como «la noche en la que todas las vacas son negras», y la filosofía de la identidad de Schelling «es ingenua y fatua».

Por consiguiente, la postura de Hegel es clara. El espíritu se autogenera, generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola plenamente. El espíritu es infinito, no por una mera exigencia, como pretendía Fichte, sino de un modo que siempre se actualiza y se realiza a sí mismo, como continuada posición de lo finito y al mismo tiempo como superación de lo finito mismo. El espíritu, en cuanto movimiento, produce de modo paulatino los contenidos co-determinados y, por lo tanto, negativos (Spinoza ya había dicho que *omnis determinatio est negatio*). Lo infinito es lo positivo que se realiza mediante la negación de aquella negación que es propia de todo lo finito, es la eliminación y superación siempre activa de lo finito. Éste, en sí mismo, posee una existencia puramente ideal o abstracta, en el sentido de que no existe por sí mismo como algo opuesto a lo infinito o fuera de éste, lo cual –en opinión de Hegel– constituye «la principal proposición de toda filosofía». El espíritu infinito hegeliano es como un círculo, en el que principio y final coinciden de manera dinámica, como un movimiento en espiral dentro del cual lo particular siempre está puesto en lo universal y siempre se resuelve dinámicamente

en éste, el ser siempre se resuelve en el deber ser, y lo real siempre se resuelve en lo racional. Ésta es la novedad que aporta Hegel y que le permite superar claramente a Fichte.

De manera análoga, se comprende la novedad que permitió a Hegel superar también a Schelling. El espíritu no es un *unum atque idem*, como algo que subrepticia y extrínsecamente se imponga a una materia distinta, sino que es un «*unum atque idem* que se configura de manera siempre diferente», y no la repetición de algo idéntico, carente de real diversidad. Por lo tanto, el espíritu hegeliano es una igualdad que se reconstituye de forma continua, una unidad que se hace justamente a través de lo múltiple. El reposo, según esta concepción, sería sólo «el conjunto del movimiento». El reposo sin movimiento sería el reposo de la muerte, y no vida. La permanencia no es una fijeza –que siempre constituye una inercia– sino la verdad del desvanecerse.

Ahora nos hallamos en condiciones de entender que, para Hegel, todo lo que hemos dicho se aplica a lo absoluto y también se aplica a cada momento individual de la realidad (se aplica a la realidad en su conjunto y en cada una de sus partes), porque lo absoluto hegeliano es tan compacto que exige por fuerza la totalidad de sus partes, sin excluir ninguna. Cada momento de lo real es un momento indispensable para lo absoluto, porque éste se hace y se realiza en todos y cada uno de estos momentos, de manera que cada momento se convierte en algo absolutamente necesario. Veamos un ejemplo, el pimpollo de una flor, la flor correspondiente y el fruto que sale de ella. En el desarrollo de la planta, el pimpollo es una determinación y, por lo tanto, una negación; pero tal determinación es eliminada (esto es, superada) por la floración, la cual, sin embargo, al negar esta determinación la verifica, ya que la flor es la positividad del pimpollo. A su vez, la flor es una determinación, que por lo tanto implica una negatividad, la cual a su vez resulta eliminada y superada por el fruto. A lo largo de este proceso, cada momento es esencial para los demás, y la vida de la planta consiste en este proceso mismo que de manera gradual va poniendo los diversos contenidos –los diversos momentos– y de manera gradual los va superando. Hegel escribe en su *Fenomenología*: «El capullo desaparece con la floración, y cabría decir que ésta lo refuta; igualmente, al aparecer el fruto, a la flor se la declara como falsa existencia de la planta, y el fruto ocupa el lugar de la flor, como su verdad. Dichas formas no sólo se distinguen entre sí sino que cada una de ellas se desvanece bajo el impulso de la siguiente, porque son recíprocamente incompatibles. Al mismo tiempo, empero, su fluida naturaleza las convierte en momentos de la unidad orgánica, en la cual no sólo no se rechazan, sino que se vuelven necesarias tanto la una como la otra; y esta igual necesidad constituye ahora la vida del conjunto.» Lo real, pues, es un proceso que se autocrea mientras va recorriendo sus momentos sucesivos, y en el cual lo positivo es el movimiento mismo, que constituye un progresivo autoenriquecimiento (desde planta a capullo, de capullo a flor, de flor a fruto).

Hay que señalar además otro punto muy importante. Hegel subraya que el movimiento propio del espíritu es el «movimiento del reflexionar en sí mismo». Éste es el sentido de la circularidad que antes mencionamos. En esta reflexión circular Hegel distingue tres momentos: 1) un primer momento que denomina del ser «en sí»; 2) un segundo momento

que constituye el «ser otro» o «fuera de sí»; 3) un tercer momento que constituye el «retorno a sí» o el «ser en sí y para sí». El movimiento o proceso autoproductivo de lo absoluto posee un ritmo triádico, que se manifiesta a través de un «en sí», un «fuera de sí» y un «para sí» (o «en sí y para sí»). Recordemos un ejemplo particular, mencionado por el propio Hegel. «Si [...] el embrión es en sí el hombre, no lo es sin embargo para sí; sólo es para sí como razón desplegada»; y sólo ésta es su realidad efectiva. La semilla es en sí la planta, pero tiene que morir en cuanto semilla, y por lo tanto salir fuera de sí, para convertirse desplegándose en la planta para sí (o en sí y para sí). Los ejemplos se podrían multiplicar a placer, ya que este proceso se verifica en todos los momentos de lo real, como hemos dicho antes.

Esto también se lleva a cabo, en un grado más elevado, en la realidad considerada en conjunto. Se hace así evidente por qué Hegel habla de lo absoluto como de un círculo de círculos. Considerado como conjunto, el círculo de lo absoluto también sigue el ritmo triádico del «en sí», el «fuera de sí» y el «retorno a sí», y a estos tres momentos se los denomina «idea», «naturaleza» y «espíritu» (en sentido fuerte) respectivamente. Al igual que en el proceso que lleva desde el embrión hasta el hombre, mediante un desplegamiento de aquél, es siempre la realidad misma la que evoluciona actualizándose y llega a ser ella misma, lo mismo ocurre también con lo absoluto: la idea (que es el *logos*, la racionalidad pura y la subjetividad en sentido idealista) posee en sí misma el principio de su propio desarrollo y, en función de éste, primero se objetiva y se hace naturaleza alienándose, y luego, superando dicha alienación, llega a ser ella misma. Por eso Hegel puede afirmar con razón que el espíritu es la idea que se realiza y se contempla a través de su propio desarrollo. En tales circunstancias, se comprende la triple distinción de la filosofía hegeliana en 1) lógica, 2) filosofía de la naturaleza y 3) filosofía del espíritu. La primera estudia la idea en sí, la segunda, su alienarse, y la tercera, el momento del retorno a sí. Véase este esquema ilustrativo que resume la cuestión:

Absoluto = idea {
1. Idea en sí (= *logos*), estudiada por la lógica.
2. Idea fuera de sí (= naturaleza), estudiada por la filosofía de la naturaleza.
3. Idea que retorna a sí, o en sí y para sí (=espíritu), estudiada por la filosofía del espíritu.

Concluiremos esta caracterización preliminar de lo absoluto hegeliano con algunos corolarios importantes y famosos. En la *Filosofía del derecho* Hegel escribió: «Todo lo que es real es racional, y todo lo que es racional es real.» Esto significa que la idea no es separable del ser real y de lo efectivo, sino que lo real o lo efectivo es el desarrollo mismo de la idea, y viceversa. Hegel, para atenuar el carácter paradójico de sus afirmaciones –cuyas implicaciones examinaremos después– explicó que esta afirmación suya expresa de manera filosófica lo mismo que afirma la religión cuando dice que existe un gobierno divino del mundo, que lo que ocurre ha sido querido por Dios y que éste es lo más real que existe. Sin embargo, el

sentido de esta importantísima afirmación se comprende a la perfección sólo si se tiene en cuenta el hecho de que, para Hegel, todo lo que existe o sucede no está fuera de lo absoluto, sino que es un momento imposible de suprimir de éste. El mismo significado posee la afirmación según la cual «coinciden el ser y el deber ser»: lo que es, es lo que debía ser, porque todo lo que es constituye un momento de la idea y de su desarrollo (lo que acontece siempre es lo que merecía acontecer).

Gracias a esto se pone en claro el sentido del llamado «panlogismo» hegeliano, la afirmación según la cual «todo es pensamiento». Esto no significa que todas las cosas tengan un pensamiento como el nuestro (o una conciencia como la nuestra), sino que todo es racional en la medida en que es determinación de pensamiento. Dicha aserción, explica Hegel, corresponde a la de los antiguos que afirmaban que el *nous* (la inteligencia) gobernaba el mundo.

Sólo queda un punto por aclarar: la importancia de lo negativo dentro de la concepción hegeliana del espíritu. La vida del espíritu no es aquella que rehúye la muerte, sino la que «soporta la muerte y se conserva en ella». Hegel sostiene que el espíritu «consigue su verdad únicamente con la condición de que se encuentre a sí mismo en la devastación absoluta». Añade que el espíritu es esta potencia y esta fuerza, porque «sabe mirar a la cara a lo negativo y plantarse ante él», y concluye: «Este afirmarse es la fuerza mágica que desempeña lo negativo en el ser.» Para comprender este elemento absolutamente básico –auténtico núcleo del hegelianismo– hay que explicar en qué consiste la dialéctica y el nuevo significado que asume ésta.

2.3. *La dialéctica como ley suprema de lo real y como procedimiento del pensamiento filosófico*

Se ha debatido mucho acerca de las relaciones entre Hegel y el romanticismo. La concepción hegeliana de la realidad y del espíritu nace de la visión romántica, pero la lleva hasta su culminación, dándole acabamiento y superándola. El infinito *Streben* (tender) romántico se resuelve y se verifica en un sentido positivo, mediante la noción hegeliana del espíritu como «movimiento del reflexionar sobre sí mismo». De este modo se lo rescata de su indeterminación y viene a coincidir con el autorrealizarse y el autoconocerse del espíritu mismo.

Hegel supera el romanticismo, no obstante, sobre todo en lo que concierne al aspecto metodológico. Polemiza tenazmente contra la pretensión romántica de captar de forma inmediata lo absoluto. Resulta paradigmática su polémica contra la fe, la cual –según Jacobi (cf. p. 56ss.)– constituía la vía de acceso inmediata a lo absoluto. Para Hegel, por el contrario, la captación de la verdad se halla «absolutamente condicionada por la mediación», y es «falso que exista un saber inmediato, un saber carente de mediación». Los románticos tienen razón cuando afirman la necesidad de ir más allá de los límites propios de la actividad del intelecto que, con sus procedimientos analíticos o sus técnicas deductivas, no sabe avanzar más allá de lo finito, y por lo tanto no puede captar la realidad y lo verdadero que son lo infinito. Lo infinito no se capta con el sentimiento, la

intuición o la fe, elementos todos ellos no científicos. Es preciso ir más allá de la «ametodicidad» del sentimiento y del entusiasmo, encontrando un método que posibilite el conocimiento de lo absoluto, de un modo científico. Hegel se asigna a sí mismo –en relación con los románticos o los idealistas precedentes– la tarea de «llevar a cabo la elevación de la filosofía al rango de ciencia» a través del descubrimiento y la aplicación de un nuevo método. Este método, capaz de llevar más allá de los límites del intelecto, hasta el punto de garantizar un conocimiento científico de lo infinito (de lo real en su totalidad), Hegel lo encuentra en la dialéctica. Ésta se convierte en el instrumento con el que nuestro filósofo da forma a los informes movimientos románticos, y con el cual considera que está en condiciones de ofrecer lo verdadero en la forma rigurosa que le corresponde a dicha verdad, de acuerdo con el sistema de la cientificidad.

La dialéctica, como ya sabemos, fue un descubrimiento de los filósofos antiguos. Nacida en el ámbito de la escuela de Elea (en especial con Zenón), llegó con Platón a su punto culminante. En la época moderna Kant la había vuelto a utilizar en su *Crítica de la Razón pura*, pero sin trasponer el nivel de desarrollo sistemático de antinomias destinadas a permanecer insolubles, y en consecuencia le había quitado todo valor cognoscitivo. El redescubrimiento de los griegos permitió un relanzamiento de la dialéctica en cuanto suprema forma de conocimiento, como ya había afirmado Platón. Entre otras cosas, corresponde a Hegel el mérito de haber colocado en primer plano los diálogos de Platón llamados «dialécticos»: el *Parménides*, el *Sofista* y el *Filebo*, que antes de él habían sido dejados de lado y que después de Hegel fueron reconocidos como diálogos de carácter básico.

Sin embargo, aunque entre la dialéctica clásica y la hegeliana existen puntos de contacto muy notables, también se da una esencial diferencia. Los antiguos, dice Hegel, dieron un gran paso en el camino de la cientificidad, puesto que supieron elevarse desde lo particular hasta lo universal. Platón había mostrado lo engañoso del conocimiento sensible, en cuanto mera opinión, y se había elevado hasta el mundo de las ideas. Aristóteles había empleado este camino para relacionar todas las cosas particulares con el concepto universal. Sin embargo, para Hegel las ideas platónicas y los conceptos aristotélicos permanecían congelados –por así decirlo– en un rígido reposo, casi solidificados. Como la realidad es devenir, movimiento y dinamicidad, se hace evidente que la dialéctica habrá de transformarse en esta dirección, para convertirse en un instrumento adecuado. Por lo tanto, hay que imprimir movimiento en las esencias y en el pensamiento universal que ya habían descubierto los antiguos. Hegel escribe: «Mediante este movimiento, los puros pensamientos se convierten en conceptos, y sólo entonces son lo que verdaderamente son: automovimientos, círculos [...] esencias espirituales. Este movimiento de las esencias puras constituye en general la naturaleza de la cientificidad.» Así, el movimiento se convierte en el núcleo de la dialéctica. La causa de ello la vemos con claridad, porque sabemos que el movimiento es la naturaleza misma del espíritu y es «el permanecer del desvanecerse», el corazón de lo real. Este movimiento dialéctico, de acuerdo con las razones antes mencionadas al hablar del espíritu, sólo podría ser una especie de movimiento circular, o movimiento en espiral con un ritmo triádico.

La comprensión de los tres lados o momentos del movimiento dialéctico nos llevará a entender el elemento más íntimo, el auténtico fundamento del pensamiento de Hegel. Se suele indicar estos tres momentos empleando los términos 1) tesis, 2) antítesis y 3) síntesis, pero simplificando la cuestión, porque Hegel los utiliza en escasas ocasiones y prefiere un lenguaje mucho más complejo y más articulado. 1) Hegel llama al primer momento «lado abstracto o intelectivo»; 2) en cambio, al segundo momento lo llama «lado *dialéctico* [en sentido estricto] o *negativamente racional*»; 3) el tercer momento es para él el «lado *especulativo* o *positivamente racional*». Examinemos de modo detallado estos tres puntos.

1) El intelecto, básicamente, es la facultad que abstrae conceptos determinados y que se ciñe a tal determinación. Distingue, separa y define, solidificándose en estas separaciones y definiciones, que considera de algún modo como definitivas. Hegel escribe, en la *Gran Enciclopedia:* «La actividad del intelecto consiste en general en conferir a su contenido la forma de la universalidad, y precisamente el universal puesto por el intelecto es un universal abstracto que –como tal– se contrapone firmemente a lo particular, pero de un modo que lo determina al mismo tiempo como particular. En la medida en que el intelecto actúa, en relación con sus objetos, separando y abstrayendo, es lo contrario de la intuición inmediata y de la sensación. Ésta, en sí misma, sólo tiene que ver lo concreto y se mantiene fija en él.» La potencia abstractiva del intelecto es vasta y admirable, y Hegel no escatima elogios al intelecto, como potencia que desvincula y separa de lo particular y eleva hasta lo universal. Por lo tanto, la filosofía no puede hacer caso omiso del intelecto y de su labor, y debe partir justamente de ésta. Sin embargo, el intelecto como tal suministra un conocimiento inadecuado, que permanece encerrado en lo finito (o por lo menos, se dirige hacia el falso infinito), en lo abstracto solidificado, y por consiguiente es víctima de las oposiciones que él mismo crea cuando distingue y separa. Por lo tanto, el pensamiento filosófico debe ir más allá de los límites del intelecto.

2) Ir más allá de los límites del intelecto constituye lo peculiar de la razón, que posee un momento negativo y otro positivo. El momento negativo, que es el que Hegel califica de «dialéctico» en sentido estricto (puesto que dialéctica en sentido amplio son los tres momentos que estamos describiendo), consiste en sacudir la rigidez del intelecto y de sus productos. Otorgar fluidez a los conceptos del intelecto implica que salgan a la luz una serie de contradicciones y de oposiciones de diversos géneros, que habían quedado ahogadas por la rigidez del intelecto. De este modo, cada determinación del intelecto se invierte en la determinación contraria (y viceversa). El concepto de «uno», apenas se vea privado de su rigidez abstracta, evoca el concepto de «muchos» y muestra un estrecho nexo con éste: no podríamos pensar de manera rigurosa y adecuada lo uno sin el vínculo que lo conecta con los muchos. Lo mismo cabe decir de los conceptos de «semejante» y «desemejante», «igual» y «desigual», «particular» y «universal», «finito» e «infinito», y así sucesivamente. Más aún, cada uno de estos conceptos –considerados desde el punto de vista dialéctico– parece invertirse en su propio contrario y casi disolverse en él. Por eso Hegel escribe: la dialéctica «es este ir más allá inmanente, en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del intelecto se mani-

fiestan mediante lo que son y mediante su negación. Todo lo finito es un superarse a sí mismo. La dialéctica es el alma que mueve el avance científico y es el único principio gracias al cual el contenido de la ciencia adquiere un nexo inmanente o una necesidad, de modo que en él se halla en general la auténtica elevación, no extrínseca, más allá de lo finito [más allá de cualquier determinación particular de lo finito]». Hegel tiene buen cuidado en señalar que el momento dialéctico no constituye una prerrogativa del pensamiento filosófico, sino que está presente en todos lo momentos de la realidad. «Ahora bien, en lo que el intelecto suele exigir con respecto a la dialéctica, no debe pensarse en ningún momento que ésta sea algo que sólo esté presente en la conciencia filosófica, sino por lo contrario que el procedimiento dialéctico se encuentra asimismo en todas las demás formas de conciencia y en la experiencia general. Todo lo que nos rodea puede ser pensado como un ejemplo de dialéctica. Sabemos que todo lo finito, en vez de ser un término fijo y definitivo, es mudable y transitorio, y esto no es otra cosa que la dialéctica de lo finito, mediante la cual éste –en cuanto que es en sí mismo algo distinto de sí– llega más allá de lo que es de manera inmediata y se convierte en su contrario.» La semilla debe convertirse en su contrario para transformarse en retoño de una planta; el niño debe morir como tal y convertirse en su contrario para transformarse en adulto, y así sucesivamente. Lo negativo que emerge en el momento dialéctico consiste, de un modo general, en la carencia que revela cada uno de los contrarios cuando se lo compara con el otro. Empero, justamente esta carencia actúa como mecanismo que impulsa, más allá de la oposición, hacia una síntesis superior, que es el momento especulativo, el momento culminante del proceso dialéctico.

3) El momento especulativo o positivamente racional es el que capta la unidad de las determinaciones contrapuestas, lo positivo que surge de la disolución de los opuestos (la síntesis de los opuestos). «El elemento especulativo en su sentido auténtico –escribe Hegel– es lo que contiene en sí, como algo superado, aquellas oposiciones ante las que se detiene el intelecto (y por lo tanto, también la oposición entre subjetivo y objetivo), y precisamente de esta manera muestra que es algo concreto y que es una totalidad.»

La dialéctica –al igual que la realidad en general y, por lo tanto, lo verdadero– consiste en este movimiento circular que hemos descrito, y que no se detiene jamás. Hegel llega incluso a compararlo con una especie de «exaltación báquica», en un texto que vale la pena citar como conclusión: «Por ello, lo verdadero es una exaltación báquica en la que todos los miembros están ebrios; y puesto que todo miembro que se aísla, de forma inmediata deja de existir, la exaltación es asimismo un reposo transparente y sencillo.»

2.4. *La dimensión de lo especulativo, el significado del «aufheben» y la proposición especulativa*

El pensamiento antiguo, como ya hemos señalado, había llegado hasta el primer momento –el plano del intelecto– y en una gran medida incluso hasta el segundo, el racional-negativo o dialéctico, por ejemplo, en los

célebres argumentos de Zenón de Elea (cf. volumen I, p. 60s.). Sin embargo, había ignorado el momento especulativo, y ni siquiera los idealistas anteriores a Hegel lo habían individualizado correctamente. Por lo tanto, dicho momento constituye un descubrimiento típicamente hegeliano. El momento de lo especulativo es la reafirmación de lo positivo que se realiza mediante la negación de lo negativo que es propio de las antítesis dialécticas, y por lo tanto constituye una elevación de lo positivo de las tesis hasta un nivel más alto. Si tomamos por ejemplo el estado puro de inocencia, éste representa un momento (tesis) que el intelecto solidifica en sí mismo y al que contrapone como antítesis el conocimiento y la conciencia del mal, que es la negación del estado de inocencia (su antítesis). Ahora bien, la virtud es exactamente la negación de lo negativo de la antítesis (el mal) y la recuperación de lo positivo de la inocencia a un grado más alto, que sólo se hace posible si se pasa a través de la negación de la rigidez que le era propia, y pasando por lo tanto a través de la antítesis, que adquiere así un valor positivo, en la medida en que impulsa a eliminar aquella rigidez. En consecuencia, el momento especulativo es un «superar» en el sentido de que al mismo tiempo es un «suprimir y conservar». Para expresar el momento especulativo, Hegel utiliza dos términos que se han hecho muy famosos y se han convertido en términos técnicos: *aufheben* (superar) y *Aufhebung* (superación). Éstas son las explicaciones que da al respecto en la *Gran Enciclopedia:* «Nos hallamos en el sitio oportuno para recordar el doble significado de nuestra expresión alemana *aufheben* (superar): Por un lado, *aufheben* significa quitar, negar, y en ese sentido decimos por ejemplo que una ley, una institución, etc., han sido suprimidas, superadas (*aufgehoben*). Por otra parte, empero, *aufheben* también significa «conservar», y en este sentido decimos que algo está bien conservado mediante la expresión *wohl aufgehoben*. Esta ambivalencia del uso lingüístico del término, por la cual la misma palabra posee un sentido negativo y otro positivo, no hay que considerarla como algo casual ni se debe extraer de ella un motivo para acusar al lenguaje, como si fuese una causa de confusión. Al contrario, en tal ambivalencia hay que reconocer el espíritu especulativo de nuestra lengua, que va más allá de la simple alternativa "o-o", que es la propia del intelecto.»

Lo especulativo constituye el vértice al que llega la razón, la dimensión de lo absoluto. En la *Gran Enciclopedia* Hegel llega a comparar lo especulativo (lo racional en su grado más alto) con lo que en épocas pasadas se había llamado lo «místico», es decir, lo que capta lo absoluto atravesando los límites del intelecto raciocinador. Ésta es la interesante página hegeliana:

A propósito del significado de lo especulativo, hay que recordar asimismo que se entiende por «especulativo» lo que en otros tiempos, sobre todo en relación con la conciencia religiosa y su contenido, se solía definir como «místico». Cuando hoy se habla de mística, se acostumbra a hacerlo en el sentido de considerar este término como equivalente a algo misterioso e incomprensible, y luego, según la diversidad de la propia formación y del propio talante, se acostumbra a considerar que esto que es misterioso e incomprensible es algo auténtico y verdadero, o bien se trata de una superstición y una ilusión. A este respecto hay que observar, antes que nada, que lo místico es sin duda misterioso, pero sólo para el intelecto, y sencillamente porque la identidad abstracta es el principio del intelecto, mientras que lo místico (como equivalente a lo especulativo) es la unidad concreta de aquellas determinaciones que sólo valen para el intelecto en la medida en que se hallan separadas y

contrapuestas [...]. Ahora bien, tal como hemos visto, el pensamiento intelectivo abstracto es algo tan poco fijo y definitivo que se nos muestra más bien como un continuo superarse a sí mismo y convertirse en su opuesto; lo racional, como tal, consiste en cambio en abarcar los opuestos en sí mismo, como momentos ideales. Por lo tanto, todo lo racional hay que definirlo al mismo tiempo como místico, lo cual significa únicamente que va más allá del intelecto, pero en absoluto que haya que considerarlo como algo inaccesible e incomprensible para el pensamiento.

Después de todo lo que se ha dicho, se comprenderá con facilidad la afirmación de Hegel según la cual las proposiciones filosóficas deben ser proposiciones especulativas y no juicios formados por un sujeto al que se atribuye un predicado en el sentido de la lógica tradicional. En efecto, la proposición que manifiesta el juicio en sentido tradicional expresa un tipo de juicio realizado por el intelecto, y presupone un sujeto ya acabado al que se le atribuyen *ab extrinseco* ciertos predicados, en cuanto propiedades o accidentes, predicados que también se encuentran ya acabados en nuestra representación (basándose en los esquemas mediante los cuales actúa el intelecto). En consecuencia, la operación de unir un predicado con un sujeto es exterior. Por el contrario, la proposición especulativa tendrá que no presuponer la rígida distinción entre sujeto y predicado, y por lo tanto tendrá que ser plástica, por así decirlo. En tal caso, el «es» de la cópula expresará el movimiento dialéctico mediante el cual el sujeto se traslada al predicado (en cierto sentido, en una proposición especulativa se elimina y se supera la diferencia entre sujeto y predicado). «Este movimiento... es el movimiento dialéctico de la proposición misma», dice Hegel. Más aún: «sólo la enunciación del movimiento mismo constituye la representación especulativa». Veamos un ejemplo. Cuando decimos: «lo real es racional» en sentido hegeliano (especulativo), no entendemos (como en la antigua lógica) que lo real es el sujeto estable consolidado (la substancia), y lo racional, el predicado (el accidente de aquella substancia), sino que al contrario «lo universal expresa el sentido de lo real». Por lo tanto, el sujeto pasa al predicado mismo, y viceversa. La proposición en sentido especulativo vendría a decir, pues, que lo real se convierte en lo racional, y el predicado se transforma en un elemento de la proposición que es tan esencial como el sujeto. En la proposición especulativa, sujeto y predicado intercambian recíprocamente sus partes, de manera que constituyen una identidad dinámica. En efecto, Hegel formula así en su integridad la proposición antes mencionada: «lo que es real es racional; lo que es racional es real», donde lo que antes era sujeto se convierte en predicado, y viceversa (la proposición se reduplica dialécticamente).

En resumen, la proposición de la antigua lógica permanece encerrada dentro de los límites de la rigidez y la finitud del intelecto. En cambio, la proposición especulativa –característica de la razón– supera dicha rigidez. Es una proposición que debe expresar el movimiento dialéctico y es por lo tanto estructuralmente dinámica, al igual que es dinámica la realidad que expresa y es asimismo dinámico el pensamiento que la formula.

3.1. *Significado y finalidad de la fenomenología del espíritu*

Lo que antes hemos señalado implica, como es obvio, que el hombre cuando filosofa se eleva muy por encima de la conciencia común, y más en particular, su conciencia se eleva a la altura de la razón pura y se coloca en una perspectiva absoluta (adquiriendo el punto de vista de lo absoluto). Hegel lo dice con toda claridad: «La razón se convierte en especulación filosófica porque se eleva a sí misma hasta lo absoluto.» Y «para construir lo absoluto en la conciencia» hay que negar y superar las finitudes de la conciencia, y elevar así el «yo» empírico hasta el «yo» trascendental, razón y espíritu.

Todo esto no puede ocurrir *ex abrupto*, de golpe. Hegel, en realidad, condenó drásticamente el problema del método tal como había sido planteado desde Descartes hasta el mismo Kant, y de este modo extendió sin compasión el certificado de defunción de dicho problema, declarando que pertenecía «a una cultura superada». No puede existir una introducción al filosofar (como pretendía el viejo problema del método) que no fuese ya un filosofar, o una introducción a la ciencia que no sea ya ciencia. Tratar de elaborar una introducción a la filosofía que precede a la filosofía –argumenta Hegel con sagacidad– sería como querer aprender a nadar antes de entrar en el agua. Hegel está convencido, sin embargo, de que el paso desde la conciencia común hasta la conciencia filosófica debe ocurrir de un modo mediato y no de un modo románticamente inmediato, y por lo tanto admite también que existe una especie de introducción a la filosofía.

Ahora bien, la *Fenomenología del espíritu* fue concebida y redactada por Hegel con el propósito específico de purificar la conciencia empírica y elevarla mediatamente hasta el espíritu y el saber absoluto. Por lo tanto, se ha llegado a decir que la *Fenomenología* constituye precisamente una especie de introducción a la filosofía. Hay que añadir enseguida, sin embargo, que no se trata de una propedéutica o introducción que preceda la ciencia, sino de una propedéutica que es ciencia ella misma. Por lo tanto, la iniciación a la filosofía ya es filosofía. Más aún: para entender la *Fenomenología* (que es quizá la obra de Hegel que continúa suscitando un mayor interés) hay que tener muy presente el planteamiento general del sistema hegeliano, que antes hemos bosquejado de manera esquemática. La filosofía, para Hegel, es conocimiento de lo absoluto en dos sentidos: *a*) posee como objeto lo absoluto; *b*) posee también como sujeto lo absoluto, en la medida en que es «lo absoluto que se conoce» (se autoconoce a través del filósofo). En tales circunstancias, lo absoluto no es sólo el fin hacia el que tiende la fenomenología, sino también –como han indicado con razón muchos especialistas– el motor que eleva la conciencia.

Se puede decir incluso que, en la *Fenomenología*, el hombre queda tan implicado como el mismo absoluto. En el horizonte hegeliano no existe lo finito separado de lo infinito, lo particular separado de lo universal, y por lo tanto el hombre no se halla distanciado y separado de lo absoluto, sino que es una parte estructural y determinante de él, porque el infinito hegeliano es el infinito que se hace mediante lo finito, y lo absoulto es «el ser que regresa eternamente a sí desde el ser otro». Por lo tanto, se trata de

una introducción o una propedéutica que no sólo constituye un momento de la vida humana, sino también de la vida de lo absoluto. La fenomenología del espíritu es el camino que conduce a la conciencia infinita hasta lo absoluto infinito, y coincide con el camino que lo absoluto ha recorrido y recorre para llegar hasta sí mismo (el regreso a sí desde el ser otro). La *Fenomenología,* pues, señala un pasaje necesario, científico, como antes manifestábamos, y su metodología habrá de ser la metodología científica más rigurosa, es decir, la dialéctica.

Una vez establecido esto, es fácil de comprender la acepción hegeliana del término «fenomenología». Este término (que ya habían usado, por ejemplo, J.K. Lambert, amigo de Kant, el propio Kant y K.L. Reinhold, y que hoy indica todo un movimiento de pensamiento) procede del griego *phainomenon*, que significa «el manifestarse» o «el aparecer», y por lo tanto quiere decir ciencia del aparecer y del manifestarse. Tal aparecer –como no podía ser de otra manera en el sistema hegeliano– es un aparecer del espíritu mismo en diferentes fases, que partiendo de la conciencia empírica se eleva de manera paulatina a planos cada vez más altos. La fenomenología, pues, es la ciencia del espíritu que aparece en forma de ser determinado y ser múltiple, y que llega hasta el saber absoluto, a través de una serie de momentos dialécticamente vinculados entre sí.

En la *Fenomenología del espíritu,* como se hace evidente gracias a lo ya expuesto, hay como dos planos que se intersecan y se yuxtaponen: 1) el plano constituido por el camino recorrido por el espíritu hasta llegar a sí mismo a través de todas las vicisitudes de la historia del mundo, que es para Hegel el camino a través del cual el espíritu se ha realizado y se ha conocido a sí mismo; 2) además, está el plano propio de cada individuo empírico, que tiene que volver a recorrer aquel camino y hacérselo suyo. La historia de la conciencia del individuo, en consecuencia, sólo puede ser un volver a recorrer la historia del espíritu. Este volver a recorrer dicha senda constituye la introducción fenomenológica a la filosofía.

Concluiremos estas consideraciones acerca del concepto hegeliano de «fenomenología» con algunas afirmaciones en las que el filósofo expresa este concepto de un modo ejemplar y con una eficacia extraordinaria, a pesar de determinadas asperezas en su lenguaje: «El individuo debe recorrer una vez más los grados de formación del espíritu universal, también según su contenido, pero en cuanto figuras ya abandonadas del espíritu, como hitos de un camino que ya ha sido trazado y allanado.» Estos hitos son las fases de la historia de la civilización, que la conciencia individual debe reconocer y readquirir «como en proyección». «Dicha existencia pasada es una propiedad adquirida al espíritu universal; espíritu que constituye la substancia del individuo y que, al aparecérsele externamente, constituye así su naturaleza inorgánica.» «Colocándonos a este respecto en el punto de vista del individuo, la cultura consiste en la conquista de aquello que éste encuentra ante sí, consiste en consumar la propia naturaleza inorgánica y en apropiársela. Sin embargo, esto también puede ser considerado desde la perspectiva del espíritu universal, en la medida en que éste es substancia; en ese caso, ésta se da su propia autoconciencia, produciendo en sí misma su propio devenir y su propia reflexión.» Veamos a continuación cuál es el esquema de este itinerario del espíritu que aparece y de la conciencia que lo vuelve a recorrer.

3.2. *La trama y las figuras de la «Fenomenología»*

3.2.1. Las etapas del itinerario fenomenológico

El espíritu que se determina y aparece es la conciencia en el sentido amplio del término, que significa la conciencia de algo distinto a sí mismo (ya sea interno o externo, y sea del género que sea). «Conciencia» indica siempre una determinada relación entre un «yo» y un objeto, una relación sujeto-objeto. La oposición sujeto-objeto es el rasgo distintivo de la conciencia. Ahora bien, el itinerario de la *Fenomenología* consiste en una gradual mediación entre esta oposición, hasta llegar a superarla del todo. En consecuencia, cabe decir que el objetivo que Hegel persigue en su *Fenomenología* es eliminar la escisión entre conciencia y objeto, y demostrar que el objeto no es más que el «sí» de la conciencia, esto es, autoconciencia: aquella autoconciencia que a partir de Kant se había convertido en el centro de la filosofía y que Hegel trata de fundamentar científicamente, extrayendo al mismo tiempo sus últimas consecuencias.

De manera resumida, el itinerario fenomenológico recorre las siguientes etapas: 1) conciencia (en sentido estricto); 2) autoconciencia; 3) razón; 4) espíritu; 5) religión; 6) saber absoluto. La tesis de Hegel es que toda conciencia es autoconciencia (en el sentido de que la autoconciencia es la verdad de la conciencia). A su vez, la autoconciencia se descubre como razón (en el sentido de que la razón es la verdad de la autoconciencia). Por último, la razón se realiza plenamente como espíritu que, a través de la religión, llega a su culminación en el saber absoluto.

Cada una de estas etapas está constituida por momentos o figuras diferentes. Hegel presenta cada uno de los momentos individuales o cada una de las figuras particulares de un modo que permita apreciar que su determinación es inadecuada, y que por lo tanto obliga a pasar a su contrario. Éste supera lo negativo de su predecesor, pero a su vez –aunque en un plano más alto– también se muestra determinado, y por lo tanto inadecuado. Ello obliga a seguir avanzando de forma sucesiva según el ritmo de la dialéctica que ya conocemos. Hegel especifica que el impulso de esta dialéctica fenomenológica reside en la desigualdad o en el desnivel existente entre la conciencia o «yo», y su objeto (que es lo negativo), y en la gradual superación de esta desigualdad. El momento culminante de este proceso coincide con el momento en que el espíritu se convierte en objeto a sí mismo. A continuación resumiremos e interpretaremos de forma concisa estas etapas de la *Fenomenología*.

3.2.2. La conciencia (certeza sensible, percepción e intelecto)

1) La etapa inicial está constituida por la conciencia, tomada en un sentido gnoseológico (y por lo tanto en su acepción más restringida), que es aquel tipo de conciencia que contempla y conoce al mundo como algo distinto de sí misma e independiente de ella. Tal conciencia se despliega en tres momentos sucesivos: *a*) la certeza sensible; *b*) la percepción; *c*) el intelecto. Cada uno de ellos lleva dialécticamente hasta el siguiente. *a*) En el momento de la sensación, lo particular aparece como verdad; pero

Tabla I

ESQUEMA DE LAS ETAPAS Y DE LAS FIGURAS DE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU»

1. CONCIENCIA
   1. certeza sensible
   2. percepción
   3. intelecto
2. AUTOCONCIENCIA
   - independencia y dependencia de la autoconciencia (señorío y servidumbre)
   - liberación de la autoconciencia
     - estoicismo
     - escepticismo
     - conciencia infeliz
3. RAZÓN
   1. razón observadora
      1. observación de la naturaleza
      2. observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la efectividad externa (leyes lógicas y psicológicas)
      3. observación de la relación entre la autoconciencia y su efectividad inmediata (fisiognómica y frenología)
   2. actuación por sí misma de la conciencia racional
      1. el placer y la necesidad
      2. la ley del corazón y el delirio de la presunción
      3. la virtud y el curso del mundo
   3. la individualidad que es real en sí y para sí
      1. el reino animal en el espíritu
      2. la razón legisladora
      3. la razón examinadora de las leyes

- 1. ESPÍRITU
  - 1. el espíritu verdadero y la eticidad
    - 1. el mundo ético, ley humana y divina, hombre y mujer
    - 2. la acción ética, el saber humano y divi la culpa y el destino
    - 3. el Estado de derecho
  - 2. el espíritu que se ha extrañado de sí (la cultura)
    - 1. cultura, fe, intelección
    - 2. la ilustración
    - 3. libertad absoluta y terror
  - 3. el espíritu que está seguro de sí (la moralidad)
    - 1. la concepción moral del mundo
    - 2. la distorsión moral
    - 3. la escrupulosidad, el alma hermosa, el mal y el perdón
- 2. RELIGIÓN
  - 1. la religión natural
    - 1. la religión de la luz
    - 2. las plantas y los animales en religión
    - 3. el artífice en religión
  - 2. la religión del arte
    - 1. la obra de arte abstracta
    - 2. la obra de arte viviente
    - 3. la obra de arte espiritual
  - 3. la religión revelada (el cristianismo)
- 3. SABER ABSOLUTO

N.B. El saber absoluto representa la totalidad de los momentos en su sinteticidad. Al final de la *Fenomenología*, en efecto, en la sección acerca del saber absoluto vuelven todas las etapas y figuras precedentes, como algo evocado (no en cuanto resumen). La última etapa no es más que la totalidad viviente de todas las etapas

pronto se aprecia su carácter contradictorio, hasta el punto de que para comprender lo particular se hace necesario pasar a lo general. *b*) En el momento de la percepción, el objeto parece ser la verdad; pero también éste es contradictorio, porque resulta ser uno y muchos, es decir, un objeto con muchas propiedades al mismo tiempo. *c*) En el momento del intelecto, el objeto se presenta como un fenómeno producido por fuerzas y por leyes, y aquí lo sensible se resuelve en la fuerza y en la ley, que justamente son obra del intelecto; de este modo la conciencia llega a comprender que el objeto depende de algo distinto de sí, esto es, del intelecto, y por lo tanto, de algún modo, de sí misma (el objeto se resuelve en el objeto). De esta manera la conciencia se convierte en autoconciencia (saber de sí misma).

3.2.3. La autoconciencia (dialéctica del amo y del siervo, estoicismo-escepticismo y conciencia infeliz)

2) La segunda etapa del itinerario fenomenológico está constituida por la autoconciencia que, a través de los momentos individuales, aprende a saber qué es ella en realidad. La autoconciencia se manifiesta, en primer lugar, como caracterizada por el apetito y el deseo, como una tendencia a adueñarse de las cosas y a hacer que todo dependa de ella, «eliminando la alteridad que se presenta como vida independiente». Primero, la autoconciencia excluye de sí misma de manera abstracta toda alteridad, considerando lo otro como no esencial y negativo. Pronto, empero, debe abandonar esta postura porque se encuentra con otras autoconciencias, y como consecuencia nace de forma necesaria «la lucha por la vida y por la muerte», que es la única que permite que se realice la autoconciencia (sale de la postura abstracta del «en sí» y se transforma en «para sí»). Hegel sostiene: «El individuo que no ha puesto su vida en riesgo bien puede ser reconocido como persona [en abstracto]; pero no ha llegado a la verdad de este reconocimiento en cuanto reconocimiento de una autoconciencia independiente.» En efecto, según Hegel cada autoconciencia posee una necesidad estructural de la otra, y el resultado de la lucha no debe ser la muerte de una de ellas, sino el sometimiento de una a la otra.

a) Así nace la distinción entre amo y siervo, con su consiguiente dialéctica, que Hegel describe a lo largo de páginas que se han hecho muy famosas, sobre las cuales los marxistas han reclamado una atención especial y que se cuentan efectivamente entre las más profundas y las más atractivas de la *Fenomenología*. El amo arriesgó en la lucha su ser físico y, por consiguiente, al vencer se ha transformado en amo. El siervo tuvo temor a la muerte y, en la derrota, con tal de salvar su vida física, aceptó la condición de esclavo y se convirtió en una cosa dependiente del amo. El amo utiliza al siervo y le hace trabajar para él, limitándose a gozar de las cosas que el siervo hace para él. En este tipo de relación se desarrolla un movimiento dialéctico, que acabará por provocar una inversión de papeles. En efecto, el amo acaba por convertirse en «dependiente de las cosas» y deja de ser independiente, porque ya no sabe hacer todo lo que hace el siervo, mientras que el siervo acaba por independizarse de las cosas, al hacerlas. Además, el amo no puede realizarse plenamente como autocon-

ciencia, porque el esclavo, reducido a cosa, no puede representar el polo dialéctico al cual se enfrente adecuadamente el amo (se ha señalado con toda justicia que ser sólo un amo es mucho menos que ser una persona autoconsciente). El esclavo, en cambio, posee en su amo un polo dialéctico que le permite reconocer en él la conciencia, porque la conciencia del amo es la que manda y el siervo hace aquello que manda el amo. Hegel determina así, a la perfección, la enorme potencia dialéctica del trabajo. La conciencia servil, dice Hegel, «precisamente en el trabajo, donde parecía ser un significado extraño», se reencuentra a sí misma y logra hallar su propio significado.

La autoconciencia sólo llega a la plenitud cuando atraviesa las sucesivas etapas *b*) del estoicismo, *c*) el escepticismo y *d*) la conciencia infeliz.

b) El estoicismo representa la libertad de la conciencia que, al reconocerse como pensamiento, se coloca por encima del señorío y de la esclavitud, que para los estoicos (cf. volumen I, p. 234) no son más que simples indiferentes (no existe ninguna diferencia, desde el punto de vista moral, entre ser amo o ser siervo). La conciencia estoica, escribe Hegel, «es negativa hacia la relación señorío-esclavitud: no obra como el señor que halla su propia verdad en el siervo, ni como el siervo que halla su propia verdad en la voluntad del señor y en el servicio que le presta; su obrar es libre en el trono [como Marco Aurelio] o entre cadenas [como Epicteto], y sólo depende del individuo...» El estoicismo, sin embargo, al querer liberar al hombre todos los impulsos y todas las pasiones, le aísla de la vida y por consiguiente –en opinión de Hegel– su libertad se vuelve abstracta, se refugia en su interior y no supera la alteridad.

c) El estoicismo avanza dialécticamente hacia el escepticismo, que transforma el apartamiento del mundo en una actitud de negación del mundo. No obstante, al negar el escepticismo todo lo que la conciencia consideraba como cierto, vacía –por así decirlo– la autoconciencia, llevándola a la autocontradicción y a la escisión interna: en efecto, la autoconciencia escéptica niega las mismas cosas que se ve obligada a realizar, y viceversa. Niega la validez de la percepción, pero percibe; niega la validez del pensamiento, pero piensa; niega los valores del actuar moral, pero actúa de acuerdo con ellos.

d) La escisión, implícita en la autocontradicción del escepticismo, se vuelve explícita en la conciencia infeliz, que es la conciencia de sí como duplicada o desdoblada, pero que «continúa presa del todo en la contradicción». El desdoblamiento consta de dos aspectos: el *inmutable* y el *mutable*. El primero coincide con un Dios trascendente, mientras que el segundo coincide con el hombre. La conciencia infeliz (bimundanal) es el rasgo que, según Hegel, caracteriza sobre todo al cristianismo medieval. Dicha conciencia sólo posee «una quebrantada conciencia de sí misma», porque busca su objeto sólo en aquello que se encuentra en un más allá inalcanzable: está colocada en este mundo, pero se halla por completo vuelta hacia el otro mundo (inalcanzable). Toda aproximación a la divinidad trascendente significa –para la conciencia infeliz– una mortificación de sí misma y un sentir la propia nulidad. Recordemos que, así como los textos dedicados a la dialéctica amo-siervo fueron convertidos en famosos por los marxistas, los existencialistas hicieron célebres las páginas de Hegel sobre la conciencia infeliz, que utilizaron como tema de profundas

meditaciones. Se llegó incluso a considerar que esta figura era la clave para interpretar toda la *Fenomenología*, cuyo movimiento dialéctico toma como eje precisamente la escisión de la conciencia en todos los planos, escisión que constituye el rasgo esencial de la conciencia infeliz. La superación de lo negativo que es propia de tal escisión (según Hegel, reconocer que la trascendencia en la que la conciencia infeliz veía la realidad única y verdadera no se halla fuera de ella, sino dentro) conduce a una síntesis superior, que se lleva a cabo en el plano de la razón, la tercera gran etapa del itinerario fenomenológico.

3.2.4. La razón

3) La razón nace en el momento en que la conciencia adquiere «la certeza de ser toda la realidad». Ésta es la postura propia del idealismo. Las etapas fenomenológicas de la razón (o del espíritu que se manifiesta como razón) constituyen las progresivas etapas dialécticas mediante las cuales se va adquiriendo esta certeza de ser todas las cosas, es decir, la adquisición de la unidad entre pensar y ser. Estas etapas repiten los tres momentos examinados antes, pero en un grado más elevado, como en una espiral que asciende mediante un movimiento que siempre vuelve a sí mismo, describiendo círculos cada vez más amplios. El grado más alto consiste en el hecho de que ahora la conciencia –en cuanto razón– sabe que es unidad de pensamiento y de ser, y las nuevas etapas a este nivel consisten en verificar dicha certeza. Surgen así las tres etapas *A*) la razón que observa la naturaleza; *B*) la razón que actúa y *C*) la razón que adquiere la conciencia de ser espíritu.

A) La razón que observa la naturaleza está constituida por la ciencia de la naturaleza, que desde el principio se mueve en el plano de la conciencia de que el mundo es cognoscible por la razón, y por lo tanto es racional. En la actualidad esta parte de la *Fenomenología* ha quedado bastante obsoleta, ya que los parámetros que utiliza Hegel son los que corresponden a la ciencia de su tiempo, o incluso a algunas pseudociencias como la fisiognómica de Lavater y la frenología de Gall, que son refutadas por Hegel, pero sin que tal refutación posea ya ningún interés para nosotros. El propio Hegel resume así la tesis de fondo que es característica de este momento: «Ahora la razón muestra un interés universal por el mundo, ya que está segura de tener en el mundo su propia presencia o está convencida de que dicha presencia es racional. La razón busca su "otro", sabiendo que en ello no poseerá nada más que a sí misma; sólo busca su propia infinitud.» Hegel extrae la conclusión de que la razón que observa «después de haber escudriñado todas las vísceras de las cosas, después de haberles abierto todas las venas, como esperando desangrarse ella misma, la razón no alcanzará tanta suerte; primero tiene que llegar a un acabamiento en sí misma, para luego lograr una experiencia de su perfección». La razón para hallarse a sí misma en su «otro» tiene que superar el momento observador y pasar al momento activo o práctico, el momento en que la razón ya no contempla, sino que actúa moralmente.

B) La razón que actúa repite en un plano más alto –el de la certeza de ser todas las cosas– el momento de la autoconciencia (cf. antes, p. 120). El

itinerario de la razón activa consiste en comenzar a realizarse, en primer lugar, como individuo, elevándose luego hasta lo universal, cuando se superan los límites de la individualidad y se alcanza la superior unión espiritual de los individuos. Hegel escribe: «Primero esta razón activa es consciente de sí misma únicamente como de un individuo, y como tal individuo, debe promover y producir su propia efectividad en el otro; luego, sin embargo, al elevarse su conciencia hasta la universalidad, este individuo se convierte en razón universal.» La razón debe actualizarse en cuanto autoconciencia individual, a través del reconocimiento de la independencia de las demás autoconciencias y de la unidad con éstas. Hegel indica las etapas de este proceso en las figuras de *a*) el hombre que busca la felicidad en los placeres y el gozo; *b*) el hombre que obedece la ley del corazón individual; *c*) la virtud y el hombre virtuoso.

a) El hombre que se halla por completo dirigido hacia el placer mundano y la afirmación de sí mismo (como lo refleja, por ejemplo, el personaje de Fausto en el *Urfaust* de Goethe) experimenta «la rigidez absoluta de la singularidad», la cual «ha quedado pulverizada en la realidad efectiva, tan dura como continuada». El individuo que vive en esta dimensión se halla destinado a un fracaso inexorable y pasa por la amarga experiencia de que –al querer gozar y adueñarse de la vida con plenitud, hasta el final– «se aferraba a la vida, pero con esto se asía en realidad a la muerte», porque en el fondo del placer se encuentra la nada.

b) Durante la segunda etapa la conciencia reconoce en sí misma lo universal como «ley del corazón», que substituye su propio placer por el bienestar de la humanidad (esta actitud de la conciencia refleja probablemente la concepción de Rousseau). Esta ley del corazón, dice Hegel, es «singularidad que quiere ser inmediatamente universal», carece del momento de la mediación, y por lo tanto es negativa. Por eso, quien apela a la ley del corazón está destinado a tropezar con los demás –que le contraponen «leyes individuales de sus propios corazones»– o con el «curso del mundo», que le contradice y le muestra la negatividad de su postura.

c) De la negación y de la superación de la individualidad surge la virtud, una virtud que aún no tiene realidad efectiva y resulta abstracta. Ésta se opone al curso del mundo, sin embargo, en el sentido de que lo quisiera reformar, y por consiguiente experimenta su propio fracaso y su propia vaciedad (esta virtud abstracta que quiere rectificar el curso del mundo quizá sea la que representan –como alguien ha sugerido– personajes del tipo de don Quijote, o también de Robespierre).

C) La razón, síntesis de los dos momentos precedentes, procede de la autoconciencia que supera su oposición con respecto a los demás y al curso del mundo, hallando en éstos su propio contenido. También esta fase se lleva a cabo mediante tres momentos sucesivos: *a*) el hombre totalmente volcado hacia la obra que realiza; *b*) la razón legisladora; *c*) la razón examinadora o crítica ante las leyes.

a) El hombre dedicado por completo a la obra que realiza acaba por cambiar el hacer y substituirlo por la cosa que hay que hacer, perdiéndose en el «obrar puro que no obra nada». Sin embargo, a lo largo de este obrar el hombre se une al obrar de otros hombres, cosa que constituye ya algo positivo. A este obrar, empero, que es «un obrar de todos y cada uno», aún le falta una finalidad, un contenido real absoluto.

b) Este contenido lo ofrece la razón legisladora, en forma de imperativos universales absolutos, los cuales, en la medida en que son genéricamente universales y absolutos, no dejan de ser abstracciones.

c) En un plano superior aparece el intento de la razón crítica, que encuentra su máxima expresión en el formalismo ético kantiano. Sin embargo, también este intento se muestra abstracto.

Como conclusión, la autoconciencia descubre en esta fase que la substancia ética no es más que aquello en lo cual ya está inmersa: es el *ethos* de la sociedad y del pueblo en el que vive. Hegel afirma: «En un pueblo libre, la razón se actualiza de verdad; es espíritu presente y viviente, en el cual el individuo no sólo ve expresado y dado [...] su destino (es decir, su esencia universal e individual), sino que él mismo es esta esencia y ha llegado a su meta. Precisamente por esto, los hombres más sabios de la antigüedad formularon esta sentencia: la sabiduría y la virtud consisten en vivir de conformidad con las costumbres del propio pueblo.»

3.2.5. El espíritu

4) La razón que se realiza en un pueblo libre y en sus instituciones es la conciencia que vuelve a unirse íntimamente con su propia substancia ética, convirtiéndose en espíritu. El espíritu es el individuo que constituye un mundo como el que se lleva a cabo en la vida de un pueblo libre. El espíritu es la unidad de la autoconciencia «en la perfecta libertad e independencia», y al mismo tiempo en su oposición mediata. El espíritu es «yo que es nosotros, nosotros que es yo». Nada de lo que manifiesta Hegel podría entenderlo quien no tuviese siempre presente la dimensión intersubjetiva, social, del espíritu.

Por consiguiente, a lo largo de todo el resto del itinerario fenomenológico, se aprecia con claridad que las figuras se convierten en figuras de un mundo, etapas de la historia, que nos muestran el espíritu «alienado en el tiempo», el cual a través de esta alienación se realiza y se encuentra, y por último se autoconoce. Las etapas fenomenológicas del espíritu son: *A*) el espíritu en sí, como eticidad; *B*) el espíritu que llega a un extrañamiento con respecto a sí mismo; *C*) el espíritu que recobra la certeza de sí.

A) El primer momento del espíritu se encuentra en primer lugar *a*) en la *polis* griega, donde se realiza «la hermosa vida ética» del pueblo griego. No obstante, el equilibrio de esta hermosa vida ética es inestable, porque sólo posee una verdad inmediata. *b*) Por lo tanto, pronto aparecen conflictos dialécticos, como por ejemplo el conflicto entre ley divina, que el hombre lleva en su interior de manera ancestral, y ley humana. Dicho conflicto queda representado de manera paradigmática por las figuras de Antígona (en la tragedia de Sófocles) quien, según las leyes humanas, no podía enterrar a su hermano, pero que, siguiendo la ley divina que experimenta en su interior, le da sepultura. Creonte, al castigarla, reafirma la ley humana. El destino, empero, castiga tanto a Antígona, que no respetó la ley humana, como a Creonte, que no respetó la ley divina. *c*) En estos conflictos el individuo va emergiendo poco a poco desde la comunidad. Se quiebra lo universal encarnado en la hermosa vida ética y sus fragmentos dan origen a los distintos individuos. El triunfo de este momento dialécti-

co tiene lugar con el Imperio romano (sobre todo durante el período que transcurre entre los Antoninos y Justiniano) gracias a la creación de la persona jurídica. Todos los hombres, sea cual fuere su origen, podían obtener en aquel momento la ciudadanía romana, y se les reconocía como personas jurídicas. Sin embargo, esta nivelación, que elimina todas las diferencias, es algo abstracto. De tener todos los derechos se pasa con facilidad a no tener ningún derecho. Como antítesis de tal situación nace el César, el amo del mundo. El individuo ha llegado a un extrañamiento de su substancia ética, y por lo tanto se escinde de ella.

B) El momento de la escisión llega a su culminación en la Europa moderna, donde la conciencia, al desvanecerse la unidad que había sido característica del mundo medieval, se encamina a un autoextrañamiento, dirigiéndose de forma preponderante a la conquista del poder y de las riquezas. *a*) Éste es el momento de la cultura, pero de una cultura fatua, que todo lo critica y todo lo disuelve de un modo frenético, acabando por autodestruirse. Se comprende, pues, que la fe se tome la revancha, contraponiendo otro mundo a la unidad del mundo de la cultura (Hegel vuelve así al tema de la conciencia infeliz). No obstante, a la fe se le contrapone la intelección pura, que vuelve a defender los derechos de la razón. *b*) Esta contraposición se eleva a un conflicto del máximo nivel con la ilustración. Ésta ha tenido el gran mérito de haber fortalecido la razón (Hegel eleva la ilustración a figura del espíritu), pero tuvo como efecto negativo el haber disuelto toda la realidad, transformándose en una especie de «furia por suprimir», salvando únicamente lo que era útil y reduciendo todas las cosas al restringido valor de «servir para otras cosas». *c*) Sin embargo, la absoluta libertad de la ilustración está vacía, así como está vacío su igualitarismo, y el resultado de todo esto fue el Terror (como ocurrió en la revolución francesa) que, una vez eliminadas todas las jerarquías sociales, y en general todas las diferencias, se rebela contra todo y contra todos, y acaba por rebelarse dialécticamente contra sí mismo, autoanulándose.

C) El espíritu vuelve a la conciliación consigo mismo a través de la moralidad. *a*) El primer momento de este retorno es el que fue expresado por la moral de tipo kantiano, que proclama el deber por el deber, pero se muestra incapaz de señalar cuál es el contenido de ese deber. *b*) Cae, por lo tanto, en una distorsión estructural, reintroduciendo de modo subrepticio aquellos contenidos y fines que pretendía (en apariencia) mantener fuera de su razonamiento acerca del puro deber por el deber. *c*) De dicha situación emerge dialécticamente la figura de la escrupulosidad, que es el «simple actuar conforme al deber, que no se dedica a cumplir este o aquel deber, sino que sabe y hace aquello que es específicamente justo», ya que es conciencia efectiva del deber concreto y une en una síntesis la abstracción kantiana con la concreción histórica de la vida. Esta escrupulosidad puede degenerar en la escrupulosidad de la romántica «alma bella» (cf. anteriormente, p. 51), que se convierte en tan escrupulosa que no quiere comprometerse con ninguna acción, no soporta la realidad y acaba por volverse loca o tuberculosa (¿referencia quizás a Hölderlin y a Novalis?). Empero, la escrupulosidad del alma bella no actúa, y sin embargo emite juicios (por lo general, condenatorios) sobre quien actúa. Este conflicto entre «yo» juzgador y «yo» juzgado se ve superado a través de una síntesis

más elevada: el perdón, la conciliación, que permiten que el espíritu llegue a su punto culminante, dentro de la *Fenomenología*. «El "sí" de la conciliación, en el que los dos "yo" abdican de su opuesto existir, es el existir del "yo" que se extiende hasta la dualidad, un "yo" que permanece igual a sí mismo, y que en su completa alienación y en su contrario total posee la certeza de sí mismo; es el dios que aparece entre aquellos que se saben en cuanto puro saber.»

3.2.6. La religión y el saber absoluto

5) La *Fenomenología* presenta otra etapa, la religión, mediante la cual se llega a la meta, al saber absoluto. Al exponer la filosofía del espíritu tendremos que hablar de la noción de religión, y aquí trataremos el tema con mucha brevedad (al parecer, Hegel añadió estas páginas a la *Fenomenología* por razones circunstanciales, aunque esté claro su sentido dentro del conjunto). A través de la religión y de sus diferentes manifestaciones, el espíritu se hace consciente de sí mismo «pero sólo desde el punto de vista de la conciencia que es consciente de la esencia absoluta», y no como autoconciencia absoluta de lo absoluto mismo, que será el punto de vista del saber absoluto. También puede afirmarse que la religión es la autoconciencia de lo absoluto, pero que aún no ha llegado a la perfección, ya que asume la forma de la representación y no la del concepto. Hegel distingue tres etapas en la *Fenomenología* de la religión: *a*) la religión natural-oriental, que representa lo absoluto en forma de elementos o de cosas naturales; *b*) la religión griega, que representa lo absoluto de forma humana, como sujeto finito; *c*) la religión cristiana, que representa el punto culminante. En los dogmas fundamentales del cristianismo Hegel descubre los conceptos cardinales de su propia filosofía: la Encarnación, el Reino del Espíritu y la Trinidad expresan el concepto de espíritu que se aliena para autoposeerse, y que en su «ser otro» mantiene la igualdad de sí mismo consigo mismo, llevando a cabo la suprema síntesis de los opuestos.

6) Finalmente, la superación de la forma de conocimiento representativo que es propio de la religión conduce al puro concepto y al saber absoluto, es decir, al sistema de la ciencia, que Hegel expondrá en la lógica, en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu.

3.3. *La naturaleza polivalente y la ambigüedad de la «Fenomenología del espíritu»*

La *Fenomenología* de Hegel constituye un *unicum* en la historia de la filosofía y atrajo en épocas pasadas –y continúa atrayendo hoy– debido a su significado polivalente y a su desconcertante ambigüedad. Este *unicum* puede captarse con mucha más claridad si lo contemplamos sobre el trasfondo cultural de su época y, en particular, si lo ponemos en relación con los *Bildungsromane,* las novelas pedagógicas, sobre las cuales los filósofos han llamado la atención justificadamente. Rousseau en el *Emilio* ya había presentado a través de su protagonista una experiencia paradigmática, es decir, la experiencia de un individuo que consigue la libertad, después de

pasar por las fases esenciales de un riguroso aprendizaje. Los ejemplos más ilustres de esta clase de novelas aparecen en el ámbito de la cultura alemana: el *Wilhelm Meister* de Goethe (cf. anteriormente, p. 53), el *Enrique de Ofterdingen* de Novalis (cf. antes, p. 43), el *Hiperión* de Hölderlin (cf. antes, p. 47), por citar sólo las más famosas. Los personajes de estas novelas se enfrentan con una serie de dificultades y, a través del duro aprendizaje de una dolorosa experiencia, superan sus convicciones originarias —que poco a poco se van mostrando ilusorias, pero que constituían etapas que había que recorrer— y acaban llegando a la verdad.

Puede considerarse que la *Fenomenología* es una gran «novela educativa de carácter filosófico», cuyo protagonista es tanto el individuo empírico como (y sobre todo) el espíritu mismo. Adquiere así una claridad absoluta el siguiente texto de Hegel, que constituye una auténtica clave para entender esta difícil obra:

> Dado que no sólo la substancia del individuo, sino además el espíritu del mundo tuvo la paciencia de recorrer estas formas en toda su extensión temporal, asumiendo el enorme esfuerzo de la historia universal con objeto de volver a plasmar en cada una de sus formas –en la medida en que ésta lo exigiese– el contenido total de sí mismo; y dado que el espíritu del mundo no habría podido alcanzar la conciencia de sí mismo con un esfuerzo menor, se hace evidente que, en conformidad con la cosa misma, el individuo no podrá comprender su substancia a través de una senda más corta; sin embargo, se enfrenta con un esfuerzo más llevadero, porque todo lo en sí ya *consummatum est:* el contenido [...] está reducido [...] a la mera determinación de pensamiento [...], ya está reducido a memoria.

La fenomenología, por lo tanto, puede compararse –como alguien ha sugerido– a una grandiosa *anamnesis* platónica que devuelva al alma humana a su «estar junto a los dioses» (a la «llanura de la verdad», como dice el *Fedro*) o que –dejando de lado las metáforas– conduzca la conciencia desde la perspectiva empírica hasta la perspectiva de lo absoluto. Según esta última perspectiva, expondremos ahora el «sistema de la verdad» de Hegel.

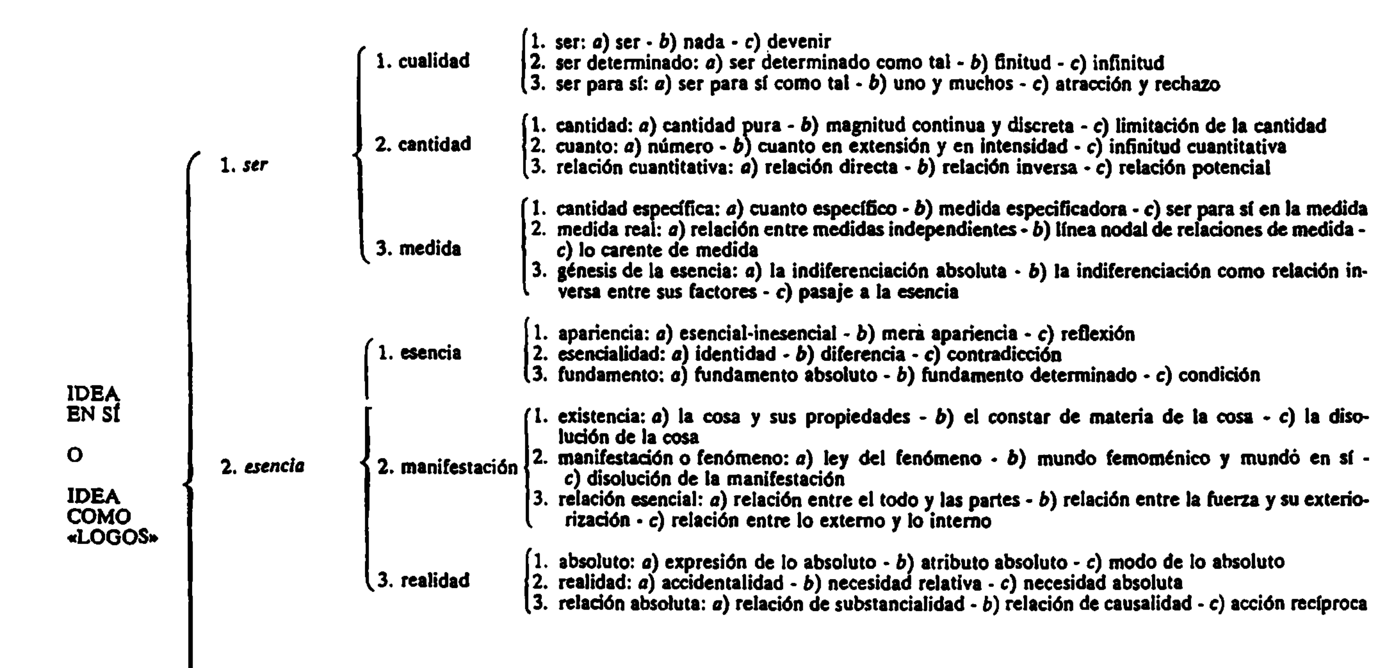
4. La lógica

4.1. *La nueva concepción de la lógica*

La *Fenomenología* nos ha trasladado desde el punto de vista del saber de la conciencia empírica hasta el punto de vista del saber absoluto. Consideradas de forma retrospectiva, las diversas etapas y figuras de la fenomenología no son todavía «la ciencia acabada en toda su verdad». Se entiende, pues, que Hegel (aunque considere que las etapas fenomenológicas son momentos imposibles de suprimir y absolutamente necesarios, y el único camino para que la conciencia adquiera el verdadero conocimiento) denomine saber aparente al saber acerca de estas «figuras» individuales. También es comprensible que represente el itinerario fenomenológico como un «dirigirse contra las apariencias», que son paulatinamente superadas (es decir, suprimidas y conservadas), hasta el momento en que la conciencia llega al punto de vista del saber absoluto. En el plano del saber absoluto desaparece toda diferencia entre certeza (que siempre implica un factor subjetivo) y verdad (que es siempre objetiva), entre saber como

TABLA II

LA LÓGICA Y LA TOTALIDAD DE SUS CATEGORÍAS



IDEA EN SÍ O IDEA COMO «LOGOS»

- 1. *ser*
  - 1. cualidad
    - 1. ser: *a*) ser - *b*) nada - *c*) devenir
    - 2. ser determinado: *a*) ser determinado como tal - *b*) finitud - *c*) infinitud
    - 3. ser para sí: *a*) ser para sí como tal - *b*) uno y muchos - *c*) atracción y rechazo
  - 2. cantidad
    - 1. cantidad: *a*) cantidad pura - *b*) magnitud continua y discreta - *c*) limitación de la cantidad
    - 2. cuanto: *a*) número - *b*) cuanto en extensión y en intensidad - *c*) infinitud cuantitativa
    - 3. relación cuantitativa: *a*) relación directa - *b*) relación inversa - *c*) relación potencial
  - 3. medida
    - 1. cantidad específica: *a*) cuanto específico - *b*) medida especificadora - *c*) ser para sí en la medida
    - 2. medida real: *a*) relación entre medidas independientes - *b*) línea nodal de relaciones de medida - *c*) lo carente de medida
    - 3. génesis de la esencia: *a*) la indiferenciación absoluta - *b*) la indiferenciación como relación inversa entre sus factores - *c*) pasaje a la esencia
- 2. *esencia*
  - 1. esencia
    - 1. apariencia: *a*) esencial-inesencial - *b*) mera apariencia - *c*) reflexión
    - 2. esencialidad: *a*) identidad - *b*) diferencia - *c*) contradicción
    - 3. fundamento: *a*) fundamento absoluto - *b*) fundamento determinado - *c*) condición
  - 2. manifestación
    - 1. existencia: *a*) la cosa y sus propiedades - *b*) el constar de materia de la cosa - *c*) la disolución de la cosa
    - 2. manifestación o fenómeno: *a*) ley del fenómeno - *b*) mundo femoménico y mundó en sí - *c*) disolución de la manifestación
    - 3. relación esencial: *a*) relación entre el todo y las partes - *b*) relación entre la fuerza y su exteriorización - *c*) relación entre lo externo y lo interno
  - 3. realidad
    - 1. absoluto: *a*) expresión de lo absoluto - *b*) atributo absoluto - *c*) modo de lo absoluto
    - 2. realidad: *a*) accidentalidad - *b*) necesidad relativa - *c*) necesidad absoluta
    - 3. relación absoluta: *a*) relación de substancialidad - *b*) relación de causalidad - *c*) acción recíproca

3. *concepto*

- 1. subjetividad
  - 1. concepto: *a*) universal - *b*) particular - c) individuo
  - 2. juicio: *a*) juicio de existencia - *b*) juicio de reflexión - *c*) juicio de necesidad - *d*) juicio de concepto
  - 3. silogismo: *a*) silogismo de existencia - *b*) silogismo de reflexión - *c*) silogismo de necesidad
- 2. objetividad
  - 1. mecanicidad: *a*) el objeto mecánico - *b*) el proceso mecánico - *c*) el mecanismo absoluto
  - 2. reactividad química: *a*) el objeto químico - *b*) el proceso - c) la superación de la reactividad química
  - 3. teleología: *a*) el fin subjetivo - *b*) el medio - c) el fin realizado
- 3. idea
  - 1. la vida: *a*) el individuo viviente - *b*) el proceso vital - c) el género
  - 2. la idea del conocer: *a*) la idea de la verdad - *b*) la idea del bien
  - 3. la idea absoluta

N.B. La idea absoluta constituye la totalidad orgánica de todas estas categorías en su conexión dialéctica estructural, la síntesis viviente que las abarca a todas en su desplegarse con plenitud

forma y saber como contenido. El saber absoluto consiste precisamente en esta coincidencia absoluta entre forma y contenido, y la *Lógica* comienza y se desarrolla por completo en este plano conquistado de manera definitiva por la *Fenomenología.*

Por consiguiente, la lógica hegeliana se convierte en algo enteramente nuevo, en comparación con la lógica de la tradición aristotélica. No podía ser de otro modo, después de la revolución kantiana y los consiguientes avances idealistas de Fichte y de Schelling. La lógica de Hegel no es un mero *organon,* un mero instrumento o método, en el sentido en que lo era la lógica formal (cf. volumen I, p. 190ss). Podría afirmarse que la lógica de Hegel es el estudio de la estructura del todo: el propio Hegel habla expresamente de andamiaje del todo. Estas expresiones, empero, hay que entenderlas en un sentido dinámico: la lógica es el estructurarse o, mejor aún, el autoestructurarse del andamiaje del todo.

La tesis de fondo de la lógica hegeliana, que no es más que una consecuencia de todo lo dicho hasta el momento, afirma que pensar y ser coinciden, y que por lo tanto la lógica coincide con la ontología (con la metafísica). El viejo Parménides ya decía: «son la misma cosa el pensar y el ser» (cf. volumen I, p. 56). Ésta es la postura de Hegel, en el único sentido que se hacía posible después de la revolución kantiana: el pensamiento mismo, en su avanzar, se realiza a sí mismo y a su propio contenido (al realizarse a sí mismo, realiza *eo ipso* su propio contenido). Hegel dice: «La conciencia pura [...] contiene el pensamiento en la medida en que es, al mismo tiempo, la cosa en sí misma, o bien contiene a la cosa en sí misma en la medida en que es al mismo tiempo puro pensamiento. Como ciencia, la verdad es la pura autoconciencia que se desarrolla.»

La gran *Lógica* de Hegel constituye en cierto modo la síntesis de los contenidos que se hallan en el *Organon* y en la *Metafísica* de Aristóteles. Tienen toda la razón aquellos intérpretes que afirman que la lógica hegeliana es una filosofía primera (en sentido aristotélico), y por lo tanto, una teología o (como ya hemos dicho) una grandiosa metafísica. Hegel critica a Kant por haber negado la posibilidad de construir una metafísica como ciencia: en efecto, según Hegel «un pueblo sin metafísica es como un templo sin altar».

Hegel agrega además –y quizás ésta constituya su afirmación más ilustrativa– que las distintas categorías a través de las cuales evoluciona paulatinamente su lógica, puede considerarse como sucesivas definiciones de lo absoluto. Desde la primera tríada, que manifiesta la identidad en sentido especulativo (como ya se aclaró en la p. 112) entre identidad y no identidad en cuanto ser/no-ser/devenir, hasta las tríadas más elevadas, lo único que encontramos son «definiciones mejor determinadas y más ricas» de lo absoluto. Cada categoría que se desarrolla de forma triádica constituye un círculo cada vez más amplio en la espiral. En definitiva: la lógica hegeliana puede representarse como un decir lo mismo pero de un modo cada vez más rico. Este decir coincide con un hacerse cada vez más rica la cosa que se dice.

Antes hemos usado el término «teología» y no ha sido de forma caprichosa o arbitraria. Lo dice Hegel mismo, con toda claridad: «La lógica [...] hay que entenderla como sistema de la razón pura, como reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como ésta es en sí y para sí,

sin ningún velo. Lo cual se puede expresar también diciendo que este contenido es la manifestación de Dios, tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.» Préstese mucha atención a esta afirmación referente a «Dios tal como era antes de la creación etc.». No significa lo mismo que en el contexto de la filosofía clásico-cristiana, ya que para Hegel lo absoluto es proceso, es el resultado de un proceso (autorresultado), de manera que el máximo resultado no se obtiene en el momento inicial sino en el final y, por lo tanto, no en el Dios que es objeto de la lógica, sino en el Dios tal como es después de la creación, el Dios que conoceremos a través de la filosofía del espíritu. El Dios anterior a la creación, en cierto modo, es un *minus* en comparación con el espíritu posterior a la creación. Aquél representa el momento de la tesis, mientras que éste representa el momento de la síntesis. El Dios de la *Lógica* es el elemento puro del pensamiento (el *logos*) que primero debe alienarse en la naturaleza (cf. más adelante, p. 138ss), para superar después esta alienación negándola y convertirse en espíritu (cf. p. 143ss). El *logos,* Dios tal como era en su esencia eterna –del que se habla en la lógica hegeliana– no equivale todavía al motor inmóvil de Aristóteles, que es pensamiento de pensamiento (cf. volumen I, p. 171), o al *nous* (cosmos noético) plotiniano (cf. volumen I, p. 303) o agustiniano (cf. volumen I, p. 393), porque aún no posee el máximo de realidad. Esto sólo lo conseguirá el espíritu, que es la realización dialéctica (la autorrealización) de aquel *logos* del que trata la *Lógica*. Sólo cuando hable del espíritu (y sólo entonces) Hegel se remitirá de forma solemne al motor inmóvil de Aristóteles.

Es precisamente esto lo que Hegel quiere decir cuando afirma que la lógica estudia la idea en sí, mientras que la filosofía del espíritu estudia la idea en sí y para sí, en su volver a sí misma, después de haberse alienado en la naturaleza. Sólo si se tiene presente la noción de absoluto como proceso (o autoproceso) dialéctico se podrá comprender la novísima concepción hegeliana de la lógica (la más difícil de las que han surgido en el contexto del pensamiento occidental).

Falta aclarar un último punto, muy importante. El *logos* de la *Lógica,* la idea en sí, no debe concebirse como una especie de realidad única y compacta, sino que es a su vez desarrollo y proceso dialéctico. La idea lógica es la totalidad de sus determinaciones conceptuales en su despliegamiento dialéctico, lo cual equivale a la totalidad de los conceptos determinados y de los nexos que los ligan, y su pasar de uno a otro en círculos cada vez más elevados, hasta llegar al desvelamiento total de la verdad, consistente en la idea en su conjunto (piénsese en el mundo de las ideas de Platón con todos sus nexos dialécticos positivos y negativos en su conjunto, o en el *logos* de los estoicos que contenía todas las razones seminales).

Obviamente, aquí no podremos seguir en detalle este imponente despliegue conceptual, porque resume en sí mismo toda la temática lógica y ontológica-metafísica, junto con las correspondientes figuras teóricas que habían surgido desde los presocráticos hasta el propio Hegel. Sin embargo, para ofrecer una pálida imagen de su grandiosa complejidad, presentamos un esquema (cf. tabla II, p. 128s) en el que se indican los temas tratados por Hegel y sus nexos internos, junto con la correspondiente terminología técnica. Además, indicaremos por lo menos el sentido de las

etapas fundamentales a las que se ajusta la lógica hegeliana, e ilustraremos el sentido nuevo y revolucionario que asumen en este nuevo contexto las construcciones teóricas más famosas de la filosofía clásico-tradicional.

Hegel denomina 1) «ser», 2) «esencia» y 3) «concepto» a las tres etapas principales de la *Lógica.* 1) En la lógica del ser, la dialéctica avanza en sentido horizontal, mediante pasos que llevan desde un término hasta otro, que absorbe en sí al anterior. 2) En cambio, en la lógica de la esencia se da una especie de desarrollo de los distintos términos y un reflejarse recíproco de un término en otro. 3) Finalmente, en la lógica del concepto, cada término continúa en el otro y permanece en él hasta que se identifica (dialécticamente) con este último. Podríamos decir que 1) en la lógica del ser, el pensamiento avanza como sobre un plano o una superficie; 2) en la lógica de la esencia, el pensamiento se vuelve más profundo, es decir, crece en la dimensión de la profundidad; 3) en la lógica del concepto, el pensamiento llega a la plenitud y se transforma en acto, de acuerdo con la dimensión de la circularidad. Esta síntesis que acabamos de formular se verá con más claridad en los análisis que vienen a continuación.

4.2. *La lógica del ser*

La lógica del ser, que avanza como sobre un plano, se divide en lógica de 1) la cualidad, 2) la cantidad y 3) la medida.

1) La *cualidad* es la determinación conceptual más inmediata, que coincide con la cosa; en efecto, al pensar una cosa, la captamos de inmediato como «un cual». 2) En la *cantidad* se niega la cualidad y se la considera como indiferente (el cuanto prescinde del cual). 3) La *medida* es la síntesis que suprime y conserva los dos momentos precedentes, ya que se pone como unidad entre cualitativo y cuantitativo, como «cuanto cualitativo», es decir, como regla de todas las operaciones de medida (y la regla de la medida es justamente una síntesis cualitativocuantitativa).

El comienzo absoluto de la *Lógica* está constituido por la primera tríada con la que se inicia el avance lógico de la primera categoría (la categoría de la cualidad), y representa el punto más discutido –con gran diferencia sobre los demás– de toda la lógica hegeliana y quizá de toda la obra de Hegel. Dicha tríada está formada por *a*) *ser; b*) *no ser; c) devenir* (cf. tabla II, p. 128). Se han formulado innumerables interpretaciones y exégesis al respecto. Se ha llegado incluso a afirmar que, en realidad, en este comienzo se encuentra ya toda la lógica y toda la metafísica. Ser, no ser y devenir, en efecto, resumen todo lo que es y todo lo que puede ser pensado o dicho. A decir verdad, sin embargo, lo mismo podría repetirse por motivos diversos en el caso de muchas de las tríadas siguientes, o incluso de todas. Si se ha entendido lo que antes hemos expuesto, no habrá ningún motivo de asombro, ya que Hegel afirmó expresamente que las categorías de su lógica se limitan a expresar lo absoluto en un grado progresivamente más elevado (y por lo tanto las sucesivas tríadas lógicas expresan siempre todo, de un modo cada vez más articulado).

Sin embargo, la primera tríada de la lógica hegeliana resulta de un particular interés, ya que subsume las posturas de la metafísica griega más antigua (la de los presocráticos y, en especial, la de Parménides y Heracli-

to; cf. volumen I, p. 42ss y 55ss), es decir, las primeras formas en que se pensó y se habló de lo absoluto. Reaparece así el fondo de la historia del pensamiento occidental, de una manera muy atractiva, como inicio del primer círculo de la espiral que irá ascendiendo gradualmente en círculos cada vez más amplios. Las dificultades más importantes que se han encontrado en esta primera tríada dialéctica con frecuencia se han debido a no tener en cuenta con todas sus consecuencias el hecho de que pensamiento y realidad coinciden en Hegel,y el movimiento ser/no-ser/devenir es al mismo tiempo un movimiento de lo real y del pensamiento.

Este avance triádico se produce de la siguiente forma. Si pienso el puro ser (ser carente de toda determinación), en último término estoy pensando algo que no es nada (determinado). El pensar vacío no es un verdadero pensar. El pensamiento es movimiento, y como tal se lleva a cabo en cuanto devenir, y este devenir supone precisamente un continuo paso desde el ser hasta el no ser (y viceversa). Como ha puesto de manifiesto un destacado especialista en Hegel –H.G. Gadamer– el devenir es la verdad del pensar (si inmovilizásemos el pensamiento, dejaríamos de pensar), al igual que es la verdad de lo real. Así, ser y nada quedan superados por su síntesis, y sólo poseen realidad en ésta (como ya había sostenido Heraclito, aunque sobre un plano meramente objetivista; cf. volumen I, p. 44).

El devenir (la primera tríada dialéctica) desemboca en el existir, en 1) algo (determinado) que, como tal (en la medida en que toda determinación es una negación), no es todas las demás cosas (tesis). 2) De esta manera, el «algo» exige otro «algo» (antítesis). 3) Por lo tanto, se tendrá (síntesis) un devenir en un plano más elevado en comparación con la tríada anterior, esto es, un devenir determinado y diferenciado.

Hacemos expresa referencia a esta segunda tríada y no sólo a la primera (recuérdese siempre la tabla II), porque en ella Hegel conecta sus importantes observaciones sobre el falso y sobre el verdadero infinito, y también sus consideraciones sobre la negatividad y la no verdad de lo finito, y sobre la verdad del idealismo, que consiste justamente en la denuncia de la no-verdad de lo finito.

Comencemos por la cuestión del falso y del verdadero infinito. El «algo» remite –por su propia naturaleza, que consiste en ser determinado– a otro «algo», es decir, a algo más, y éste a otro, y así sucesivamente, hasta el infinito. Sin embargo, el infinito que se configura de este modo no es más que una «huida de lo finito», que avanza en línea recta sin final. De acuerdo con Hegel, esto no es para nada el verdadero infinito, sino únicamente el falso infinito característico del intelecto, un tipo de infinito en el que Fichte mismo quedó anclado. El verdadero infinito es el infinito de la razón, que no es como una recta que avanza sin final, sino como un círculo, o mejor dicho, como un proceso circular «que consiste en llegar hasta sí mismo en el otro». El verdadero infinito es el proceso dialéctico. Por consiguiente, Hegel lo define como «la negación de la negación, lo afirmativo, el ser que se ha vuelto a restablecer desde la limitación». Existe, empero, otro modo falso de entender lo infinito, el propio de la vieja metafísica que lo concibe como más allá y por encima de lo finito, como una substancia infinita trascendente. Por lo tanto no habrá que entender lo infinito *a*) como indefinido avanzar más allá de lo finito (desde lo finito hasta lo finito), ni *b*) como trascendencia (lo infinito como lo

totalmente otro a lo finito), sino *c)* como continua superación dialéctica de la finitud.

Pasando a la segunda cuestión, es evidente que para Hegel lo finito no posee en sí mismo una realidad auténtica: precisamente por esto, su destino es el de volverse (dialécticamente) infinito. Hegel escribió páginas muy famosas sobre la negatividad de lo finito (la «nostalgia de lo finito»), de las que extraeremos esta afirmación tan significativa y tan clara: «Lo finito no sólo cambia, como el algo en general, sino que perece, y no sólo es posible que perezca, como si pudiese ser sin perecer, sino que el ser de las cosas finitas en cuanto tal reside en poseer en su interior el germen del perecimiento de su ser: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.»

En tales circunstancias lo finito es algo no real («ideal», dice Hegel, en el sentido de que no tiene realidad por sí mismo). Para él, el idealismo se basa por completo en dicha conciencia. Una filosofía que atribuya auténtica realidad a lo finito no merece ni siquiera el nombre de filosofía, porque atribuye realidad a lo irreal. En este texto Hegel enuncia tales principios:

> La proposición según la cual lo finito es ideal [carece de realidad por sí mismo] constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía sólo consiste en esto, en no reconocer lo finito como un verdadero ser. Toda filosofía, en esencia, es idealismo, o por lo menos tiene como principio al idealismo, y entonces la cuestión no consiste más que en saber hasta qué punto dicho principio se encuentra realizado allí de forma efectiva. La filosofía es idealismo, al igual que lo es la religión. Tampoco la religión concede verdadero ser a la finitud, y no la considera como algo último y absoluto, no puesto, increado y eterno. En consecuencia, carece de significado la oposición entre filosofía idealista y realista. Una filosofía que atribuya al existir finito, en cuanto tal, un verdadero ser, un ser definitivo, absoluto, no merecería el nombre de filosofía.

4.3. *La lógica de la esencia*

La lógica de la esencia se dedica a ahondar en profundidad, para hallar las raíces del ser. Más aún, el ser mismo –que coincide con el pensamiento que lo piensa– es el que se repliega y se vuelve más profundo al reflexionar sobre sí mismo. Para comprender bien esto hay que recordar que en alemán «esencia» se dice *Wesen*, término que procede del participio pasado del verbo ser (*gewesen*) y que significa en cierto sentido el estar replegado y reflejado sobre sí mismo del ser, como condensándose en él mismo. También en griego, mediante la expresión acuñada por Aristóteles, «esencia» se expresaba de un modo análogo, utilizando una fórmula (τὸ τί ἦν εἶναι) que los latinos traducían como *quod quid erat esse* (lo que era el ser), que indicaba precisamente el ser en cuanto reflejado y condensado en sí mismo. En términos sencillos podría decirse que la lógica de la ciencia estudia el pensamiento que quiere ver qué hay bajo la superficie del ser y llegar hasta el fondo de él.

A través de las tres categorías principales de 1) la reflexión, 2) el fenómeno y 3) la realidad en acto, Hegel estudia las etapas en que el fondo del ser (la esencia) paulatinamente *a*) en primer lugar, *parece*; luego *b*) *aparece* y finalmente *c) se manifiesta* en su plenitud. Téngase presente que, debido a la configuración general de la dialéctica, existe una continua interrelación (bidireccional) entre la esencia y su manifestarse (y viceversa).

En esta parte de la lógica hallan su lugar los debates acerca de los celebérrimos principios de identidad y de no contradicción, que Aristóteles había sido el primero en analizar (y por consiguiente, sobre el principio leibniziano de razón suficiente).

Tal como fueron formulados por Aristóteles y codificados por la lógica posterior, estos principios representan en opinión de Hegel el punto de vista del intelecto abstracto y unilateral, pero no el punto de vista de la razón, que es el único punto de vista de la verdad. Hegel escribe: «El principio de identidad afirma [...]: todo es idéntico a sí mismo: A = A; y negativamente, A no puede ser al mismo tiempo A y no A. Este principio no es una auténtica ley del pensamiento, sino simplemente la ley del intelecto abstracto.» Para Hegel, la verdadera identidad no debe entenderse del modo indicado antes, sino «como identidad que incluye las diferencias». La verdadera identidad es la que se realiza dialécticamente suprimiendo y conservando las diferencias, y que por lo tanto implica «la identidad en la distinción y la distinción en la identidad».

Ya hemos hablado antes (p. 111) de la importancia de la «contradicción» y del papel que ésta desempeña en el pensamiento de Hegel. La contradicción es el mecanismo activador de la dialéctica, y por consiguiente se trata de algo absolutamente necesario. Éstas son las palabras textuales de Hegel: «Habría que decir, por lo tanto: todas las cosas son contradictorias en sí mismas, justamente en el sentido de que esta proposición expresa –en comparación con las demás y de un modo estricto– la verdad y la esencia de las cosas.» Más aún: «Uno de los prejuicios fundamentales de la vieja lógica y de la representación ordinaria consiste en creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad. Por el contrario, cuando sea preciso hablar de un orden de precedencia y mantener separadas ambas determinaciones, es necesario considerar que la contradicción es la más profunda y la más esencial. Ante ella, la identidad no es más que la determinación de lo simplemente inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; algo puede moverse o poseer un instinto y una actividad, sólo en la medida en que posee en sí mismo una contradicción.» Todo esto puede expresarse también diciendo que sólo lo infinito es no contradictorio, en la medida en que se trata de una perenne superación de la contradictoriedad de lo finito (lo no contradictorio consiste simplemente en la superación dialéctica de la contradicción).

En esta parte de la lógica también encontramos la célebre defensa de la prueba ontológica (a priori) de la existencia de Dios, que san Anselmo enunció por vez primera (cf. volumen I, p. 432), fue replanteada por muchos filósofos en diversas ocasiones y recibió las críticas de Kant. En opinión de Hegel, las críticas de Kant no poseen validez. Desde el punto de vista hegeliano, debido a la coincidencia entre pensamiento y realidad, pensar a Dios sin pensarlo como existente es algo estructuralmente imposible. La prueba adecuada de la existencia de Dios consiste, para Hegel, en un nuevo tipo de prueba que combine de un modo nuevo los factores ya presentes en las pruebas tradicionales. Hegel la resume así: «en la forma acostumbrada de razonar mediante silogismos, parece que el ser de lo finito haya de ser el fundamento de lo absoluto; puesto que hay algo finito, existe lo absoluto. En cambio, la verdad es que, dado que lo finito

es la oposición que se contradice a sí misma, dado que lo finito no es, por eso mismo lo absoluto es.»

Hegel trata asimismo en esta parte de la *Lógica* otras cuestiones teóricas muy famosas: la pareja substancia-accidente, cuya verdad Hegel ve reflejada en la pareja superior de conceptos de causa-efecto, de los que parte para llegar a las últimas conclusiones de la lógica de la esencia, en los siguientes términos. Todo efecto es, a su vez, causa, y hasta el infinito. Empero, tal infinito deja de ser una mera progresión rectilínea, replegándose en sí mismo de una forma circular. Así se llega a la acción recíproca, en la que se identifica causa y efecto, lo activo y lo pasivo (los términos que actúan también reciben una determinación, y viceversa). De este modo, se pasa desde la esfera de la necesidad a la de la autonomía, dado que la acción recíproca no implica una heterocausación sino una autocausación, y por lo tanto una libertad. Se pasa así de la esencia al concepto.

4.4. *La lógica del concepto*

Con la sección dedicada a la lógica del concepto se llega a lo que Hegel denominó «lógica subjetiva», a diferencia de las dos primeras secciones, dedicadas a la lógica objetiva. Lo subjetivo se entiende aquí en un sentido notablemente positivo, como una lógica que permite entrar en la superior esfera del sujeto. La verdad del ser es la esencia y, de igual modo, la verdad de la esencia es la razón. Alguien ha llegado a afirmar, a través de una ilustrativa analogía, que lo que sucede aquí es lo mismo que le pasó al discípulo de Sais (mencionado por Novalis en una de sus novelas): al levantar el velo que cubría el rostro de la diosa, se descubrió a sí mismo (véase el texto de Novalis que expresa este concepto, que antes hemos citado, p. 41). El recuerdo es oportuno, pero hay que desarrollarlo y completarlo. En la lógica del concepto no sólo se descubre que la realidad es el sujeto (a lo cual ya se había llegado en la *Fenomenología*), sino que también se descubre el «porqué». La lógica hegeliana del concepto es la lógica conducida desde el punto de vista de lo que Kant había vislumbrado mediante su «yo pienso», y que Fichte ya había desarrollado (cf. anteriormente, p. 68ss). Aquí no sólo se la profundiza aún más, sino que se la lleva hasta sus últimas consecuencias. Ahora se considera que todo es un autodesplegarse dialéctico del sujeto, que es toda la realidad.

¿Qué significa exactamente, para Hegel, «concepto» (*Begriff*)? Hegel considera que «concepto» es el resultado total del movimiento lógico que ha llegado hasta aquí. El concepto sería el «yo pienso» que se autocrea, y al autocrearse crea todas las determinaciones lógicas. Tampoco en este caso, por lo tanto, entiende lo que «concepto» significa desde el punto de vista del intelecto, sino lo que se entiende desde el superior punto de vista de la razón. Nos hallamos, pues, en un plano diferente. El siguiente texto sirve de aclaración a cualquier posible equívoco.

En la lógica del intelecto se acostumbra a considerar que el concepto es una simple forma del pensamiento y, más exactamente, como una representación universal; a tal concepción subordinada del concepto se refiere la afirmación –tan reiterada por aquellos que se remiten a la sensación y al corazón– según la cual los conceptos como tales serían algo muerto, vacío y abstracto. En efecto, es verdad precisamente lo contrario, y el concepto es más bien el

principio de toda vida y, al mismo tiempo, lo absolutamente concreto. Las cosas son así como resultado de todo el movimiento lógico que se ha desarrollado hasta aquí, y por lo tanto no es necesario demostrarlo en este contexto. Luego, por lo que respecta a la oposición entre forma y contenido que se establece en relación con el concepto, como algo exclusivamente formal, cabe decir que a dicha oposición –junto con todas las demás oposiciones *determinadas por la reflexión*– ya la hemos dejado atrás de un modo dialéctico, superada por sí misma. El concepto, justamente, contiene en sí mismo como superadas todas las anteriores determinaciones del pensamiento. El concepto, sin duda, hay que considerarlo como forma, pero sólo como forma infinita, creadora, que encierre en sí misma la riqueza de todos los contenidos y, al mismo tiempo, la liberación de sí misma. Así, el concepto se puede calificar de abstracto, sin ninguna vacilación, si por concreto sólo se entiende lo que es concreto de manera sensible, en un sentido general, lo que se puede percibir inmediatamente. El concepto como tal, empero, no se deja aferrar con las manos; cuanto se trata del concepto, el ver y el sentir deben permanecer atrás. De igual modo el concepto, como antes se observó, es al mismo tiempo lo absolutamente concreto, y lo es justamente en la medida en que contiene en sí mismo, en unidad ideal, el ser y la esencia, y por lo tanto toda la riqueza de estas dos esferas. Como antes se ha observado, si los diversos grados de la idea lógica pueden ser considerados como una serie de definiciones de lo absoluto, la definición de lo absoluto que de ella surge es la que afirma: lo absoluto es el concepto. No hay duda de que, en este caso, debe entenderse el concepto en un sentido distinto y más elevado que el propio de la lógica del intelecto, según la cual el concepto únicamente se considera como forma de nuestro pensamiento subjetivo, que en sí misma carece de contenido.

El concepto, continúa diciendo Hegel, es «lo que forma y crea». También dice que es «absoluta negatividad», en el sentido de que es negación de toda determinación y de toda finitud, y superación de éstas (es negatividad absoluta que se resuelve en una absoluta positividad). Finalmente, Hegel califica el concepto de «potencia libre» y de «bienaventuranza ilimitada». En definitiva, el concepto es el nombre más rico y más adecuado (hasta este momento del proceso lógico) con el que expresar lo absoluto, como se manifiesta con claridad en el texto antes citado.

Es evidente que, al cambiar de un modo tan radical el significado que tiene el concepto en el plano de la razón, también el juicio y el silogismo (estrechamente ligados al concepto) tendrán que adquirir asimismo un sentido completamente nuevo. En el contexto de la lógica hegeliana de la razón, el juicio coincide con lo que antes hemos visto que es el significado de la proposición especulativa (cf. p. 112ss). El «es» de la cópula expresa, en el juicio hegeliano, una identidad dinámica entre sujeto y predicado, y el término más importante se convierte en predicado (dejando de ser sujeto) de la proposición, porque el predicado expresa lo universal, mientras que el sujeto expresa lo individual. Por lo tanto, el juicio expresa lo individual en su hacerse universal.

El silogismo representa la unidad de los tres momentos: la *universalidad*, la *particularidad* (o especificidad) y la *individualidad*, con el nexo concreto que las vincula. El silogismo en el nuevo sentido hegeliano es lo universal que se individualiza a través de lo particular (la especie), y viceversa: el individuo que se universaliza a través de lo particular (la especie). Por ejemplo, el animal (universal), a través de la especie hombre (particular) se individualiza (por ejemplo, en Carlos, en Luis, etc.); y a la inversa, cada hombre individual (individuo) a través de la especie hombre (particular) tiende hacia lo universal expresado por lo animal. Así, Hegel puede defender la tesis (absolutamente paradójica para la lógica antigua, pero obvia dentro del contexto de la nueva) según la cual todas las cosas son un silogismo. «Si por ejemplo tomamos el silogismo (no en el sentido

de la lógica antigua, de la lógica formal, sino en su verdad [según la lógica de la razón]), éste consiste en la determinación por la cual lo particular [especie] es el término medio que vincula los extremos de lo universal y de lo singular [el individuo]. Esta forma de vincular silogísticamente es una forma universal de todas las cosas.» Hegel, sin embargo, no se detiene aquí. Concibe su sistema como un silogismo gigantesco cuyos tres términos son los tres momentos de la idea lógica, la naturaleza y el espíritu, combinados de un modo dinámico. Los dogmas centrales del silogismo también son para Hegel grandiosos silogismos, en los que se expresa la idea del universal que se halla vinculada de manera mediata con lo individual.

Por último, también se aprecia con claridad el nuevo significado que asume en este contexto el término «idea», que ya se ha anticipado en gran medida. Ésta es el concepto plenamente autorrealizado y, en consecuencia, la totalidad de los momentos de esta realización, considerada como proceso y resultado dialéctico. N. Hartmann resume así el significado de la idea absoluta hegeliana: «La idea absoluta no es más que la autoconciencia desarrollada de lo absoluto: es, pues, [...] el contenido mismo que la lógica ha desarrollado durante su itinerario dialéctico. Y este itinerario es el saber que posee lo absoluto acerca de sí.» La idea, pues, es la totalidad de las categorías de la lógica y de sus nexos.

5. La filosofía de la naturaleza

5.1. *La posición de la naturaleza y su significado en el sistema de Hegel*

Después de haber leído la *Lógica,* se nos plantea el interrogante acerca de qué puede faltarle todavía al sistema de Hegel, ya que en ella se halla todo el pensamiento y toda la claridad (lógica + ontología). Sin embargo, Hegel afirmó que la lógica era «la representación de Dios, tal como es él en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». En consecuencia, lo que aún falta es precisamente la «creación de la naturaleza» y, luego, de un «espíritu finito». Los especialistas han indicado que este paso de la idea a la naturaleza constituye el elemento más problemático y casi inexplicable de la filosofía de Hegel, tanto desde un punto de vista exegético como desde una perspectiva teórica. Se ha señalado que el lenguaje de la frase citada sólo es metafórico, ya que en Hegel todo es idea y está en la idea, y por lo tanto la creación de la naturaleza no puede significar que sobrevenga algo diferente a la idea misma y separado de esa idea. La razón de esta dificultad depende sobre todo del hecho de que en este punto confluyen una serie de sugerencias procedentes de orígenes diversos y que conducen a aporías inextricables, que el esquema dialéctico logra unificar en parte, pero no consigue dominar y solucionar.

1) Interviene, en primer lugar, la relevante sugerencia de la procesión dialéctica característica del neoplatonismo (del cual Hegel era ferviente admirador), que concebía el desarrollo de la realidad en un sentido triádico (cf. volumen I, p. 311s) como permanencia (*mone*) - salida (*proodos*) - retorno (*epistrophe*). La idea lógica hegeliana corresponde a la permanen-

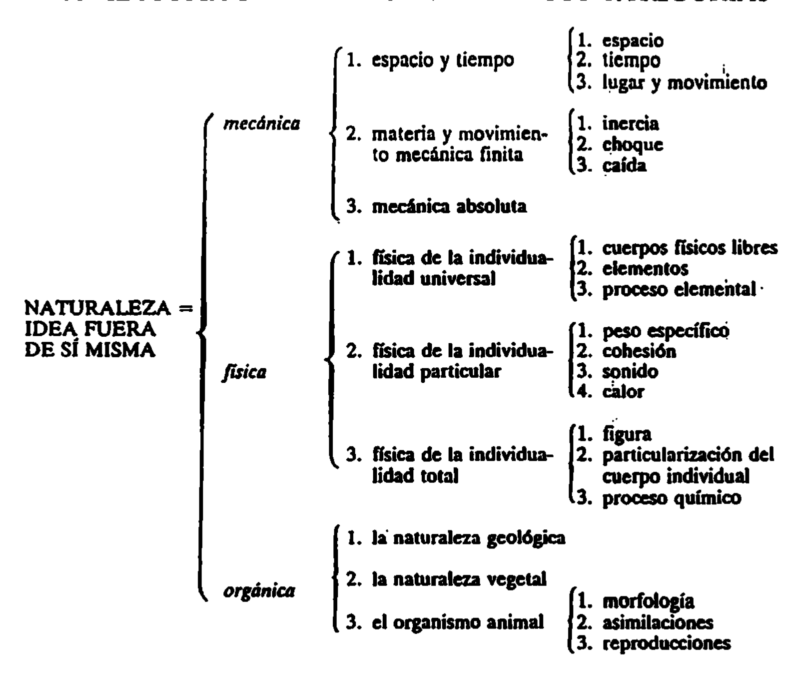
cia, la naturaleza corresponde a la salida (la naturaleza es la idea que llega a un extrañamiento de sí misma, que sale de sí misma), mientras que el espíritu hegeliano se presenta temáticamente como retorno de la idea en sí misma y para sí misma.

2) A las sugerencias neoplatónicas se añaden las del dogma de la teología cristiana de la creación, a las que Hegel hace referencia expresa en el texto antes citado y en otros, en los que se afirma que la idea decide libremente su propio convertirse en naturaleza.

3) El teorema de la creación se entrecruza con los dogmas de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo, que Hegel interpreta como verdades racionales de orden cósmico. Bajo el influjo de tales dogmas llega a decir que el espíritu debe afrontar la muerte para conservar a través de ésta su ser (tema que analizamos anteriormente, en la sección dedicada a la dialéctica). Por lo tanto, la naturaleza sería el momento de la muerte (de la idea), que luego se ve superado en una vida más alta (la idea que resurge es el espíritu).

TABLA III

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y SUS CATEGORÍAS



4) A dichas sugerencias se añade, asimismo, la concepción típicamente romántica del extrañamiento del espíritu con respecto a sí mismo, como en una especie de autoilusión, con objeto de tomar conciencia de sí mismo

y de realizarse con plenitud. Éste es el texto más significativo: «La idea en su proceso se convierte ella misma en esta ilusión, se pone algo distinto ante sí, y su actuar consiste en superar dicha ilusión.» La naturaleza, en consecuencia, sería este momento de la autoilusión de la idea.

5) El esquema dialéctico trata de reducir a la unidad tales sugerencias, tomando la idea como tesis, la naturaleza como antítesis (segundo momento negativo-dialéctico, autonegación de la idea), de la que habrá de surgir después el tercer momento de la síntesis (el momento positivo-dialéctico o especulativo): el espíritu, en el que –a través de la negación – se realiza el momento de la máxima positividad.

Hegel insiste mucho en el momento de la negatividad, constituido por la naturaleza que es «decadencia de la idea desde sí misma» (parecerían oírse los ecos del antiguo gnosticismo), e insiste sobre la «impotencia de la naturaleza». Muchos estudiosos piensan que esto constituye, en realidad, un retroceso con respecto a la idea. Sin embargo, por lo menos en la *Gran Enciclopedia,* Hegel trató de eliminar tal sospecha. Con el pasaje desde la idea a la naturaleza podría parecer que se regresa al ser, es decir, a la primera fase de la *Lógica.* En realidad, afirma Hegel, «este retorno al comienzo es al mismo tiempo un avance». Habíamos comenzado con el ser, el ser abstracto, y ahora tenemos la idea como «ser», y ahora la naturaleza es precisamente esta idea como «ser» (como objeto). En otros textos, empero, realiza una serie de afirmaciones que parecerían poseer un significado contrario. Las ambigüedades y las incertidumbres de Hegel a este respecto sólo pueden comprenderse si se tiene en cuenta la multiplicidad de sugerencias por las que se vio condicionado.

5.2. *La superación de la visión renacentista y romántica de la naturaleza*

Hegel no muestra la menor simpatía por la naturaleza. Le son ajenas las concepciones propias de los renacentistas y, sobre todo, de numerosos románticos (piénsese en Goethe, Hölderlin y Schelling). A la tesis según la cual un pequeño acontecimiento natural –una flor, una brizna de hierba– pueden darnos a conocer la verdad y a Dios, Hegel contrapone la tesis según la cual el más pequeño acontecimiento del espíritu nos da a conocer la verdad y a Dios de un modo incomparablemente superior, y que hasta el mal que el hombre realiza es algo superior, en grado infinito, a los movimientos de los astros y a la inocencia de las plantas, en la medida en que el mal es un acto de libertad, la cual constituye la esencia del espíritu. El siguiente texto, de una insólita claridad, merece citarse en su integridad, dado que refleja a la perfección la nueva idea revolucionaria de Hegel:

No hay que divinizar la naturaleza, contemplada desde la perspectiva de su existencia determinada, por la cual justamente es naturaleza; tampoco es necesario considerar el Sol, la Luna, los animales, las plantas, etc. y aducirlos como obras de Dios, con preferencia a los hechos y a las cosas humanas. La naturaleza, considerada en sí misma, en la idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no responde a su concepto: al contrario, es la contradicción no solucionada. Éste es su carácter propio, el estar puesta, el ser negación; en efecto, los antiguos concibieron la materia en general como un *non ens.* Así, la naturaleza también se definió como una decadencia de la idea desde sí misma; ya que la idea, en aquella forma de la exterioridad, resulta inadecuada para sí misma. La naturaleza sólo se aparece como lo

primero, lo inmediato, como lo que es, a aquella conciencia que es en primer lugar exterior e inmediata a ella misma, esto es, a la conciencia sensible. Sin embargo, aunque sea en el elemento de la exterioridad, la naturaleza es representación de la idea; y en ella se puede perfectamente –y se debe– admirar la sabiduría de Dios. A Vanini, no obstante, que afirmaba que una brizna de hierba era suficiente para dar a conocer el ser de Dios, hay que responderle que cualquier representación del espíritu, la más baja de sus imaginaciones, el vaivén de su capricho accidental, cualquiera de sus palabras, constituye un fundamento más excelente que cualquier objeto natural, para conocer el ser de Dios. En la naturaleza no sólo ocurre que la actividad de las formas se halla al arbitrio de una accidentalidad carente de reglas y desenfrenada, sino que a todas las formas les falta por sí mismas un concepto de sí. La naturaleza, en su existencia, llega a su cumbre en la vida; pero ésta, al ser sólo una idea natural, cae en poder de lo irracional de la exterioridad, y la vitalidad individual en todos los momentos de su existencia ha de enfrentarse con una individualidad distinta de ella; por eso, en toda manifestación espiritual se da el momento de la relación libre y universal consigo misma. Se produce igual equívoco cuando los hechos espirituales en general son menos estimados que las cosas naturales, debido a que hay que tomar del exterior su materia, y además no son seres vivos. Como si la forma espiritual no contuviese una vitalidad más alta y no fuese más digna del espíritu que la forma natural; y la forma en general no estuviese por encima de la materia; como si, en todos los hechos morales, incluso aquello que puede llamarse materia no perteneciese únicamente al espíritu: ¡como si en la naturaleza, aquello que existe de más elevado –lo viviente– no tomase también su materia del exterior! Se aduce asimismo el siguiente privilegio: la naturaleza, a pesar de toda la accidentalidad de sus existencias, continúa sometida a leyes eternas. Sin embargo, también el ámbito de la autoconciencia se halla sometido a leyes eternas: lo reconoce la fe que se tiene en una providencia que guíe las cosas humanas. ¿O acaso las determinaciones de esta providencia, en el campo de los sucesos humanos, sólo tendrían que ser accidentales e irracionales? E incluso cuando la accidentalidad espiritual, el arbitrio, llega hasta el mal, hasta el mal es algo infinitamente más elevado que los movimientos regulares de los astros y la inocencia de las plantas; porque aquel que así se equivoca, sigue siendo espíritu, a pesar de todo.

5.3. *Los planos y los momentos dialécticos de la filosofía de la naturaleza*

Las divisiones de la filosofía de la naturaleza reflejan las de la *Lógica*, de acuerdo con el esquema del silogismo (en el nuevo sentido hegeliano), siguiendo la progresión universal-particular-individual. Se tiene, en consecuencia, 1) la mecánica, que estudia la corporeidad universal, la exterioridad espacial; 2) la física, en la que –sobre todo con la luz– se da una superación de los rasgos peculiares de la masa, puramente mecánica, cuya rigidez se va disolviendo de modo gradual en los procesos magnéticos, eléctricos y químicos; 3) la orgánica, en la cual se interioriza la naturaleza y nace la vida. Al lector de esta parte del sistema hegeliano (que ha sido la menos desarrollada y la menos aceptada, incluso para sus seguidores más fieles) le llaman la atención tres cosas: *a*) el gran conocimiento que Hegel poseía acerca de las doctrinas científicas de su época; *b*) la manera tan caprichosa con que trata este material; *c*) un retorno a temas propios de la investigación pregalileana y prenewtoniana.

Entre los muchos elementos de interés, señalaremos dos en especial. El primero es que la naturaleza, que es concebida como un sistema que va ascendiendo a través de planos, en realidad no evoluciona, porque no evolucionan las formas (que continúan siendo etapas estables), sino que únicamente evoluciona el espíritu que se halla por debajo de estas formas: «La naturaleza hay que considerarla como un sistema de planos que surgen uno de otro por necesidad, y es la verdad próxima de aquello de lo cual resulta; no en el sentido de que uno sea producido naturalmente por el otro, sino en el sentido de que es producido en la idea íntima, que

constituye la razón de la naturaleza. La metamorfosis sólo le corresponde al concepto como tal, ya que sólo el cambio de éste constituye una evolución.»

La segunda cosa que merece advertirse es el rechazo hacia Newton, cuyas ideas Hegel consideraba como bárbaras. Por lo demás, ya durante el período de Jena, en la disertación *De orbitis planetarum* con la que había obtenido la habilitación docente, Hegel había manifestado su total aversión a Newton. En esa disertación Hegel afirmaba –bajo los velos de una amable ironía– que la manzana había traído tres calamidades a la humanidad: el pecado de Adán y Eva, la guerra de Troya (con la famosa manzana de la discordia) y la ley de la gravitación (de la cual se dice, como es sabido, que fue descubierta por Newton como consecuencia de la caída de una manzana sobre su cabeza, mientras reposaba bajo un árbol). Se trata de una broma cordial, pero reveladora de que a Hegel se le había escapado por completo todo el sentido de la gran lección newtoniana.

6. La filosofía del espíritu

6.1. *El espíritu y sus tres momentos*

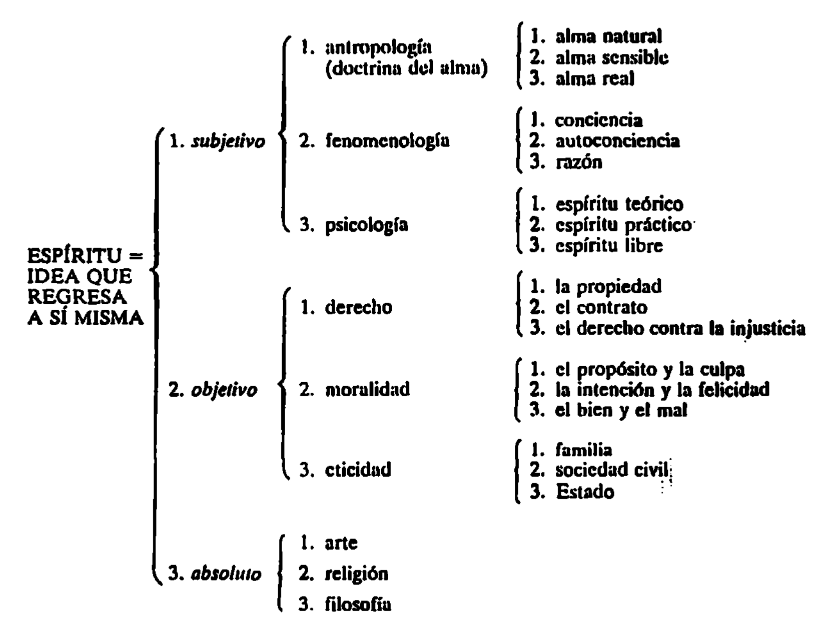
El espíritu es «la idea que vuelve a sí misma desde su alteridad». Después de lo que dijimos en los apartados precedentes, esto ya se aprecia con claridad. Sobre todo, en el espíritu se pone de manifiesto aquella circularidad dialéctica sobre la que Hegel llama la atención en diversas ocasiones. Como momento de conclusión dialéctica, es decir, como resultado del proceso (del autoproceso) el espíritu es la más alta manifestación de lo absoluto. Hegel escribe: «"Lo absoluto es el espíritu": ésta es la definición más elevada de lo absoluto. Hallar esta definición y comprender su significado y su contenido, cabe decir que tal ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía; hacia esta meta ha avanzado con sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; este impulso es el único que explica la historia del mundo. Pronto se encontró la palabra y la representación [pero no el concepto] del espíritu; el contenido de la religión cristiana es el que da a conocer a Dios como espíritu. Sin embargo, lo que aquí [en la religión] se da en forma representativa [...] hay que comprenderlo en su elemento propio, en el concepto: tal es la tarea de la filosofía.» El espíritu hegeliano, por lo tanto, es el correlato filosófico de lo que representa «Dios» en la religión: es el autorrealizarse y el autoconocerse de Dios.

Volviendo a la tríada idea-naturaleza-espíritu, hay que decir que la idea es el simple concepto de saber y, en consecuencia, la «posibilidad lógica» del espíritu, mientras que el espíritu es la actualización o la realización de esta posibilidad. El espíritu es la actualización y el autoconocimiento vivientes de la idea. En este sentido, el espíritu sólo es el último debido a nuestro modo de expresarnos, pero en realidad es el primero. Desde esta perspectiva, idea lógica y naturaleza son contempladas como momentos ideales del espíritu, no separados y no escindidos, polos dialécticos cuya síntesis viviente está constituida por el espíritu.

La filosofía del espíritu –al igual que todas las partes y todos los momentos del sistema hegeliano– también se halla estructurada de manera

TABLA IV

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU Y SU ESTRUCTURA CATEGORIAL



N.B. Téngase presente que esta tabla ofrece las categorías del tercer momento dialéctico de la idea (idea que vuelve a sí), y que el momento culminante del espíritu (el espíritu absoluto) representa la totalidad viviente de todas las categorías: 1) de la idea en sí (la lógica); 2) la idea fuera de sí (la filosofía de la naturaleza), además de 3) la idea que vuelve a sí. Por lo tanto, la configuración esquemática sólo la pueden ofrecer en su integridad las tablas II, III y IV en su conjunto, de acuerdo con el esquema indicado en la página 108

triádica, y por lo tanto se divide en tres momentos: 1) en el primero, el espíritu se halla en el camino de su propia autorrealización y autoconocimiento (espíritu subjetivo); 2) en el segundo, el espíritu se autoactualiza plenamente como libertad (espíritu objetivo), y 3) en el tercero, el espíritu se autoconoce plenamente y se sabe principio y verdad de todo, y es igual que Dios en su plenitud de vida y de conocimiento (espíritu absoluto).

6.2. *El espíritu subjetivo*

La idea que vuelve a sí es el emerger del espíritu, que al principio se manifiesta ligado aún a la finitud. Hegel explica del modo que ya conocemos cómo la idea infinita –que se hace espíritu al emerger de la naturaleza– se encuentra aún ligada a lo finito. No es el espíritu el que se manifiesta en lo finito sino, a la inversa, la finitud es la que aparece dentro del espíritu. ¿Por qué sucede tal cosa? Hegel afirma que se trata de una «apariencia que el espíritu se pone a sí mismo, como una barrera, para conseguir mediante la superación poseer y saber para sí la libertad como

su propia esencia». Se vuelven evidentes aquí los ecos de Fichte, si bien se hallan encuadrados en otro contexto.

El espíritu subjetivo consta de las siguientes etapas: 1) la *antropología*, que es el estudio del alma, considerada en su fase primigenia como el sueño del espíritu o como el intelecto potencial aristotélico; 2) la *fenomenología*, que vuelve a plantear algunos de los temas de la gran obra de ese mismo título, y que lleva desde la conciencia –pasando por la autoconciencia– hasta la razón (la cual, en cuanto conciencia de ser todas las cosas, es espíritu, aunque todavía no esté desplegado del todo); 3) la *psicología*, que estudia el espíritu teórico (que conoce los objetos como lo distinto de sí), el espíritu práctico (como actividad que modifica los objetos) y el espíritu libre como síntesis de los dos primeros momentos. Ésta es la parte que le interesa menos a Hegel, en comparación con las dos que vienen después. Sin embargo, hay que destacar algunos elementos.

Hegel, antes que nada, revaloriza el tratado *Sobre el alma* de Aristóteles, afirmando que, con respecto a los temas referentes al alma, dicho tratado «continúa siendo la obra más correcta, y quizá la única de interés especulativo, que versa sobre dichas cuestiones». Por eso Hegel toma muchos temas expuestos por Aristóteles, integrándolos en su sistema especulativo. Considera que la sensación es una interiorización de la corporeidad, y a este respecto hay que recordar lo que él afirma, aclarando su postura a la perfección. Una tradición que quiere hacerse remontar hasta Aristóteles dice que *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Para Hegel, empero, esto sólo es verdad a medias, y la filosofía especulativa afirmará: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*, en la medida en que el espíritu es causa de lo sensible (y por lo tanto, también da la sensación).

El panlogismo se hace aquí evidente. También resulta notable el pensamiento hegeliano acerca de la lengua. La lengua posee una potencia divina y es *naturaliter* portadora de una estructura lógica. El lenguaje es una encarnación de lo universal, de manera que, según esta concepción, palabra, significado y cosa expresada forman una compacta unidad.

Hemos dicho antes que el espíritu subjetivo acaba con el emerger de la libertad. Ahora bien, ni en Oriente, ni en Grecia, ni en Roma apareció la idea del hombre como realmente libre: «Esta idea vino al mundo por obra del cristianismo; para éste, el individuo como tal posee un valor infinito, y al ser objeto y fin del amor de Dios, se halla destinado a tener una relación absoluta con Dios como espíritu y a hacer que este espíritu habite en él: el hombre está en sí mismo destinado a la libertad suprema.» Sin embargo, añade Hegel, el cristiano también tiene presente «el espíritu divino como lo que entra en la esfera de la existencia mundana». Y es aquí donde se pasa desde el espíritu subjetivo hasta el objetivo, que es justamente el espíritu que entra en el mundo como su substancia y que Hegel ya no interpreta simplemente en clave religiosa, sino en clave filosófico-conceptual.

6.3. *El espíritu objetivo*

6.3.1. La concepción hegeliana del espíritu objetivo

Según ciertos especialistas, el espíritu objetivo es el momento más significativo y más específico del hegelianismo, o por lo menos uno de los más característicos e interesantes. El espíritu objetivo es el espíritu que se realiza en las instituciones de la familia, en las costumbres y en los preceptos de la sociedad, en las leyes del Estado. Es el *ethos* que nutre la vida ético-política, es la historia que se hace.

Nicolai Hartmann puso en claro la concepción hegeliana del espíritu objetivo en un texto muy ilustrativo, que vale la pena citar aquí: «(El espíritu objetivo) es un elemento de la vida en el cual nos encontramos todos, y fuera del cual no tenemos existencia, es –por así decirlo– el aire espiritual en el que respiramos. Se trata de la esfera espiritual en la que nacimiento, educación y circunstancia histórica nos ponen y nos permiten crecer: aquel *quid* universal que en la cultura, las costumbres, la lengua, las formas de pensamiento, los prejuicios y las valoraciones predominantes, conocemos como potencia supraindividual y sin embargo real, frente a la cual el individuo se presenta casi sin poder y sin defensa, ya que penetra, lleva y caracteriza su esencia, al igual que la de todos los demás. Este maravilloso *quid* es un *medium* a través del cual vemos, comprendemos, juzgamos, utilizamos y tratamos cualquier cosa. Sin embargo, es al mismo tiempo bastante más que un *medium:* es algo que concede estructura, forma y guía, existiendo en nosotros mismos. Resulta fácil hacerse históricamente consciente de ello (mirando hacia atrás, desde el punto de vista de los epígonos). Hablamos de tendencias y de corrientes espirituales de una época, de sus orientaciones, ideas, valores, de su moral, su ciencia y su arte. Entendemos estos fenómenos como algo que es históricamente real, que tiene su nacer y perecer, y por lo tanto su vida en el tiempo, igual que los individuos. No obstante, nos hallamos muy lejos de atribuirle al individuo histórico como tal dichos fenómenos, como si fuesen únicamente suyos. En particular, los aferramos sin duda del modo más fácil en uno u otro representante que posea un relieve destacado, pero sabemos que sólo se trata de un representante, que aquella realidad que se manifiesta espiritualmente en él no es la suya y ni siquiera se resuelve objetivamente en él. No menos conocido es el espíritu objetivo en la vida de nuestro presente. Por ejemplo, se habla con claridad de un "saber de nuestro tiempo". El individuo participa en este saber, se orienta hacia allí aprendiendo, pero dicho saber nunca se identifica con el saber del individuo. Colaboran en él innumerables inteligencias, pero ninguna lo considera seguramente como suyo. Sin embargo, existe algo total, comprensivo, que se desarrolla unitariamente, una realidad con ordenación y con leyes propias. No tiene lugar en una conciencia singular; sin embargo, se trata de un elemento específicamente espiritual, esencialmente diferente de toda dimensión codificada, material. Y por esto, es absolutamente real, dotado de todo lo que pertenece a la realidad: nacimiento en el tiempo, crecimiento, desarrollo, culminación y decadencia. Los individuos son sus portadores. Sin embargo, su realidad no es la de los individuos, al igual que su vida y su duración son diferentes de la vida y la duración de éstos.

Continúa subsistiendo en el sucederse de los individuos, es una realidad espiritual, un ser *sui generis*, espíritu objetivo.»

El espíritu objetivo es el momento de la realización de la libertad en un orden intersubjetivo, que poco a poco se va ensanchando en niveles y en momentos dialécticos sucesivos, que Hegel denomina 1) derecho, 2) moralidad y 3) eticidad. La comprensión de estos momentos nos permitirá entender mejor el sentido del espíritu objetivo hegeliano.

6.3.2. Los tres momentos del espíritu objetivo y el significado de la historia

1) La voluntad libre –dice Hegel– para no seguir siendo puramente abstracta, «debe darse una existencia», es decir, concretarse, y la materia más inmediata en que esto sucede está constituida por las cosas y los objetos externos. De este modo nace el derecho y lo que está en conexión con él. «Esta primera manera de la libertad –explica Hegel– es la que debemos conocer en cuanto propiedad, la esfera del derecho formal y abstracto en el que entran la propiedad en su aspecto mediato, como contrato, y el derecho en su violación, como delito y pena. La libertad que aquí tenemos es lo que llamamos «persona» [en sentido jurídico]; esto es, el sujeto que es libre, libre por sí mismo, y se da una existencia en las cosas.»

2) Esta forma de existencia inmediata, no obstante, resulta inadecuada para la libertad, en la medida en que es inmediata y exterior. Tal inmediatez y exterioridad tiene que negarse y superarse, a través de la mediación y la interiorización, con lo que nace la moralidad, el segundo momento del espíritu objetivo. En la moralidad, explica Hegel, «yo no soy ya simplemente libre en esta cosa inmediata, sino que lo soy también una vez eliminada la inmediatez, porque lo soy en mí mismo, en la esfera subjetiva». En esta esfera las cosas exteriores son puestas como algo indiferenciado y lo que cuenta es mi juicio moral, mi voluntad, la forma de universalidad en la que se inspira la regla del actuar. Ésta es la esfera de la voluntad subjetiva, cuyo ejemplo paradigmático lo constituye la ética kantiana, y a la cual Hegel le reprocha el ser unilateral, porque encierra al hombre en su interior. Esta unilateralidad queda, pues, eliminada y superada mediante la realización externa y concreta de la voluntad.

3) Entramos así en el momento de la eticidad, que es la síntesis de los dos momentos precedentes, aquel momento en el que el querer del sujeto se realiza queriendo fines concretos, llevando así a cabo una mediación entre lo subjetivo y lo objetivo. A su vez, la eticidad se realiza dialécticamente en tres momentos: *a*) la familia, *b*) la sociedad y *c*) el Estado. Este texto de Hegel lo pone de manifiesto a la perfección:

Así, la eticidad es la unidad entre el querer en su concepto y el querer del individuo, es decir, del sujeto. Su primera existencia es una vez más algo natural, en la forma del amor y el sentimiento, la familia; aquí, el individuo ve anulada su personalidad retraída y se halla con su conciencia en una totalidad. En el grado siguiente, hay que contemplar la pérdida de la eticidad particular y de la unidad substancial: la familia se disgrega y los componentes se comportan recíprocamente como independientes, dado que únicamente les liga el vínculo de la necesidad mutua. Con frecuencia se ha confundido con el Estado la sociedad civil. Empero, el Estado no es más que una tercera cosa, la eticidad, y es el espíritu, en el que tiene lugar

la prodigiosa unión entre la autonomía de la individualidad y la substancialidad universal. Por lo tanto, el derecho del Estado es más elevado que los otros: es la libertad en su formación concreta, que cede únicamente ante la suprema verdad absoluta del espíritu universal.

Por lo tanto, los fines que quiere la voluntad libre en la fase de la eticidad son aquellos fines concretos que pone la realidad viva de la familia, que señala la sociedad con sus múltiples exigencias y que el Estado quiere con sus leyes.

Entre las muchas páginas interesantes que escribió Hegel, acerca de los tres momentos de la eticidad, cabe recordar las referentes a la familia (que muestra como algo bastante más elevado que un contrato, en cuanto síntesis ética, en la que el dato contractual y lo que está en conexión con éste –por ejemplo, el sexo y el amor– hallan su autenticidad en un *ethos* superior) y a la sociedad (en la que Hegel individualiza el organismo social como algo intermedio entre familia y Estado, con tanta claridad que su intuición –como se ha hecho notar– puede considerarse como algo clave para la moderna ciencia social). En cambio, hemos de ampliar la exposición referente al Estado, puesto que mediante éste y a través de la dialéctica que se instituye entre los Estados es como se realiza la historia, que para Hegel constituye una auténtica teofanía, una manifestación-realización del espíritu objetivo.

6.3.3. La naturaleza del Estado y de la historia, y la filosofía de la historia

El Estado, como síntesis del derecho y de la moralidad, y como verificación de la familia y de la sociedad, es la idea misma que se manifiesta en el mundo: es, afirma Hegel, «el ingreso de Dios en el mundo», un «Dios real». Esto es así incluso en el caso del Estado más deficiente, porque la deficiencia, por grande que sea, nunca lo es tanto como para eliminar lo positivo que hay en su fondo, y en consecuencia nunca invalida todo lo ya dicho. Véase esta página famosa, que ha hecho historia en todos los sentidos, porque –con razón o sin ella– ha sido invocada como autojustificación de las más recientes dictaduras:

El Estado, en sí y para sí, es la totalidad ética, la realización de la libertad; y la finalidad absoluta de la razón es que la libertad sea real. El Estado es el espíritu que está en el mundo y que se realiza en éste con conciencia, mientras que en la naturaleza sólo se realiza en cuanto distinto de sí mismo, como espíritu adormecido. Sólo es el Estado en cuanto existente en la conciencia, en cuanto consciente de sí mismo, como objeto que existe. En la libertad no hay que avanzar desde la individualidad, desde la autoconciencia individual, sino únicamente desde la esencia de la autoconciencia; porque –sea o no el hombre consciente de ello– dicha esencia se realiza como poder autónomo, en el cual cada uno de los individuos aislados no es más que un momento. El Estado constituye el ingreso de Dios en el mundo; su fundamento es la potencia de la razón que se realiza como voluntad. En la idea de Estado no hay que tener en cuenta Estados particulares, instituciones particulares; al contrario, hay que considerar la idea por sí misma, este Dios real. Todo Estado –aunque se le declare como algo malo según los principios que se profesen, o se descubran en él este o aquel defecto– siempre posee en sí mismo, especialmente si pertenece a nuestra época civil, los momentos esenciales de su existencia. Sin embargo, como resulta mucho más fácil descubrir un defecto que entender lo positivo, se cae fácilmente en el error de olvidar, por encima de los aspectos particulares, el organismo interior del Estado mismo. El Estado no es una obra de arte; se halla en el mundo, y por lo tanto en el ámbito del arbitrio, la accidentalidad y el error: un

comportamiento malo puede desvirtuarlo desde muchos ángulos. Empero, el hombre más odioso, el reo de un delito, un enfermo o un tullido, continúan siendo hombres vivos; existe lo afirmativo, la vida, a pesar del defecto; y tal afirmativo es importante, en este contexto.

Dentro de esta concepción el Estado no existe para el ciudadano sino, al contrario, es el ciudadano que existe para el Estado. En resumen: el ciudadano sólo existe en cuanto miembro del Estado. Se trata de una concepción griega que Hegel vuelve a plantear y lleva hasta sus últimas consecuencias, en el contexto de su idealismo y su panlogismo.

Si el Estado es la razón que efectúa su ingreso en el mundo, la historia –que nace desde la dialéctica de los Estados– no es más que el desplegarse de esta misma razón. «La historia –dice Hegel– es el desplegarse del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la naturaleza es el desplegarse de la idea en el espacio.» La historia es el juicio del mundo, y la filosofía de la historia es el conocimiento y la revelación conceptual de esta racionalidad y de este juicio. La filosofía de la historia es la visión de la historia desde el punto de vista de la razón, frente a la visión tradicional, característica del intelecto.

La historia del mundo se desarrolla de acuerdo con un «plan racional» (al que la religión denomina «providencial»), y la filosofía de la historia es el conocimiento científico de este plan. Por consiguiente, la filosofía de la historia se convierte en una teodicea, un conocimiento de la justicia divina y una justificación de lo que aparece como mal frente al poder absoluto de la razón. Lo que parece un mal, según Hegel, no es más que aquel momento negativo que constituye el mecanismo impulsor de la dialéctica, mencionado con anterioridad (p. 111). La muerte, como ocaso de las cosas particulares, sólo es el continuo hacerse del universal. La guerra misma es el momento de la antítesis que mueve la historia, la cual sin guerras sólo registra páginas en blanco. Hegel afirma: «No sólo quedan fortalecidos los pueblos gracias a las guerras; las naciones, que se ven sacudidas por la discordia interna, conquistan la paz interior mediante guerras en el exterior. Sin ninguna duda, de la guerra proviene la inseguridad en la propiedad, pero esta inseguridad de las cosas no es más que el movimiento, el cual es necesario.»

Como puede apreciarse, nuestro filósofo no se detiene ante nada. Por lo demás, una vez establecido que «la historia es el manifestarse la naturaleza de Dios en un determinado elemento particular», todo se sigue de ello. Justamente en la *Filosofía del derecho* se lee la célebre afirmación «todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real». Al igual que en la naturaleza, para quien sostenga la identidad entre Dios y naturaleza (*Deus sive natura*), todas las cosas son necesarias y poseen un sentido absoluto, para Hegel sucede lo mismo en el caso de quien piensa *Deus sive historia*: todo es necesario y todo acontecimiento posee un sentido absoluto.

Veamos cómo se despliega concretamente el espíritu objetivo en la historia. Se particulariza como espíritu del pueblo (*Volksgeist*), tal como se manifiesta paulatinamente en los diversos pueblos. El espíritu del pueblo, no obstante, es una manifestación del espíritu del mundo (*Weltgeist*). Hegel explica:

El espíritu del pueblo es, esencialmente, un espíritu particular, pero al mismo tiempo no es más que el espíritu universal absoluto, ya que éste es Uno. El *Weltgeist* es el espíritu del mundo, tal como se manifiesta en la conciencia humana; los seres humanos se encuentran en él, del mismo modo que las realidades individuales se hallan en la totalidad que las contiene. Este espíritu del mundo se muestra conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. En la medida en que Dios es omnipresente, está en cada hombre, aparece en la conciencia de cada uno; y esto es el espíritu del mundo. Puede parecer el espíritu particular de un pueblo particular: sin embargo, éste constituye un eslabón en la cadena formada por el transcurso del espíritu del mundo, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu de un pueblo es, pues, el espíritu universal en una forma particular.

También los «individuos cósmico-históricos» –los grandes héroes, capaces de comprender cuál es la hora adecuada para llevar a cabo algo– son momentos particulares del espíritu del mundo. Lo que éstos hacen no lo extraen de su interior, sino del espíritu que traza sus designios a través de ellos. Hegel escribe: «Ésta es la verdadera relación del individuo con su substancia universal. De ésta procede todo, es el único fin, la única fuerza: lo único que es querido por tales individuos, lo que en ellos busca su satisfacción y se realiza. Precisamente por esto tienen poder en el mundo; y sólo en la medida en que son aquellos cuyo fin es lo adecuado al fin del espíritu en sí y para sí, se halla de su parte el derecho absoluto, que es por lo demás un derecho de naturaleza del todo especial.» Es sabido que se ha abusado de estas palabras de Hegel. Quisiéramos recordar, sin embargo, una advertencia crítica muy pertinente de G. de Ruggiero, quien señala: «Las imaginaciones de esta clase parecen grandiosas, pero sólo son mezquinas. Los hombres así configurados (que divinizó un gusto romántico enfermizo) se vuelven títeres de lo absoluto y no hombres vivos y verdaderos.» En efecto, el espíritu, después de haberse servido de ellos para sus fines, los abandona y se convierten en nada, al igual que Napoleón, quien, después de su derrota sólo sobrevivió para languidecer en la pequeña isla de Elba y para morir en la lejana Santa Elena.

¿Cómo se explican las mezquinas pasiones que mueven a los hombres y sus fines particulares? ¿Cómo se justifican las accidentalidades de distintos géneros? Hegel responde que lo particular se debilita y se agota en su lucha contra otro particular, puesto que lo particular es siempre conflictivo. Acaba en la ruina, y de su ruina emerge imperturbable lo universal. La razón universal hace que actúen en favor suyo las pasiones irracionales y lo particular. En esto consiste la «astucia de la razón». Hegel la define así: «Se puede llamar "astucia de la razón" al hecho de que esta última haga actuar en provecho suyo las pasiones, y que todo lo que le sirve de instrumento para traducirse en existencia se vea por ello perjudicado y dañado. Así es, en efecto, el fenómeno: una de sus partes no es nada y la otra es afirmativa. En la mayoría de los casos, lo particular es demasiado poco importante en comparación con lo universal: los individuos son sacrificados y abandonados a su destino. La idea paga el tributo de la existencia y la caducidad no de su propio bolsillo, sino mediante las pasiones de los individuos. César tenía que llevar a cabo lo necesario para invertir la decrépita libertad; su persona pereció en la lucha, pero siguió existiendo lo que era necesario: la libertad según la idea yacía a mayor profundidad que el acaecer exterior.»

La historia del mundo pasa a través de etapas dialécticas que señalan un incremento progresivo de racionalidad y de libertad, desde el mundo

oriental hasta el mundo grecorromano y el cristiano-germánico. En esta última fase el espíritu parece haberse realizado plenamente, conservando en sus profundidades el pasado como memoria y actualizando en el presente el concepto de sí mismo. En tales circunstancias, ¿acaso la historia está destinada a detenerse en la fase cristiano-germánica? ¿Deja acaso de avanzar, en determinado momento, la dialéctica histórica? Eso es lo que habría que deducir de las palabras de Hegel, al revés de lo que exigirían necesariamente los principios de la dialéctica misma. Se trata de una seria aporía, que también repercutirá sobre la concepción de la historia de Marx.

6.4. *El espíritu absoluto: arte, religión y filosofía*

Después de haberse realizado en la historia como libertad, la idea concluye su «vuelta a sí misma» en el autoconocerse absoluto. El espíritu absoluto, por tanto, es la idea que se autoconoce de manera absoluta. Y tal autoconocimiento es el autoconocimiento de Dios, en el cual el hombre desempeña un papel esencial. Al mismo tiempo, Hegel rebaja a Dios hasta el hombre y eleva al hombre hasta Dios, como demuestra de modo inequívoco este texto: «Dios es Dios únicamente en cuanto que se sabe a sí mismo; su saber de sí mismo, además, es su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene acerca de Dios, que aventaja al saberse del hombre en Dios.» Hegel cree que, de este modo, ha conciliado definitivamente lo finito y lo infinito.

Sin embargo, este autosaberse del espíritu no es una intuición mística, sino un proceso dialéctico, triádico, que se lleva a cabo 1) en el *arte*, 2) en la *religión* y 3) en la *filosofía*. A través de estas tres formas conocemos a Dios y Dios se conoce. Se realizan, respectivamente, 1) a través de la *intuición sensible* (estética), 2) a través de la *representación de la fe* y 3) a través del *puro concepto*.

Hegel resumió su pensamiento acerca del espíritu absoluto (al que dedicó sus grandes cursos de lecciones berlinesas) en unas cuantas páginas –pertenecientes a los cursos de *Estética*– que logran una síntesis y una claridad excepcionales. A continuación citamos estas páginas tan representativas, cediendo la palabra a Hegel.

El arte, en la medida en que se ocupa de lo verdadero en cuanto objeto absoluto de la conciencia, pertenece asimismo a la esfera absoluta del espíritu, y por su contenido se encuentra en el mismo terreno que la religión en el sentido específico del término y que la filosofía. En efecto, tampoco la filosofía tiene más objeto que a Dios, y es así esencialmente teología racional y, en lo que se refiere al servicio de la verdad, culto perenne.

Debido a esta igualdad de contenido, los tres reinos del espíritu absoluto sólo se diferencian por las formas en que éstos llevan a la conciencia su objeto, lo absoluto. Las diferencias entre dichas formas residen en el concepto mismo de espíritu absoluto. El espíritu en cuanto verdadero espíritu es en sí y para sí; por lo tanto no es una esencia abstracta y que esté más allá de la objetividad, sino que en el interior de ésta es el recuerdo en el espíritu finito de la esencia de todas las cosas: lo finito que se capta a sí mismo en su esencialidad, y él mismo esencial y absoluto. La *primera* forma de esta aprehensión es un saber inmediato y, precisamente por esto, sensible, un saber con la forma y la figura de lo sensible y objetivo, en el cual lo absoluto se convierte en intuición y sentimiento. La *segunda* forma es la conciencia representante y, por último, la *tercera* consiste en el libre pensamiento del espíritu absoluto.

a) La forma de la intuición sensible pertenece al *arte*, de modo que el arte es el que

presenta la verdad de una forma sensible. Más aún: bajo una forma sensible que posee en esta apariencia suya un sentido y un significado más altos, más profundos, pero que no quiere que a través del medio sensible se vuelva aprehensible el concepto como tal, en su universalidad; precisamente porque la unidad de éste con la apariencia individual constituye la esencia de lo bello y de su producción mediante el arte. Dicha unidad se realiza en el arte, a decir verdad, también en el elemento de la representación y no sólo en el de la exterioridad sensible, lo cual ocurre de manera particular en la poesía. Sin embargo, también en ésta, que es la más espiritual de las artes, se halla presente la unión entre significado y configuración individual de éste –aunque sea para la conciencia representante– y cada contenido se capta y se representa de un modo inmediato. En general, aquí hay que establecer de inmediato que el arte, teniendo como su objeto particular lo verdadero, el espíritu, no puede ofrecer la intuición de éste mediante los objetos particulares como tales de la naturaleza, por ejemplo, el Sol, la Luna, la Tierra, las estrellas, etc. Sin duda, éstos son existencias sensibles pero aisladas, y tomadas por sí mismas ofrecen la intuición de lo espiritual.

Al conceder al arte este lugar absoluto, dejamos explícitamente de lado la representación antes mencionada, según la cual el arte puede servir para el contenido más heterogéneo y para otros intereses extraños a él. Por otro lado, la religión se sirve del arte muy a menudo, para aproximarse al sentimiento o para llevar a una imaginación de la verdad religiosa a través de la fantasía. En este caso, el arte se halla sin duda al servicio de una esfera distinta de la suya. Sin embargo, cuando el arte está presente en su máxima perfección, él es quien posee en sus imágenes el tipo de manifestación más esencial y que mejor corresponde al contenido de la verdad. En los griegos, por ejemplo, el arte fue la forma más elevada con que el pueblo se representó a los dioses y se elaboró una conciencia de la verdad. Por eso los poetas y los artistas, en opinión de los griegos, fueron los creadores de sus dioses, y los artistas dieron a la nación una determinada representación del actuar, el vivir y el obrar de lo divino, y por lo tanto el contenido específico de la religión. Y esto no ocurrió en el sentido de que tales representaciones y doctrinas ya existían antes que la poesía, en modos abstractos de la conciencia, en cuanto proposiciones religiosas y determinaciones del pensamiento en general, que luego los artistas hubiesen revestido de imágenes y cubierto exteriormente con el adorno de la poesía. Por lo contrario, el modo de la producción artística consistió en que aquellos poetas lograron elaborar lo que se suscitaba en ellos, sólo en forma de arte y de poesía. En otras fases de la conciencia religiosa, en las que el contenido religioso se muestra menos accesible a la manifestación artística, el arte en este aspecto posee un campo de acción más limitado.

Éste sería el original y auténtico lugar del arte como supremo interés del espíritu. Sin embargo, al igual que el arte posee su «antes» en la naturaleza y en la esfera finita de la vida, también tiene un «después», un ámbito que supera a su vez su modo de concebir y de manifestar lo absoluto. En efecto, el arte continúa teniendo en sí mismo un límite, y por lo tanto pasa a formas más elevadas de la conciencia. Dicha limitación determina asimismo el lugar que acostumbramos a asignar al arte en nuestra vida de hoy. El arte ya no vale, para nosotros, como modo más elevado de darse existencia a sí misma la verdad. En general, el pensamiento pronto se contrapuso al arte, en cuanto representación que convierte en sensible lo divino; esto ocurrió entre los judíos y los musulmanes, por ejemplo, e incluso entre los mismos griegos, como se puede apreciar a través de la firme oposición de Platón a los dioses de Homero y de Hesíodo. Al avanzar el desarrollo cultural de los pueblos, llega en general la época en que el arte va más allá de sí mismo. Los elementos históricos del cristianismo, por ejemplo, la venida de Cristo, su vida y su muerte, ofrecieron al arte, y sobre todo a la pintura, numerosas ocasiones de desarrollo, y la misma Iglesia cultivó o estimuló el arte. Sin embargo, cuando el impulso dirigido hacia el saber y la búsqueda, y la necesidad de una espiritualidad íntima provocaron la reforma, también la representación religiosa se alejó del elemento sensible y fue reconducida a la interioridad del ánimo y del pensamiento. De este modo, el «después» del arte consiste en el hecho de que resulta innata para el espíritu la necesidad de verse satisfecho sólo desde su propio interior, como auténtica forma de la verdad. En sus comienzos, en el arte sigue subsistiendo algo misterioso, un presentimiento lleno de misterio, un cierto recelo, porque sus producciones todavía no han extraído todo su contenido a través de la intuición imaginativa. Pero cuando el contenido acabado ha sido puesto acabadamente de relieve a través de formas artísticas, el espíritu previsor regresa desde tal objetividad, alejándola de sí, en su interior. Esta época es la nuestra. Cabe esperar, en efecto, que el arte se eleve y se perfeccione cada vez más, pero su forma dejó de ser la suprema necesidad del espíritu. Y aunque podamos hallar excelentes las imágenes de los dioses griegos y ver representados con dignidad y a la perfección a Dios Padre, a Cristo y a María, esto ya no basta, sin embargo, para que nos pongamos de rodillas.

b) El siguiente ámbito que supera al reino del arte está constituido por la religión. La *religión* posee como forma de su propia conciencia la representación, en la medida en que lo absoluto se traslada desde la objetividad del arte hasta la interioridad del sujeto y se ofrece ahora de un modo subjetivo a través de la representación, de modo que el corazón y el ánimo –la subjetividad interna, en general– se convierten en momento fundamental. Podemos caracterizar este avance desde el arte hasta la religión diciendo que para la conciencia religiosa el arte es sólo uno de sus elementos. En efecto, si la obra de arte presenta la verdad de un modo sensible, el espíritu en cuanto objeto, y concibe como conforme esta forma de lo absoluto, la religión le añade la devoción de lo interior que se relaciona con el objeto absoluto. En efecto, la devoción no pertenece al arte como tal. Nace exclusivamente del hecho de que ahora penetra en el ánimo del sujeto precisamente aquello que el arte convierte en objetivo en cuanto sensibilidad externa, identificándose con ello el sujeto, de manera que esta presencia interna en la representación y la intimidad del sentimiento se convierte en elemento esencial para la existencia de lo absoluto. La devoción es el culto de la comunidad en su forma más pura, más interior, más subjetiva; en dicho culto se devora y se digiere –por así decirlo– la objetividad, y su contenido, carente ahora de tal objetividad, se convierte en propiedad del corazón y del ánimo.

c) La *filosofía*, por último, es la tercera forma del espíritu absoluto. En efecto, la religión –para la cual Dios es primero para la conciencia un objeto externo, dado que antes hay que aprehender qué es Dios y cómo se ha revelado y se revela– se vuelca después en el elemento interno, empuja y llena a la comunidad; pero la interioridad de la devoción del ánimo y de la representación no es la forma más alta de la interioridad. El pensamiento libre es el que constituye esta forma purísima del saber; en éste la ciencia lleva a la conciencia un contenido idéntico, convirtiéndose así el culto a lo más espiritual –el apropiarse y el saber conceptualmente a través del pensamiento– lo que de otro modo sólo sería contenido de sentimiento o representaciones subjetivas. De esta manera, se unifican en la filosofía los dos elementos del arte y de la religión: la objetividad del arte, que aquí ha perdido, sin duda alguna, la sensibilidad externa, pero ha encontrado su compensación en la forma suprema de lo objetivo, en la forma del pensamiento, y la subjetividad de la religión, que es purificada en cuanto subjetividad del pensamiento. Por un lado, el pensamiento es la subjetividad más íntima, más específica; y el verdadero pensamiento, la idea, es al mismo tiempo la universalidad más objetiva y más efectiva que se puede captar en su propia forma sólo en el pensamiento.

Recordemos por último, 1) que también el arte es entendido e interpretado de acuerdo con etapas dialécticas: *a*) arte oriental, *b*) arte clásico, *c*) arte románico; 2) que también en la religión se distinguen tres momentos: *a*) religión oriental, *b*) religión griega, *c*) religión cristiana; 3) que la misma filosofía (que coincide con la historia de la filosofía) es considerada en su desplegarse a través de tres momentos: *a*) la antigüedad griega, *b*) la cristiandad medieval y *c*) la modernidad germánica.

En todos estos desplegamientos histórico-dialécticos llaman la atención dos cosas en especial: en primer lugar, la evolución parecería cesar al llegar a la tercera fase, en la cual todo parecería alcanzar su culminación; en segundo lugar, se presenta la historia de la filosofía, desde Tales hasta Hegel, como un grandioso teorema que se despliega en el tiempo y dentro del cual todos los sistemas constituyen un pasaje necesario. Dicho teorema parecería hallar su propia conclusión en Hegel precisamente, en cuya filosofía Dios, autoconociéndose, conoce y actualiza todas las cosas, y la idea «se actualiza, se produce y goza eternamente».

7. Algunas reflexiones finales

Hemos presentado extensamente el sistema de Hegel, porque el pensamiento occidental llega con él a una de sus encrucijadas más significativas. En efecto, gran parte de la historia de la filosofía y de la cultura

posteriores no se comprende, a menos que se entienda a Hegel. Es evidente en primer lugar que en su gigantesca estructura, el sistema hegeliano no podía ser conservado por nadie, en sus mismos términos, porque muchos de sus elementos se encuentran unidos por razones que no pertenecen a la lógica del sistema mismo, sino a la cultura romántica y al espíritu de su tiempo. Por consiguiente era obligado que entre los hegelianos mismos apareciesen fracturas muy hondas, que llevaron a una derecha y a una izquierda hegelianas, muy distantes entre sí: la derecha radicalizó el sistema, mientras que la izquierda lo podó y lo redimensionó ampliamente. En general, sin embargo, puede considerarse que todo el pensamiento moderno posterior a Hegel es una especie de gigantomaquia (para emplear una célebre expresión platónica) contra el absolutista panlogismo hegeliano. Se ha llegado incluso a caracterizar la historia de la filosofía posthegeliana como una destrucción de la razón, donde por «razón» hay que entender precisamente aquella razón que Hegel trató de imponer en todo de una manera realmente totalitaria, como ya se ha comprobado.

En estas operaciones de destrucción se había de ir por fuerza mucho más allá de los límites adecuados, y por consiguiente, junto con la razón hegeliana, quedó implicada toda la racionalidad humana, como tendremos ocasión de ver. Muchas formas del moderno irracionalismo poseen este origen y constituyen una especie de absolutización de aquella destrucción. La dialéctica misma, que había emergido desde la antigüedad como único método específico de la filosofía (el único método que la filosofía posee en propiedad) y que no comparte con las demás ciencias, tuvo que replantearse y redimensionarse a fondo, y acabó por verse implicada en parte en esa destrucción. También es sabido que el totalitarismo político dedujo en gran medida de Hegel las armas conceptuales necesarias para su propia autolegitimación. Y si bien es cierto que esto ha constituido un abuso, sigue siendo cierto que Hegel proporciona efectivamente un amplio material que permite dicho abuso. La estadolatría, la teoría del pueblo guía elegido por el espíritu para celebrar su propia actualización, la concepción de los hombres cósmico-históricos a cuyo lado se coloca el derecho absoluto, poseen en Hegel su máximo teorizador.

Hegel renació en el siglo XX, en un pasado todavía próximo, e incluso en sus adversarios continúa suscitando una especie de amor-odio que aún hoy sigue dándose y que le hace resurgir de las formas más inopinadas y variadas. La verdad es que Hegel fue una mente filosófica de primera magnitud y que muchas de las cosas que escribió constituyen formidables intuiciones y análisis de gran profundidad en los diversos ámbitos de la realidad histórica, cuyo valor no se apoya por necesidad en las premisas teóricas del sistema y que por lo tanto poseen (o pueden poseer) un valor autónomo, y como tales siempre pueden volverse a valorar y a proponer. Croce afirmará que hay que acercarse a Hegel estableciendo «qué es lo que está vivo y qué es lo que está muerto» en su filosofía. Esta operación ha sido realizada por muchos y de muchos modos.

En nuestra opinión, la respuesta sobre lo que está muerto y lo que está vivo en Hegel puede resumirse así: está muerta la pretensión de brindar al hombre un conocimiento absoluto y totalizante de lo absoluto; está viva toda una serie de extraordinarios análisis que abarcan los diversos campos del saber y que constituyen un material casi inagotable. Por esto, inmedia-

tamente después de que alguien lo declara muerto de forma definitiva, Hegel renace del modo más impensado. En la *Fenomenología* Hegel escribió: «La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de ésta. Colaborar en que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia [absoluta], a la meta que una vez obtenida permita suprimir el nombre de amor del saber para convertirse en verdadero saber: esto es lo que me he propuesto.» Lo que está muerto de Hegel, sin embargo, es justamente la pretensión de obtener este verdadero saber totalizante en cuanto tal, mientras que continúan vivas aquellas cosas que pertenecen al ámbito de la filosofía entendida en la dimensión clásica del término, en cuanto filo-sofía.

PARTE TERCERA

DEL HEGELIANISMO AL MARXISMO

DERECHA E IZQUIERDA HEGELIANAS NACIMIENTO Y DESARROLLO DEL MARXISMO

«No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que al contrario su ser social es el que determina su conciencia.»

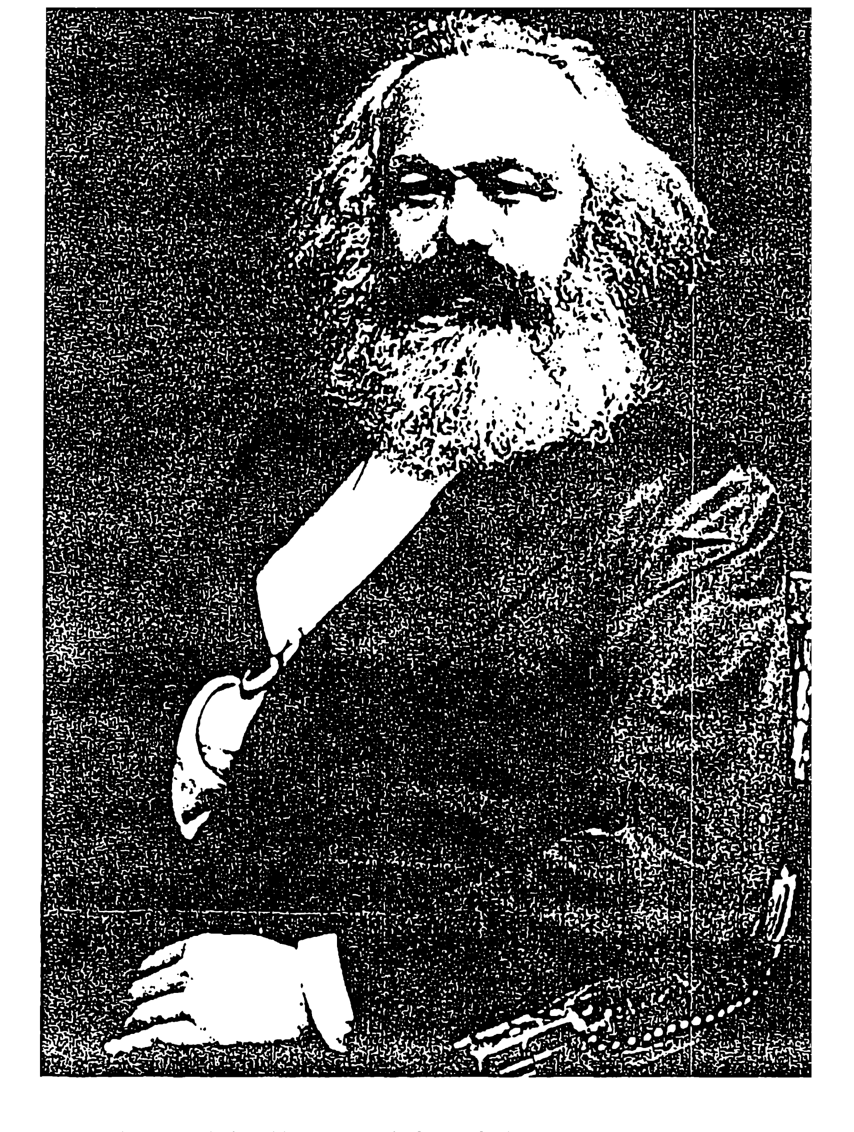
Karl Marx

«Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que impulsó hacia adelante la filosofía. La enriqueció con las conquistas de la filosofía clásica alemana, sobre todo del sistema de Hegel [...]. La dialéctica es la principal de estas conquistas.»

Lenin

«Puesto que Marx escribió que todas las cosas tienen su muerte, ¿cómo podemos decir que esto no es aplicable al propio marxismo?»

Mao Tse-tung



K. Marx (1818-1883): fue el intérprete más destacado de la revolución industrial, el teórico del «socialismo científico» y el profeta de la revolución proletaria

CAPÍTULO IV

DERECHA E IZQUIERDA HEGELIANAS: LUDWIG FEUERBACH; EL SOCIALISMO UTÓPICO; KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

1. LA DERECHA HEGELIANA

Hegel murió a finales de 1831. Poco después de su muerte, el numeroso conjunto de sus discípulos se divide en dos ramas que difieren en gran medida por lo que respecta a las concepciones políticas y, sobre todo, en relación con la cuestión religiosa. David Strauss en 1837 calificó de «derecha» e «izquierda» estas dos corrientes de la escuela hegeliana, tomando en préstamo estos términos de acuerdo con la utilización que se les daba en el parlamento francés. En lo concerniente a la política, la derecha hegeliana sostuvo en líneas generales que el Estado prusiano, con sus instituciones y sus realizaciones económicas y sociales, había de considerarse como punto de llegada de la dialéctica, como máxima realización de la racionalidad del espíritu. La izquierda, en cambio, invocó la teoría de la dialéctica para sostener que no era posible detenerse en una configuración política determinada, y que la dialéctica histórica debía negarla para superarla y realizar una racionalidad más elevada. En esencia: la derecha proponía la filosofía hegeliana en cuanto justificación del Estado existente; la izquierda, en cambio, en nombre de la dialéctica, pretendía negar el Estado existente.

No obstante, más que en política –y antes que en ella– la controversia teórica entre derecha e izquierda hegeliana versó –hasta Marx por lo menos– sobre el problema religioso. Hegel había sostenido que tanto la religión como la filosofía poseen el mismo contenido, pero también había dicho que la religión expresa este contenido en forma de representación, mientras que la filosofía lo expresa en forma de concepto. «La religión –escribe Hegel– es el lugar donde un pueblo se da la definición de lo que considera como verdadero.» Según Hegel, la filosofía tenía que tomar el verdadero contenido de la religión, transformarlo en conceptos, eliminar su carácter de verdad religiosa y convertirse en razón filosófica. Precisamente de aquí surgen las dos concepciones divergentes de la derecha y la izquierda hegelianas. ¿Es compatible el cristianismo con la filosofía hegeliana? Éste es el problema fundamental que provoca los choques y la división entre los discípulos de Hegel. La derecha interpretó el pensamiento de Hegel como compatible sin lugar a dudas con los dogmas del

cristianismo y como el esfuerzo más adecuado para transformar en aceptable la fe cristiana ante el pensamiento moderno, justificándola ante la razón. La izquierda, en cambio, substituyó del todo la religión por la filosofía, sostuvo la inconciliabilidad entre filosofía hegeliana y cristianismo, negándole a éste todo elemento de trascendencia y reduciendo la religión, de mensaje divino que era, a hecho esencialmente humano, a través del cual se pueden llegar a saber muchas cosas, pero no sobre Dios sino sobre el hombre, sobre sus aspiraciones profundas y su historia. En resumen, la derecha hegeliana prestaba atención al hecho de que Hegel reconocía a la religión histórica una plena validez en el ámbito de su forma. La izquierda, en cambio, se centraba en el hecho de que, para Hegel, la religión no es razón sino representación, y por lo tanto reducible a simple mito.

La derecha hegeliana fue definida (Abbagnano) como la «escolástica del hegelianismo», ya que al igual que la escolástica medieval había utilizado la razón aristotélica para justificar y defender la verdad religiosa, del mismo modo la derecha hegeliana utiliza la razón hegeliana para justificar y defender los mismos dogmas centrales del cristianismo, por ejemplo, la encarnación y la inmortalidad del alma. Karl Friedrich Göschel (1781-1861), en su escrito *Sobre las pruebas de la inmortalidad del alma humana a la luz de la filosofía especulativa* (1835), propuso tres pruebas de la inmortalidad y defendió, basándose en el sistema hegeliano, la existencia de lo sobrenatural en *Aforismos sobre el no saber y sobre el saber absoluto*. También Kasimir Conradi (1784-1849) escribió sobre el alma inmortal en *Inmortalidad y vida eterna* (1837). Conradi, al igual que Georg Andreas Gabler (1786-1853), se convirtió en paladín de la íntima conciliabilidad existente entre cristianismo y hegelianismo. También pertenecen a la derecha hegeliana los historiadores de la filosofía Johann Eduard Erdmann (1805-1892) y Kuno Fischer (1824-1907), autor de una imponente e influyente *Historia de la filosofía moderna* (1854-1877), que consistía en una serie de monografías que abarcaban desde Descartes hasta Hegel. Strauss colocó en el centro de la escuela hegeliana a Karl Friedrich Rosenkranz, biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel*, 1844; *Apología de Hegel*, 1858). En cambio, la izquierda estuvo formada por el propio Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge y más adelante Feuerbach y Marx.

2. La izquierda hegeliana

2.1. *David Friedrich Strauss: la humanidad como unión entre lo finito y lo infinito*

Strauss (1808-1874) estudió en la facultad de teología de Tubinga, sobre la cual había ejercido un influjo muy importante el hegelianismo, en lo que respecta a la crítica teológica y la crítica bíblica. En 1835 publicó la *Vida de Jesús*, donde se afirma que el relato evangélico no es historia sino mito. El Evangelio, en definitiva, no es una crónica de hechos científicamente contrastados, sino que nos presenta «el Cristo de la fe»: se trata de una transfiguración de hechos, que surge de la espera del Mesías por parte

del pueblo, bajo el estímulo de la poderosa fascinación de Cristo. El Evangelio no es historia, es mito; pero no es leyenda, sin embargo. También la leyenda es una transfiguración realizada por la tradición acerca de un hecho histórico, pero en ella no existe ningún significado metafísico. En cambio, en el mito sí lo hay. En opinión de Strauss, el mito evangélico halla su profundo significado en el principio cristiano de la encarnación, en el hombre-Dios que es Jesús. La idea de la unidad entre finito (hombre) e infinito (Dios) es un mito cristiano que debe hallar su expresión adecuada en la filosofía. Los cristianos pensaron que esta unidad se había realizado en un individuo: Jesús, el hombre-Dios. En esto consiste según Strauss el mito: en la creencia en que la encarnación se haya realizado en un determinado individuo histórico. La realidad es que Jesús «es aquel en el cual surgió por primera vez y con energía la conciencia de la unidad entre lo divino y lo humano, y que en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo». Sin embargo, continúa diciendo Strauss, «la conciencia religiosa, conquistada y promulgada por él por primera vez, puede substraerse a justificaciones y extensiones ulteriores, como consecuencia del progresivo desarrollo del espíritu humano». Y el desarrollo del espíritu humano, la conciencia filosófica o, mejor dicho, la filosofía hegeliana, hace decir a Strauss que no hay que ver en un individuo particular (Jesús) la unión entre lo finito y lo infinito, sino que «la humanidad es la unificación de las dos naturalezas, el Dios convertido en hombre: es el espíritu infinito que se ha alienado en la finitud y el espíritu finito que recuerda su infinitud; es hija de una madre visible y de un padre invisible, es decir, del espíritu y de la naturaleza. La humanidad es el taumaturgo: mientras a lo largo de la historia el espíritu se adueña cada vez más de la naturaleza, tanto en el hombre como fuera de él, ésta se ve rebajada a material inerte de la actividad del espíritu. La humanidad está sin pecado: el curso de su desarrollo es inmaculado y sólo el individuo se ve contaminado por el pecado, que desaparece en el género humano y en su historia». Por lo tanto, el contenido del Evangelio y de la filosofía es el mismo: está constituido por la unidad de lo finito con lo infinito, del hombre con Dios. Lo único que sucede es que en el cristianismo este contenido se expresa en forma de representación a través del mito de Jesús hombre-Dios, mientras que la filosofía se halla en condiciones de traducir esta verdad inadecuada a una forma racional, sosteniendo que «la clave para entender toda la cristología consiste en el hecho de que hay que elevar una idea (una idea real y no kantianamente inefectiva) –en lugar de un individuo– a la calidad de sujeto de los predicados que la Iglesia atribuye a Cristo».

2.2. *Bruno Bauer: la religión como «desventura del mundo»*

Se suscitó una vehemente polémica acerca de la obra de Strauss. Mientras tanto, sin embargo, la izquierda hegeliana iba adquiriendo cada vez más relevancia. Entre 1838 y 1841 aparecieron los «Anales de Halle sobre la ciencia y el arte alemanes», dirigidos por un activo animador cultural, Arnold Ruge (que formaba parte de la izquierda hegeliana), y en los que escribieron –entre otros– Feuerbach, Marx y Bauer. Bruno Bauer, en efecto, pasa en estos años desde la derecha hasta la izquierda, acentuando

la oposición entre egoísmo religioso y moralidad humana, y llegando hasta posiciones muy extremas, de un explícito ateísmo. «La religión –escribe Bauer– es la pasividad del hombre que resulta fijada, mirada, hecha, querida y elevada a esencia suya, es el dolor supremo, que podía inflingirse a sí mismo [...] la desventura del mundo, que es considerada, querida y fijada como esencia suya.» Bauer no quiere que la humanidad esté atada «a un quimérico Más Allá»; lo que quiere es que los hombres se reconozcan a sí mismos y unan sus esfuerzos. Bauer entabla una polémica encarnizada contra los teólogos que «quisieran negar la razón y el desarrollo de la humanidad». Para Bauer «el hombre religioso (es aquel que) no halla nada bueno en este mundo». Bauer se pregunta: «¿Quién es el egoísta? ¿El creyente, que deja que se pierdan el Estado, la historia y la humanidad, y sobre las ruinas de la razón y de la humanidad sólo se ocupa de su alma miserable y carente de interés? ¿O es el hombre que vive y trabaja junto con los hombres, y a través de la familia, el Estado, el arte y la ciencia satisface su pasión por el progreso de la humanidad? ¿Quién es el egoísta? ¿El cristiano, que se aísla a sí mismo y se alimenta con dicho aislamiento, o el hombre que se vuelca en las luchas de la historia, aun a riesgo de sucumbir, con objeto de que avance el frente de combate de la humanidad, satisfaciendo su odio por la estupidez y la maldad, y dando salida a su entusiasmo por el derecho y la verdad?»

2.3. *Max Stirner: «he puesto mi causa en la nada»*

En 1841 Bauer publica *La trompeta del juicio universal contra Hegel ateo y anticristo*, donde se intenta demostrar que, precisamente a partir de la perspectiva hegeliana, hay que negar la religión, y el ateísmo resulta verdadero. Bauer afirma: «Con Hegel el anticristo ha llegado y se ha revelado.» En su opinión, la interpretación hegeliana del dogma de la encarnación es la siguiente: «Dios tenía que convertirse en hombre, para que la humanidad adquiriese la certeza [...] de que el hombre es Dios, y de que el Dios de la representación sólo es el hombre de la representación, el hombre separado de sí mismo y colocado en el cielo.» También es de 1841 la obra de Ludwig Feuerbach *La esencia del cristianismo*, donde se propone el ateísmo como nueva forma de humanismo. De ahora en adelante Feuerbach substituirá a Strauss como líder de la izquierda. Ésta –con Feuerbach y Marx– pasará a criticar el sistema hegeliano y, más adelante, sobre todo con Marx, se trasladará desde la crítica del cielo (es decir, de la religión) a la crítica de la tierra (es decir, de la economía y la política). Dada su importancia, Feuerbach y Marx serán tratados por separado. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar aquí a Max Stirner (pseudónimo de Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), que había sido alumno de Hegel en Berlín, pero se rebela en contra suya en nombre del individualismo anárquico y reprocha a Feuerbach el haber substituido el Dios de la religión por otro dios igualmente peligroso: la humanidad.

La obra fundamental de Stirner es *El único y su propiedad* (1845), donde el autor defiende la tesis de que, para ser ateo hasta sus últimas consecuencias, hay que negar tanto a Dios como a la humanidad, y hacerlo en nombre de la única realidad y del único valor: el individuo. El

individuo, el «yo» o el «único», es irrepetible, es la medida de todas las cosas, no puede ser esclavo de Dios, ni de la humanidad, ni de ideales. Todo queda subordinado al «único». El «único» es libertad con respecto a todos, y nada hay superior al hombre. El hombre no es una idea, una esencia o la especie. El hombre vale en su propia singularidad y no depende de nadie: «Yo he puesto mi causa en la nada», dice Stirner.

La consecuencia de las ideas que acabamos de exponer es el egoísmo absoluto. Sólo cuenta el «único», y no Dios, la sociedad o los ideales. Para Stirner los ideales religiosos, morales o políticos no se diferencian de las fijaciones propias de la locura: «El desinterés abunda con lozanía al lado de la obsesión, tanto en los poseídos por el demonio, como en los poseídos por un espíritu benigno.» El hombre no puede verse sofocado y oprimido por la Iglesia, el Estado, la sociedad o los partidos. Ni siquiera por el socialismo que lo libera de la esclavitud de la propiedad privada, es cierto, pero lo transforma en siervo de la sociedad. El centro y el fin de la auténtica libertad es el yo individual, el «único»: «¿No valgo yo más que la libertad? ¿Acaso no soy yo quien me libera a mí mismo, acaso no soy el primero?» El «único» es la fuente exclusiva del derecho: ni Dios, ni la sociedad, ni la revolución (que siempre crea otras jerarquías y otras esclavitudes) poseen la legitimidad necesaria –en opinión de Stirner– para imponer reglas al individuo. Éste constituye un dato inmediato, no se le puede universalizar en una teoría. El «único» participa en una asociación de hombres con el solo fin de volverse más fuerte, y considera a los demás como objetos. El «único» no hace la revolución (que impone otras servidumbres obsesivas); su lema es la insurrección: «La revolución –escribe Stirner– ordena instituir, instaurar; la insurrección quiere que nos sublevemos, que nos levantemos.» Fuera del «yo», no hay ninguna otra causa a la que prestar servicio. El «único» declara: «Fundaré mi causa sobre mi propio "yo".» Y añade: «Gozo de mí mismo según mi capricho. Ya no tiemblo por mi vida, la prodigo.» ¿Y los demás? Stirner afirma: «También yo amo a los hombres, pero les amo con la conciencia del egoísta, les amo porque su amor me hace feliz, porque el amor está encarnado en mi naturaleza, porque así me place. No reconozco ninguna ley que me imponga amar.» Los otros no son personas, sino objetos: «Nadie es para mí una persona que tenga derecho a mi respeto. Al igual que los demás seres, todos son un objeto por el cual siento simpatía o no, un objeto interesante o no, un objeto del que me puedo o no servir.» El cristianismo convierte el amor en algo imperativo. Sin embargo, Stirner no acepta una ley que obligue a amar. No debemos sacrificar nada, ni siquiera el amor: «La plebe sólo puede esperar ayuda del egoísmo, que puede ayudarle y lo hará.»

El «único» –que todavía tiene que surgir– no será un ciudadano sometido al Estado y, por lo tanto, un esclavo del trabajo. Empero, tampoco será un socialista harapiento, sujeto a la providencia de la sociedad y a la ética del deber. Sólo será su propia libertad, su potencia, su voluntad. Ésta es su propiedad: «Mi propiedad no está constituida por aquel árbol, sino por mi fuerza de disponer sobre él tal como me parezca.» Mi propiedad, sentencia Stirner, «es mi poder». Por ello, «mi libertad sólo se vuelve completa cuando es mi potencia; sólo a través de esta última dejo de ser simplemente libre, para convertirme en individuo y poseedor. El soplo de

un "yo" viviente basta para subvertir a los pueblos, ya se trate del soplo de un Nerón, de un emperador de la China o de un pobre escritor.» Stirner dice: en realidad, «tú tienes el derecho de ser lo que tu fuerza te permita ser [...]. La fuerza es algo hermoso y en muchos casos resulta útil, porque se va más lejos con una mano llena de fuerza que con una bolsa llena de derechos».

2.4. *Arnold Ruge: «la verdad somete en masa a todo el mundo»*

Con Stirner la crítica a Hegel se vuelve del todo explícita. También se muestra crítico Arnold Ruge (1802-1880), cuyo influjo sobre Marx será notable (aunque más tarde, en 1844, se produzca una ruptura entre ambos). Ruge combate el pensamiento de Hegel en nombre de la historia concreta y en el plano de la política. Afirma: «La forma de la religión no se halla en Cristo, la de la poesía no está en Goethe, ni la de la filosofía se encuentra del todo en Hegel; todos éstos no constituyen la finalidad del espíritu, y su mayor honor reside en representar el comienzo de un nuevo desarrollo.» Al principio, Ruge se adhirió a la filosofía hegeliana y en sus escritos no se escatiman los elogios a Hegel. Luego vino la separación. La filosofía no puede, como Hegel pretende, «elevar la existencia o las determinaciones históricas convirtiéndolas en determinaciones lógicas». En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Ruge afirma que «la razón, que quiere vendernos como determinaciones eternas lo que no es más que la fluida existencia de la historia, cae en un ridículo juego de prestigio». La filosofía, o mejor dicho, los filósofos, deben determinar el movimiento de la historia. En el prefacio a los «Anales alemanes» (que dieron continuidad, a partir de 1841, a los «Anales de Halle»), Ruge dirá en una visión retrospectiva que «los "Anales de Halle" se convirtieron entonces en el órgano de la liberación. Contra las tres potencias extrañas –el sistema filosófico acabado, la dogmática implícita y la realidad empírica– llevó a cabo una modificación total de la postura de la filosofía más reciente, en su relación con el mundo exterior. Con una conciencia plena y sin reservas, declaró ser lo que era en realidad, la libre potencia de la historia en devenir». Para Ruge, el filósofo que sepa comprender este factor –el hecho de que la crítica filosófica determina el movimiento de la historia– «se sienta ante el telar de su tiempo». Por otro lado, Ruge no comparte en absoluto el desprecio que siente Hegel por el pueblo: «Resulta estúpida la objeción –escribe Ruge– según la cual las masas son necias y sólo respetables cuando disparan tiros.» Y se pregunta: «¿En nombre de quién [...] se baten dichas masas, y cómo es posible que sólo venzan en nombre del espíritu histórico del mundo? ¿Cómo sucede que el disparar tiros de las masas no se haya revelado carente de espiritualidad ni en 1789 ni en 1813, y que en tales ocasiones la mayoría no demostró en absoluto haberse equivocado? Se malinterpreta del todo el espíritu y su proceso, cuando se afirma simplemente que *philosophia paucis contenta est iudicibus:* por el contrario, la verdad somete en masa a todo el mundo.»

Como puede apreciarse, en los jóvenes pertenecientes a la izquierda hegeliana la crítica de la religión desemboca en una crítica de la política. La cuestión se acentuará aún más con Marx. Por ello se comprende que

estos filósofos no hayan tenido una vida fácil. Hablaremos a continuación de las vicisitudes de Feuerbach y de Marx. Ruge se vio obligado a renunciar a su cátedra universitaria en Halle; sus «Anales» fueron suprimidos, y acabó en la cárcel. Evitó ser encarcelado por segunda vez refugiándose en París, luego en Suiza, y finalmente en Inglaterra. Stirner acabó sus días en una miseria absoluta. Bauer, después de ser despojado de su cargo de profesor universitario, vivió en Berlín entre infinitas dificultades, como escritor libre.

3. Ludwig Feuerbach y la reducción de la teología a la antropología

3.1. *De Dios al hombre*

Ludwig Feuerbach (1804-1872) estudió teología en Heidelberg y luego se trasladó a Berlín para escuchar personalmente a Hegel. Desde Berlín le escribe a su padre: «En cuatro semanas he aprendido de Hegel todo lo que antes no había aprendido a lo largo de dos años.» Sin embargo, no tardaron en surgirle dudas. En 1830 toma una postura contraria a la derecha hegeliana a través del ensayo *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en el que se niega al sujeto individual la inmortalidad y sólo se la admite para la humanidad. Este escrito obstaculizó la carrera académica de Feuerbach. Durante 1848, empero, los estudiantes progresistas de Heidelberg le invitaron a dar un curso y él expuso las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, que fueron publicadas en 1851. A excepción de este paréntesis público, Feuerbach vivió marginado en una miseria total y murió olvidado de todos en 1872, en Rechenberg.

En 1837 Feuerbach era aún un fervoroso hegeliano. En 1839, sin embargo, ya habían cambido las cosas. En el escrito *Para una crítica de la filosofía hegeliana* (aparecido en los «Anales de Halle» correspondientes a otoño de aquel año) se elogia a Hegel, pero también se le critica. «Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto de ser, o con el ser abstracto: ¿por qué no puedo comenzar yo con el ser mismo, es decir, con el ser real?» Hegel, según Feuerbach, «se desentendió de los fundamentos y las causas naturales, que son las bases de la filosofía geneticocrítica». Una filosofía que se desentienda de la naturaleza es especulación vacía: «Resulta vana toda especulación que quiera ir más allá de la naturaleza y del hombre, tan vana como el arte que quiera darnos algo más que la figura humana y sólo logra brindarnos figuras grotescas.» Más aún: «La filosofía –afirma Feuerbach– es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad, pero el compendio de la realidad es la naturaleza (la naturaleza en el sentido más universal de la palabra). Los secretos más profundos se hallan ocultos en las cosas naturales más sencillas, que son pisoteadas por la fantasía especulativa que tiende hacia el más allá. La única fuente de salvación consiste en el retorno a la naturaleza [...]. La naturaleza no sólo construyó el vulgar laboratorio del estómago: también construyó el templo del cerebro.»

En 1841 aparece la obra más importante de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, en la que el autor lleva a cabo lo que él mismo define como una reducción de la teología y de la religión a la antropología. Desde el



L. Feuerbach (1804-1872): fue el teórico de la concepción según la cual la teología es antropología

principio se vio con claridad el interés que Feuerbach experimentaba por la religión: «La primera tendencia que apareció en mí con decisión –escribe Feuerbach, refiriéndose a él mismo– no se dirigía a la ciencia o la filosofía, sino a la religión [...]. Como consecuencia de dicha tendencia, convertí la religión en finalidad y profesión de mi vida.» El problema religioso se mantuvo constante a lo largo de todas las fases del pensamiento de Feuerbach, fases que él esquematiza de este modo: «Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón y el tercero y último, el hombre.»

Hegel había eliminado el Dios trascendente de la tradición; lo había substituido por el espíritu, esto es, por la realidad humana en su abstracción. Lo que interesa a Feuerbach, sin embargo, no es una idea de la humanidad, sino más bien el hombre real que es ante todo nauraleza, corporeidad, sensibilidad, necesidad. «La verdad es el hombre y no la razón abstracta, la verdad es la vida y no el pensamiento que permanece sobre un papel y halla en el papel la existencia que se atribuye.» Por lo tanto hay que negar el idealismo, que no es más que un alejamiento del hombre concreto. Con mayor razón aún, es preciso negar el teísmo, porque no es Dios el que crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios.

3.2. *La teología es antropología*

Sin embargo, después de Hegel la crítica a la religión y a la teología ya no podía ser como, por ejemplo, la de los ilustrados. Junto con Hegel, Feuerbach admite la unidad entre lo infinito y lo finito. Tal unidad, en su opinión, no se realiza en Dios o en la idea absoluta, sino en el hombre, en un hombre que la filosofía no puede reducir a puro pensamiento, sino que debe considerar en su integridad, «desde la cabeza a los pies», en su naturalidad y en su carácter social. La religión siempre ha desempeñado un papel fundamental en la historia del hombre concreto. La filosofía no se propone negar o ridiculizar este gran hecho humano constituido por la religión. Tiene que comprenderlo. Y lo comprende, afirma Feuerbach, cuando se da cuenta de que «la conciencia que el hombre posee de Dios es la conciencia que el hombre posee de sí mismo». En otros términos, el hombre pone sus cualidades, sus aspiraciones y sus deseos fuera de sí mismo, llega a un extrañamiento de sí mismo, se aliena y construye su divinidad. La religión, por lo tanto, reside en el «relacionarse del hombre con su esencia misma (en esto consiste su verdad), pero no con su esencia en cuanto suya propia, sino como algo distinto, separado, diferente de él, e incluso opuesto (en esto consiste su falsedad)». La religión, pues, es la proyección de la esencia del hombre: «Dios es el espejo del hombre», afirma Feuerbach. En la plegaria, el hombre adora a su corazón mismo; el milagro es «un deseo sobrenatural realizado»; «los dogmas fundamentales del cristianismo son deseos del corazón que se realizan».

La religión, según Feuerbach, es un hecho humano, totalmente humano. Y esto es así «aunque el hombre religioso no tenga conciencia del carácter humano de su contenido y no admita que su contenido es humano». Sin embargo, comenta Feuerbach, «así como piensa el hombre, tal como son sus principios, así será su dios: lo que el hombre valga, eso y

nada más, valdrá su Dios [...]. Conoces al hombre a través de su Dios, y recíprocamente, a Dios a través del hombre; uno y otro se identifican [...]. Dios es lo íntimo que se revela, la manifestación de la esencia del hombre; la religión constituye una revelación solemne de los tesoros escondidos del hombre, la pública profesión de sus secretos de amor».

Éste es el sentido de las tesis de Feuerbach, según las cuales «el núcleo secreto de la teología es la antropología». El hombre –escribe Feuerbach– desplaza su ser fuera de sí mismo, antes de reencontrarlo en su interior. Y este reencuentro, «esta abierta confesión o admisión de que la conciencia de Dios no es más que la conciencia de la especie», Feuerbach la considera como «un giro decisivo de la historia». En la historia, por fin, *homo homini deus est.*

Por lo tanto, «todas las calificaciones del ser divino son [...] calificaciones del ser humano»; el ser divino es únicamente *«el ser del hombre liberado de los límites* del individuo, los límites de la corporeidad y la realidad, y objetivado, es decir, contemplado y adorado como otro ser, distinto de él». Empero, no cabe evadirse de este interrogante: ¿por qué llega el hombre a un extrañamiento de sí mismo, por qué construye la divinidad sin reconocerse en ella? Porque el hombre, responde Feuerbach, se encuentra con una naturaleza insensible ante sus sufrimientos, porque posee secretos que le ahogan, y alivia en la religión su propio corazón oprimido. Escribe: «Dios es el modo optativo del corazón humano convertido en tiempo presente, en certidumbre bienaventurada. Es la desprejuiciada omnipotencia del sentimiento, es la oración que se ve escuchada, el sentimiento que se oye a sí mismo; es el eco de nuestro grito de dolor. El sufrimiento debe explicitarse: de manera inconsciente, el artista utiliza el laúd para volcar en su música sus propios dolores. Su padecimiento se aplaca al escucharlo, al objetivarlo; el peso que oprime su corazón se alivia al compartirse, transformando el propio dolor en dolor universal. Sin embargo, la naturaleza no escucha los lamentos del hombre, se muestra insensible ante sus sufrimientos. Por eso el hombre huye de la naturaleza, de las cosas visibles, y se refugia en su propia intimidad, para que sean escuchados sus sufrimientos. Allí expresa los secretos que le ahogan, allí se alivia su corazón oprimido. Este confortamiento del corazón, este secreto que ha podido revelarse, este sufrimiento que ha podido volcarse hacia afuera, es Dios. Dios es una lágrima de amor vertida en el más profundo secreto sobre la miseria humana.»

Queda así desvelado el misterio de la religión: Feuerbach substituye al Dios del cielo por otra divinidad, el hombre «de carne y hueso». Asimismo, pretende substituir la moral que recomienda amar a Dios por una moral que prescribe amar al hombre en nombre del hombre. En esto consiste el humanismo de Feuerbach: transformar a los hombres, de amigos de Dios que eran, en amigos de los hombres, «de hombres que creen en hombres que piensan, de hombres que rezan en hombres qu. trabajan, de candidatos al más allá en estudiosos del más acá, de cristianos, que por propia confesión son mitad animales y mitad ángeles, en hombres íntegramente tales».

Al principio la izquierda hegeliana utilizó a Hegel para oponerse a la teología y la filosofía tradicionales. A continuación, dirigió sus críticas hacia las abstracciones hegelianas en nombre del hombre concreto, el

individuo particular o la política revolucionaria. En substancia, la izquierda hegeliana combatió la fe cristiana en nombre de una metafísica inmanentista, y las abstracciones hegelianas, en nombre de la concreción. Mirado retrospectivamente, el dogmático entusiasmo de los filósofos que acabamos de exponer se nos aparece como algo exagerado y, en ocasiones, ingenuo. Sin embargo, no podemos negar que plantearon problemas profundos, dando lugar a un mundo de ideas cuyo influjo todavía se hace sentir.

Asimismo, no podríamos entender plenamente a Marx si no comprendemos los problemas, las teorías y las controversias que sacudieron la izquierda hegeliana, a la que Marx perteneció en un primer momento y a la que después criticaría con dureza.

4. El socialismo utópico

4.1. *Saint-Simon: la ciencia y la técnica como base de la nueva sociedad*

Lenin escribió que «el marxismo es el legítimo sucesor de todo lo mejor que creó la humanidad a lo largo del siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés». Este socialismo francés era el que –con razón o sin ella– fue llamado más adelante «socialismo utópico», y entre cuyos representantes más significativos se encuentran Saint-Simon, Fourier y Proudhon.

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) fue un pensador que logró centrar en él la atención de muchos de sus contemporáneos y también de otros especialistas que vinieron después. Ello se debió a que fue el primero en advertir la transformación de la sociedad en una sociedad industrial, individualizando algunos de aquellos graves problemas sobre los cuales se apoyarán no sólo los positivistas, sino en especial Marx y sus seguidores. El primer escrito de Saint-Simon, que se remonta a 1802, son las *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*. En 1814 se publica la *Reorganización de la sociedad europea,* redactada en colaboración con Augustin Thierry. Su obra más importante aparece en 1817: *La industria*. En 1825 ve la luz *El nuevo cristianismo*. Auguste Comte fue secretario y colaborador suyo desde 1818 hasta 1824, año en que se produjo la ruptura entre ambos.

La idea básica de Saint-Simon, que estaba destinada a evolucionar en mayor medida y de modos diversos, afirma que la historia está regida por una ley de progreso. Tal progreso no es lineal, ya que la historia humana consiste en una alternancia de períodos orgánicos y de períodos críticos. Las épocas orgánicas se fundamentan en un conjunto de principios muy sólidos, y crecen y actúan en su interior. Ocurre, sin embargo, que en determinado momento la evolución de la sociedad (en sus ideas, valores, técnicas, etc.) invalida los principios sobre los cuales antes se había fundamentado de modo estable, y llegamos entonces a lo que Saint-Simon califica de épocas críticas. Al igual que el monoteísmo, por ejemplo, puso en crisis la edad orgánica del politeísmo, la reforma, y más tarde la revolución francesa, y muy en especial el desarrollo de la ciencia, pusieron en crisis la edad orgánica del medioevo. A través de un esquema de este tipo



Saint-Simon (1760-1825): fue el teórico y el defensor de una nueva sociedad, en la que los científicos substituyen a los eclesiásticos, y los industriales a los guerreros

Saint-Simon lleva a cabo una inversión de algunos de los juicios históricos efectuados por la ilustración. Ésta, en nombre de las luces de la razón, había juzgado negativamente el medioevo cristiano, que Saint-Simon considera en cambio como época orgánica y estable, gobernada por la fe. Además, la ilustración había juzgado positivamente la edad moderna, a la que Saint-Simon ve como época crítica, cuyo caos espiritual y social es consecuencia del hundimiento de los valores del medioevo.

Ahora bien, no se trata de marchar hacia atrás. Hay que impulsarse hacia adelante, hacia una nueva época orgánica, ordenada por el principio de la ciencia positiva. El progreso científico, en opinión de Saint-Simon, habría destruido las doctrinas teológicas y las ideas metafísicas que servían de base a la época orgánica del medioevo; sólo basándose en la ciencia positiva se podrá reorganizar y ordenar el mundo de los hombres. En esta nueva época orgánica el poder espiritual corresponderá a los hombres de ciencia, «que pueden predecir la mayor cantidad de cosas», mientras que el poder temporal pertenecerá a los industriales, es decir, «a quienes emprendan trabajos pacíficos que ocupen al mayor número de individuos». Como conclusión, la consolidación del mundo industrial impide un poder teocrático-feudal como el del medioevo, cuando la jerarquía eclesiástica disponía del poder espiritual, y el poder temporal se hallaba en manos de los guerreros. En la nueva época los científicos reemplazan a los eclesiásticos, y los industriales a los guerreros. La ciencia y la tecnología se encuentran ya en condiciones de solucionar los problemas humanos y sociales: «Existe un orden de intereses experimentado por todos los hombres, y se trata de aquellos que se refieren al desarrollo de la vida y del bienestar. Este orden de intereses es el único sobre el que deben deliberar y actuar en común todos los hombres, el único en función del cual puede ejercerse una acción política, el único que puede tomarse en consideración como medida en la valoración de todas las instituciones y todos los asuntos políticos. La política, pues, es la ciencia de la producción, la ciencia que tiene por objetivo el orden de cosas más favorable a todos los tipos de producción. La política, en consecuencia, es la ciencia de la producción, mediante la cual ésta ya no queda a merced de las circunstancias.»

Los hombres, escribe Saint-Simon, sólo pueden ser felices «cuando satisfacen sus necesidades físicas y sus necesidades morales». Ésta es justamente la finalidad a la que tienden «las ciencias, las bellas artes y los oficios», y fuera de esto sólo existen «los parásitos y los dominadores». Con objeto de ilustrar la necesidad de que el poder político pase a manos de los técnicos, los científicos y los productores, Saint-Simon apela a una conocida parábola: si Francia perdiese los tres mil individuos que ocupan los cargos políticos, religiosos y administrativos más importantes, el Estado no padecería ningún daño y dichas personas podrían reemplazarse con facilidad. Sin embargo, señala Saint-Simon, si Francia perdiese sus tres mil científicos, artistas y artesanos más capacitados, «caería de inmediato en un estado de inferioridad ante las naciones con las que ahora rivaliza y permanecería en una situación subalterna con respecto a ellas, hasta que no se recuperase de la pérdida y volviese a levantar cabeza». Por lo tanto, el principio ordenador de la nueva sociedad consiste en el pensamiento positivo, y dicho principio eliminará «los tres inconvenientes principales del sistema político vigente: la arbitrariedad, la incapacidad y la intriga».

El progreso hacia la nueva edad orgánica, dominada por la filosofía positiva, es algo inevitable. En su última obra, el *Nuevo cristianismo*, Saint-Simon bosquejó el advenimiento de la sociedad futura como un retorno al cristianismo primitivo. Será una sociedad en la que la ciencia constituirá el medio de alcanzar aquella fraternidad universal que «Dios prescribió a los hombres como su regla de conducta». Con base en dicha regla, los hombres «deben organizar su propia sociedad de la manera que resulta más ventajosa para el mayor número de personas; en todos los trabajos, en todas las acciones, los hombres deben proponerse mejorar con la mayor plenitud y la mayor rapidez posibles la existencia moral y física de la clase más numerosa. Afirmo –proclama Saint-Simon– que en esto, y sólo en esto, consiste la parte divina de la religión cristiana».

En Francia tuvo una difusión muy señalada la doctrina de Saint-Simon. Otorgó dignidad filosófica al problema social; contribuyó a reavivar la conciencia de la importancia social de la ciencia y de la técnica; exaltó la actividad industrial y bancaria; fue idea de los partidarios de Saint-Simon el construir los canales de Suez y de Panamá. Saint-Simon y sus discípulos realizaron una activa campaña en contra del parasitismo y la injusticia; para favorecer la justicia, insistieron en la idea de eliminar la propiedad privada, abrogar el derecho de herencia (con el fin de abolir «el azar del nacimiento») y planificar la economía, tanto la agraria como la industrial. Según Saint-Simon, la acción del Estado debería estar inspirada en un criterio supremo: a cada uno según su capacidad, a cada uno según sus obras. La primera regla sería la de la producción, y la segunda, la del reparto. El movimiento encabezado por Saint-Simon dio origen entre sus discípulos a una especie de iglesia (cuyo pontífice era Barthélemy-Prosper Enfantin, el llamado «padre» Enfantin). Dicha iglesia, desgarrada por una escisión entre dos corriente internas –una de ellas dirigida por Lesseps (el constructor del canal de Suez) y la otra por Enfantin– no duró demasiado. En efecto, no resultaba fácil la cohesión entre los elementos técnico-científicos y los místico-románticos. Sin embargo, de la doctrina de Saint-Simon surgieron precisamente aquellas corrientes socialistas, la más importante de las cuales es la que corresponde a Charles Fourier, aunque no debemos olvidar el voluntarismo revolucionario de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) ni el reformismo de Louis Blanc (1811-1882). El primero fue un conspirador, y el segundo, un reformador. Blanqui pensaba que la voluntad revolucionaria, encarnada en una conspiración armada, era todopoderosa. Blanc, en cambio, opinaba que la acción del Estado, mediante reformas graduales, eliminaría la desigualdad, la explotación y sobre todo la desocupación. Blanqui confiaba en la lucha armada, y Blanc, en la acción del Estado. Y si los orígenes del primero se remontan a Babeuf, los orígenes de Blanc se hallan sin ninguna duda en Saint-Simon.

4.2. *Charles Fourier y el «nuevo mundo societario»*

Charles Fourier (1772-1837) fue discípulo de Saint-Simon y autor de escritos que, a pesar de su extravagancia y genialidad, también ofrecen un amplio campo para la meditación histórica y moral. La idea central de Fourier afirma que en la historia existe un grandioso plan providencial,

del cual no cabe excluir al hombre, su trabajo y la manera de configurarse la sociedad. Ahora bien, la Providencia colocó «las mismas pasiones» en toda la humanidad. Esta «atracción pasional» –«la única intérprete conocida que se da entre Dios y el universo»– no puede quedar frustrada y reprimida. La ley de la atracción terrestre, descubierta por Newton, puede ser generalizada de modo que abarque también la vida de los hombres: las pasiones humanas son «sistemas de atracción», y por lo tanto hay que satisfacerlas. Por ello, si se quiere respetar el plan armónico de Dios, la organización social debe convertir el trabajo en algo atrayente, hacia lo cual el hombre se sienta llamado. Tanto es así, que en lugar de obstaculizar la natural tendencia al placer, es preciso utilizarla en vista del máximo rendimiento.

Fourier sostiene que las tres grandes épocas históricas que han existido hasta ahora –los salvajes, los bárbaros y los civilizados– habrían impedido un armonioso desarrollo de las pasiones humanas, debido a la mezcla de conflictos y desequilibrios que afectan a nuestra sociedad civilizada. Para los ilustrados la civilización era una gran cosa (un progresivo perfeccionamiento material y espiritual de la humanidad), pero para Fourier «civilización» significa el triunfo de la mentira, como demuestra el comercio, ya que debido a éste las mercancías al pasar de mano en mano aumentan de precio pero no de valor. En un viaje desde Rouen a París, que tuvo lugar en 1798, Fourier había notado que existían diferencias en el precio de las manzanas entre localidades que poseían el mismo clima. Este hecho le persuadió de los perjuicios que provoca la actividad de los intermediarios comerciales (el propio Fourier también fue representante de comercio). Convencido de que, junto con las maléficas manzanas de Adán y de Paris, también existía la benéfica manzana de Newton, Fourier quiso añadir a esta última la suya propia. Para él, la civilización, a través del régimen de la libre competencia, donde cada uno persigue sus propios intereses, sin atender en lo más mínimo a los de los demás y a los de la comunidad, aumenta la miseria, aunque haya una mayor cantidad de bienes disponibles. Por otro lado, no sólo está pervertida la economía, sino también la moral. En *El nuevo mundo industrial* (1829), Fourier escribe que en el momento actual el hombre se halla en guerra consigo mismo, sus pasiones chocan entre sí; y la ciencia llamada «moral» pretende reprimirlas. Sin embargo, señala Fourier, «reprimir no es armonizar», y el objetivo consiste en cambio «en llegar al espontáneo funcionamiento de las pasiones, sin reprimir ninguna de ellas». La moral actual, según Fourier, bloquea las pasiones y genera así la hipocresía (la infidelidad de la mujer, por ejemplo, o las artimañas de los hijos). Tal es el origen de la mentira. Sin embargo, «sería absurdo que Dios hubiese otorgado a nuestra alma impulsos inútiles o hasta nocivos».

Estas consideraciones llevaron a Fourier a sostener que las pasiones o atracciones no deben verse coartadas, sino liberadas y dirigidas hacia su máximo rendimiento. Fourier creía que la organización más adecuada para este propósito era la «falange», conjunto de unas 1600 personas que residen en un «falansterio». Los falansterios son unidades agrario-industriales, cuyas viviendas son albergues y no cuarteles, y donde cada uno halla diversas ocasiones de satisfacer sus inclinaciones. Las mujeres están equiparadas a los hombres; se ha abolido la vida familiar, dado que los

niños son educados por la comunidad; desaparece el cansancio de las tareas domésticas. En el falansterio se halla vigente una completa libertad sexual. En el «Nuevo Mundo», los prostíbulos son instituciones perfectamente respetables. Nadie está vinculado a un trabajo específico. Cada uno producirá lo que le guste producir. Sin embargo, para evitar la monotonía de la repetición, cada individuo aprenderá por lo menos cuarenta actividades profesionales distintas y cambiará de trabajo varias veces al día. Los trabajos desagradables y sucios –por ejemplo, limpiar las cloacas u otras actividades de este tipo– se asignarán a los niños, que experimentan un gran placer chapoteando en la inmundicia.

Estas premisas permitirán entrar en la «edad de la Armonía universal», en la «edad del Nuevo Mundo Societario». En este «Nuevo Mundo Societario» –destinado a durar mucho más que las épocas anteriores– todos podrán satisfacer las doce pasiones fundamentales: las cinco relacionadas con los sentidos, las cuatro pasiones afectivas (amistad, amor, ambición, espíritu de familia) y las tres pasiones distributivas (la pasión por la intriga o «cabalística»; la pasión del cambio o «mariposeo», y la pasión por la combinación de instintos o «compuesta»). Un «unarca» dirigirá las actividades del falansterio; sin embargo, Fourier se opone a la rigidez del sistema de Owen y –al revés de Saint-Simon, que centraliza el poder con su «consejo industrial»– a través de sus falansterios Fourier lo descentraliza. En el falansterio el trabajo habrá de ser atractivo: «brindará, quizás, alicientes más seductores que los que ahora poseen las fiestas, los bailes y los espectáculos». Las personas encontrarán mayor satisfacción en el trabajo que en las fiestas, bailes o espectáculos «que se ofrezcan durante las sesiones industriales». De este modo, en «Armonía» –así se llamará la futura sociedad– el problema de la producción queda resuelto con toda tranquilidad y, del mismo modo, dada la sobreabundancia de productos, no se planteará el problema de la distribución.

No debemos olvidar que algunos discípulos de Fourier trataron de poner en práctica su programa. Constituyeron falanges tanto en Europa como en América. Los experimentos fracasaron, sin embargo, mostrando el carácter utópico de las ideas de Fourier. A pesar de ello, en los últimos años se ha vuelto a tomar en consideración a Fourier, como presunto inspirador de concepciones próximas en cierta manera a las suyas, por ejemplo, las que aparecen en *Eros y civilización* de Herbert Marcuse.

4.3. *Pierre-Joseph Proudhon: la autogestión obrera de la producción*

Proudhon (1809-1865) publicó en 1840 el famoso escrito *¿Qué es la propiedad?*; en 1843 aparece *La creación del orden en la humanidad*, y en 1846, *El sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria;* los tres volúmenes de *La justicia en la revolución y en la iglesia* son de 1858. Promotor de movimientos sindicales, mutualistas y pacifistas, Proudhon se mostró al mismo tiempo contrario a la propiedad privada y al comunismo. Vio que el fundamento de la economía burguesa consistía en la propiedad privada. ¿Qué es la propiedad privada? Proudhon responde: «La propiedad es un robo.» Se ha dicho que tal afirmación fue un tiro de pistola disparado por sorpresa, para llamar la atención del tranquilo bur-

gués sobre la cuestión social. La propiedad es un robo, según Proudhon, porque el capitalista no le entrega al obrero el valor íntegro de su trabajo. La «fuerza colectiva» –resultante de la fuerza de muchos trabajadores organizados– consigue una productividad mucho más elevada que la obtenida mediante una suma de los distintos trabajos individuales. Tal es el sentido de la frase «la propiedad es un robo»: el capitalista se apropia del valor del trabajo colectivo. Por eso se crea la contradicción fundamental entre capital y trabajo, contradicción que lleva al capitalista a adueñarse no sólo del trabajo del obrero, sino también de la existencia misma de éste. A decir verdad, Proudhon no se muestra contrario a la propiedad en cuanto tal, sino únicamente a la propiedad que garantiza «una renta sin trabajo». La propiedad sólo puede justificarse como condición de la libertad, pero cuando se halla organizada de manera que vuelve libres a unos pocos (capitalistas) a cambio de la esclavitud de muchos (trabajadores), entonces constituye un robo. Sólo el trabajo es productivo, y el obrero puede adueñarse sin ninguna duda del fruto de su trabajo. En este caso, empero, se trata de una posesión y no de la propiedad privada capitalista que proporciona rentas sin trabajar y esclaviza a muchos en beneficio de pocos.

En consecuencia el ordenamiento socioeconómico burgués está equivocado; hay que cambiarlo. ¿En qué dirección? Proudhon descarta de inmediato la hipótesis comunista, que somete la persona a la sociedad. Según Proudhon, el comunismo es una religión intolerante, orientada hacia la dictadura. A diferencia de los comunistas, prefiere «hacer que la propiedad se queme a fuego lento, y no concederle una nueva fuerza, propugnando una noche de San Bartolomé de los propietarios». Si no funciona la hipótesis comunista, tampoco resulta adecuada la fórmula individualista. No es adecuada porque un desarrollo sin límites de la libertad de los individuos sería algo ilusorio. En tales circunstancias, Proudhon propone un nuevo ordenamiento social basado en la justicia. En *La justicia en la revolución y en la iglesia* define la justicia como «el respeto, espontáneamente experimentado y recíprocamente garantizado, ante la dignidad humana, en cualquier persona y en cualquier circunstancia en la que ésta se halle comprometida, sea cual fuere el riesgo al que expone su defensa».

La justicia, según Proudhon, es la ley del progreso. No puede ser exclusivamente una idea, sino que tiene que ser una fuerza activa del individuo y de la vida en sociedad. Debe aplicarse «como primera y última palabra del destino humano y colectivo, como sanción inicial y final de nuestra bienaventuranza». Proudhon rechaza la concepción de la justicia como algo impuesto por un Dios, desde fuera, al hombre. Ésta es la justicia de la revelación, a la que Proudhon contrapone la justicia de la revolución, aquella justicia inmanente a la conciencia y la historia humana. En opinión de Proudhon, la justicia es inmanente y progresiva. Afirma: «Si la justicia no es algo innato en la humanidad, si le resulta algo superior y ajeno, la consecuencia es que la sociedad humana no posee leyes propias, que el sujeto colectivo no tiene costumbres, que el Estado social es un Estado contra natura, que la civilización es una depravación.» Según Proudhon, esta noción de justicia, inmanente y progresiva, sería la que se aplicó plenamente en la revolución francesa.

Proudhon sigue afirmando que «la justicia, para el ser racional, es al mismo tiempo principio y forma del pensamiento, garantía del juicio, regla de conducta, objetivo del saber y fin de la existencia: es sentimiento y noción, manifestación y ley, idea y hecho; es la vida, el espíritu, la razón universal». Precisamente a través de la idea de justicia Proudhon desencadena una crítica encarnizada contra toda solución colectivista del problema económico. Si se ponen en las manos del Estado todos los medios de producción, entonces la libertad de los individuos particulares se ve limitada hasta quedar ahogada, y aumenta –en lugar de desaparecer– la desigualdad social. Proudhon piensa que el comunismo jamás podrá respetar la dignidad de la persona y los valores de la familia. El comunismo no elimina los males de la propiedad privada, sino que los lleva hasta su último extremo: el Estado, en el comunismo, no sólo es propietario de los bienes materiales, sino también de los ciudadanos. El comunismo no sólo pretende nacionalizar las industrias, sino también la vida de los hombres. Esto anuncia un Estado cuartelero y de despotismo policíaco. Para Proudhon, en cambio, hay que reorganizar la economía haciendo que los trabajadores se conviertan en propietarios de los medios de producción y que, por lo tanto, tengan la posibilidad de autogestionar el proceso productivo. De este modo, el tejido económico de la sociedad se configura como una pluralidad de centros productores que se equilibran mutuamente. De forma paralela el Estado consistirá en la «reunión de muchos grupos distintos en su naturaleza y en su objeto, formado cada uno de ellos mediante el ejercicio de una función especial, y la creación de un producto particular, que luego se unifican bajo una ley común y un idéntico interés». Estos grupos se limitan recíprocamente en el ejercicio del poder y así quedan garantizadas –considera Proudhon– la justicia y la libertad: la libertad ante el exceso de poder de un grupo o del Estado, y la justicia que se opone a la apropiación capitalista del trabajo de los obreros.

En consecuencia, el pensamiento de Proudhon se caracteriza por una aguda sensibilidad ante la justicia, pero un serio análisis de la economía capitalista y por una fe inquebrantable en la libertad del individuo y en la fuerza de esta libertad. Aquí pueden detectarse las razones por las que hoy en día, después de la totalitaria puesta en práctica de las soluciones propuestas para eliminar los males del capitalismo, Proudhon ha sido, y continúa siendo, objeto de renovada meditación, sobre todo en lo concerniente al tema de la autogestión. A este respecto cabe recordar que Proudhon intentó aplicar sus principios a través de la fundación de un banco de intercambio, donde la moneda había sido substituida por bonos de circulación emitidos por el banco y garantizados por los productos de las personas adheridas a esa institución financiera. Por este sistema, todos los trabajadores podrían obtener anticipos sin pagar intereses, con el fin de fundar empresas mediante las cuales quedaría íntegramente en su poder el producto de su trabajo.

Marx recibió con entusiasmo el escrito de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*, pero luego criticó con fuerza (y sin demasiada justicia) su *Filosofía de la miseria*. Sin embargo, no debemos olvidar que el influjo de Proudhon fue variado y duradero. El sindicalismo francés de los años sesenta se remitió de forma constante a Proudhon, en sus propuestas de organizar cooperativas de crédito; la mayoría de los miembros franceses de la Pri-

merá Internacional eran proudhonianos (contrarios a las huelgas y a la revolución política, y defensores del mutualismo); a través de los elementos anarcosindicalistas de su programa, Proudhon influyó sobre Bakunin y, luego, sobre Kropotkin. La crítica que hoy se formula ante el exagerado poder económico y social del omnívoro comunismo es un tema que halla en Proudhon una sólida base dentro de la historia del pensamiento. Hasta el reciente obrerismo, con su desconfianza hacia las ideologías que no estén al servicio directo de los intereses del proletariado, su falta de aprecio por el parlamento que decide desde arriba en nombre de los demás, y su rechazo a la participación de los intelectuales en el movimiento obrero, se encuentra relacionado con Proudhon.

5. Karl Marx

5.1. *Su vida y sus obras*

Karl Marx nació en Tréveris el 15 de mayo de 1818, hijo de Heinrich, abogado, y de Henriette Pressburg, ama de casa. Tanto el padre como la madre de Marx eran de origen judío. Sin embargo, cuando en 1816-1817 –como consecuencia de las leyes antisemitas vigentes en Renania– Heinrich tuvo que elegir entre su profesión de abogado y su fe religiosa, Heinrich optó por la profesión. Karl realizó en Tréveris sus estudios secundarios, y luego se trasladó a Bonn para estudiar derecho. En Bonn, Karl prefería la vida goliardesca al estudio, de modo que su padre decidió que continuase su carrera en la universidad de Berlín, más austera. En 1836 Marx se traslada a Berlín y en el verano de ese mismo año se compromete en secreto con Jenny von Westphalen, «la chica más agraciada de Tréveris», una muchacha de familia aristocrática con la que Marx contraerá matrimonio en 1843. Jenny tenía un hermano, Ferdinand, que fue ministro del Interior de Prusia, desde 1850 hasta 1860. Marx asistió en Berlín a los cursos de Karl von Savigny y Eduard Gans. Se convirtió en frecuentador asiduo del *Doktorclub,* círculo de jóvenes intelectuales hegelianos que asumían posturas radicalizadas. Allí conoció, entre otros, al profesor de historia Karl Friedrich Köppen y al teólogo Bruno Bauer. Se licenció en Berlín el 15 de abril de 1841, en filosofía, con una tesis titulada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.*

Una vez licenciado, Marx quiso obtener algún encargo docente en Bonn, donde enseñaba su amigo Bruno Bauer. Sin embargo, Bauer –«el Robespierre de la teología»– se vio muy pronto alejado de la universidad. Y puesto que Bauer no podía apoyarlo, de este modo se cerró la carrera académica de Marx. Al desvanecerse esta salida docente, Marx pasó al periodismo y se convirtió en redactor de la «Gaceta renana», órgano de los radicales burgueses de Renania, donde escribían Herwegh, Ruge, Bruno Bauer y su hermano Edgar, y Moses Hess. Muy pronto Marx es nombrado redactor en jefe del periódico. No obstante, el 21 de enero de 1843 fue prohibida oficialmente su publicación. Durante este período Marx estudió a Feuerbach, entusiasmándose con él. En el verano de 1843 escribió la *Crítica al derecho público de Hegel,* cuya introducción se publicó en París, en 1844, en los «Anales franco-alemanes» que había fundado Ruge,

quien quiso que Marx fuese su codirector. En París, Marx entró en contacto con Proudhon y Blanc; se encontró con Heine y con Bakunin y, sobre todo, conoció a Friedrich Engels, que será amigo y colaborador suyo durante toda su vida. Sólo vio la luz el primer fascículo de los «Anales franco-alemanes». Con la ayuda económica de algunos amigos suyos de Colonia, Marx prosiguió sus investigaciones de filosofía y de economía política. Son de 1844 sus *Manuscritos económico-filosóficos* (publicados en 1932). Mientras tanto colaboraba en el «Vorwärts» (Adelante), periódico de los artesanos comunistas, que también se difundía en Alemania. Justamente esta colaboración provocará su expulsión de Francia (11 de enero de 1845). A lo largo de esta época iba madurando su apartamiento de la izquierda hegeliana. En 1845 aparece *La sagrada familia*, trabajo escrito en colaboración con Engels y dirigido contra Bruno Bauer y los hegelianos de izquierda. Siempre oponiéndose a éstos, Marx y Engels escribieron en Bruselas (donde Marx se había refugiado después de ser expulsado de Francia) *La ideología alemana*. *Las tesis sobre Feuerbach* se remontan a 1845 (pero Engels las publicó en 1888), mientras que la *Miseria de la filosofía, respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon* es de 1847. En este último escrito Marx ataca al «socialismo utópico» en nombre del «socialismo científico». Marx permaneció el Bélgica hasta 1848. En enero de ese año, por encargo de la Liga de los comunistas, redactó junto con Engels el famoso *Manifiesto del partido comunista*. Al estallar los acontecimientos de 1848, Marx volvió durante una corta temporada a Colonia, donde fundó la «Nueva Gaceta renana», la cual fue obligada a suspender casi enseguida su publicación. Desde Colonia regresó a París, pero le fue prohibida la residencia en la capital, y así Marx tuvo que partir hacia Inglaterra. Llegó a Gran Bretaña el 24 de agosto de 1849.

Una vez allí, Marx se estableció en Londres, donde, entre dificultades de todas clases y con la ayuda económica de su amigo Engels, logró llevar a cabo las investigaciones de economía, historia, sociología y política que constituyen la base de *El Capital*, cuyo primer volumen apareció en 1867, mientras que los otros dos fueron publicados con carácter póstumo por Engels, en 1885 y 1894, respectivamente. En 1859 había aparecido su otra obra fundamental: la *Crítica de la economía política*. Comprometido en la organización del movimiento obrero, Marx logró fundar en 1864, en Londres, la Asociación internacional de trabajadores (la Primera Internacional), que después de diversos enfrentamientos y vicisitudes fue disuelta en 1872 (aunque su disolución oficial haya sido decretada en 1876). La última década de vida de Marx también fue un período de intenso trabajo. En 1875 publicó la *Crítica al programa de Gotha*, donde analizó las doctrinas de Lassalle. No obstante, trabajó sobre todo en *El Capital*. El 2 de diciembre de 1881 moría la esposa de Marx, Jenny. Karl Marx falleció el 14 de marzo de 1883 y fue sepultado tres días después en el cementerio de Highgate.

5.2. *Marx, crítico de Hegel*

El pensamiento de Marx se configura en contacto y en oposición a la filosofía de Hegel, las ideas de la izquierda hegeliana, las obras de los

economistas clásicos y las de los socialistas que él mismo calificará de utópicos. Engels escribe: «Marx y yo fuimos casi los únicos que salvamos de la filosofía idealista alemana [...] la dialéctica consciente, trasladándola a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia.» Marx está dispuesto a reconocer en Hegel la profundidad que tiene «el comenzar siempre con la oposición entre las determinaciones». No obstante, desde sus primeros escritos se hace evidente la separación de Marx con respecto a Hegel, empezando por la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1844), donde se critica la filosofía del derecho de Hegel con base en la situación histórica y política de Alemania, y con la convicción de que «las instituciones jurídicas y políticas, así como las distintas formas de Estado, no pueden explicarse por sí solas y en virtud de un autoproclamado desarrollo del espíritu humano, sino que son consecuencia de las condiciones materiales de vida, que Hegel, siguiendo a los franceses e ingleses del siglo XVIII, designa con el nombre de "sociedad civil" sociedad cuya anatomía es proporcionada por la economía política». En esencia Marx considera que la filosofía de Hegel interpreta el mundo de una manera invertida. Es ideología. Hegel razona como si las instituciones existentes, por ejemplo, el mayorazgo, procediesen de una pura necesidad racional, y de este modo legitima como inmutable el orden ya existente. En opinión de Marx, lo que Hegel hace en realidad es transformar en verdad filosófica lo que no son más que simples hechos históricos y empíricos. De este modo «Hegel cae siempre desde su espiritualismo político en el más craso materialismo». Por lo tanto Marx dirige contra Hegel dos acusaciones principales: antes que nada, la de subordinar la sociedad civil al Estado, y luego, la de invertir el sujeto y el predicado: los individuos humanos, los sujetos reales, se convierten para Hegel en predicados de la substancia mística universal. Marx insiste, empero, en que «al igual que la religión no es la que crea al hombre, sino el hombre crea la religión, tampoco la constitución es la que crea al pueblo, sino éste la constitución». Por eso, cuando Hegel cree que está describiendo la esencia del Estado, lo que hace en realidad es decribir y legitimar una realidad ya existente, el Estado prusiano. Marx escribe: «No hay que reprochar a Hegel que describa el ser del Estado moderno tal cual es, sino que tome lo que es como si fuese la esencia del Estado.» El error de Hegel consiste en que, después de haber concebido la esencia o substancia de la pera o la manzana, transforma las peras y manzanas reales en encarnaciones del fruto absoluto, es decir, en peras y manzanas aparentes.

5.3. *Marx, crítico de la izquierda hegeliana*

Hay que reconocer que, por lo menos hasta 1843, la izquierda hegeliana fue uno de los grupos intelectuales más activos y más combativos de Europa. No se trataba de un grupo homogéneo. En todos los casos, sin embargo, mientras la derecha hegeliana –en nombre del pensamiento de Hegel– quería justificar el cristianismo y el Estado existente, la izquierda, también en nombre de la dialéctica hegeliana, transformó el idealismo en materialismo, convirtió la religión cristiana en un hecho puramente humano y combatió contra la política existente desde posturas democrático-ra-

dicales. No obstante, todo esto resultaba insuficiente para Marx. Debido a ello, Marx y Engels –a través de *La sagrada familia*– atacan en especial a Bruno Bauer y Feuerbach. «Toda la crítica filosófica alemana, desde Strauss hasta Stirner, se limita a la crítica de las representaciones religiosas.» Y si «los viejos hegelianos habían comprendido cualquier cosa, apenas la habían vinculado con una categoría lógica hegeliana, los jóvenes hegelianos criticaron cualquier cosa, descubriendo en ella ideas religiosas o definiéndola como teología».

En resumen, «como estos jóvenes hegelianos consideraban que las representaciones, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia que ellos convertían en autónoma, como las auténticas cadenas que ataban a los hombres, del mismo modo que los viejos hegelianos veían allí los verdaderos lazos de la sociedad humana, se entiende con facilidad que los jóvenes hegelianos sólo deben luchar contra estas ilusiones de la conciencia». En la izquierda hegeliana se halla la convicción básica de que las auténticas cadenas de los hombres se encuentran en sus ideas, lo cual provoca que con toda coherencia los jóvenes hegelianos exijan a los hombres, «como postulado moral, que substituyan su actual conciencia por una conciencia humana, crítica o egoísta, y se desembaracen de sus impedimentos. La exigencia de modificar la conciencia conduce a otra exigencia, la de interpretar de un modo diferente lo que existe, es decir, aceptarlo a través de una interpretación distinta». No obstante, «a pesar de sus frases que, según ellos, "sacuden el mundo", los ideólogos jóvenes hegelianos son los más conservadores». Combaten contra las frases y no contra el mundo real que reflejan dichas frases. En efecto, «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». Por todo ello, también la izquierda hegeliana ve el mundo invertido; el pensamiento de los jóvenes hegelianos es un pensamiento ideológico, al igual que el de Hegel. Marx afirma: «A ninguno de estos filósofos se le ocurrió investigar el nexo existente entre la filosofía alemana y la realidad alemana, el nexo entre su crítica y su propio ambiente material.» Por consiguiente, los jóvenes hegelianos no fueron en absoluto radicales: «Ser radical –había escrito Marx con anterioridad– quiere decir captar las cosas en su raíz. Pero la raíz del hombre es el hombre mismo.» La liberación del hombre no avanza un solo paso por el hecho de que se disuelvan «la filosofía, la teología, la substancia y toda la inmundicia en la autoconciencia», o liberando al hombre del dominio de estas frases. «La liberación es un acto histórico, no un acto ideal, que llevan a cabo las condiciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura.» Los jóvenes hegelianos mantienen separadas la teoría y la praxis; Marx une teoría y praxis.

5.4. *Marx, crítico de los economistas clásicos*

En opinión de Marx, la economía política sirve de anatomía a la sociedad civil. En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (antes que en *El Capital*), Marx se enfrenta con los economistas clásicos (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say). Marx debe mucho a la labor de estos economistas, sobre todo a los análisis de Ricardo. Lenin escribe: «Adam Smith y David

Ricardo [...] echaron las bases de la teoría según la cual el valor deriva del trabajo. Marx continuó su obra, dando a esta teoría una base científica rigurosa y desarrollándola de modo coherente. Demostró que el valor de una mercancía se halla determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario, o por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.» Sin embargo, prosigue Lenin, «allí donde los economistas burgueses veían relaciones entre objetos (intercambio de una mercancía por otra), Marx descubrió relaciones entre hombres». En otros términos, la economía política considera que las leyes que pone en evidencia son leyes eternas, leyes natu ales e inmutables. No se da cuenta de que de esta forma absolutiza y justifica un sistema de relaciones existentes en un estadio determinado de la historia humana. Transforma un hecho en ley, en ley eterna. Es ideología. Gracias al estudio de los economistas clásicos Marx llega a la conclusión de que a una máxima producción de riqueza le corresponde un máximo empobrecimiento del obrero. La economía política nos dice que las cosas funcionan así, pero no nos dice por qué funcionan así, y ni siquiera se plantea el problema de cambiarlas. Marx escribe: «La economía política parte del hecho de la propiedad privada. No nos la explica. Pone de manifiesto el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta lleva a cabo en realidad, a través de fórmulas generales, abstractas, a las que otorga luego el carácter de leyes. No comprende estas leyes, es decir, no muestra cómo surgen de la esencia de la propiedad privada.» Para la economía política «es válida [...] como última razón el interés del capitalista: supone, pues, aquello que debería explicar». En cambio, Marx trata de explicar el origen de la propiedad privada, intenta mostrar que ésta es un hecho y no una ley, y menos aún una ley eterna. Lo cierto, dice Marx, es que el capital constituye «la propiedad privada de los productos del trabajo de los demás». La propiedad privada no es un dato absoluto, que haya que presuponer en toda argumentación, sino «el producto, el resultado, la necesaria consecuencia del trabajo expropiado. La propiedad privada es un hecho que es consecuencia de la alienación del trabajo humano. Al igual que en la religión, afirma Marx, «cuanto más pone el hombre en Dios, menos conserva para sí mismo. El obrero pone su vida en el objeto, y ésta ya no pertenece a él, sino al objeto». Dicho objeto, su producto, «existe fuera de él, con independencia, ajeno a él, como un poder independiente ante él, y la vida que él ha dado al objeto se enfrenta con él como una extraña y una enemiga».

5.5. *Marx, crítico del socialismo utópico*

En el *Manifiesto del partido comunista* Marx y Engels plantean la diferencia que hay entre su socialismo científico y los otros tipos de socialismo. Estos otros son el socialismo reaccionario que aparece en más de una versión (la feudal, «mitad lamentación y mitad libelo», que ataca a la burguesía desde la perspectiva de la sociedad feudal y sintiendo nostalgia de ésta; la pequeño-burguesa que, con representantes como Sismondi, ataca a la burguesía en nombre de la pequeña burguesía que se ve amenazada de convertirse en proletariado; la del socialismo alemán –Grün, Bauer, Hess, etc.– que constituyó «el complemento dulzón de los amargos

latigazos y las balas de fusil con las que aquellos gobiernos respondían a las insurrecciones obreras»); el socialismo conservador o burgués («en esta categoría entran economistas, filántropos, personas humanitarias, que quieren mejorar la situación de las clases trabajadoras, organizadores de actividades de beneficencia, protectores de los animales, fundadores de sociedades de templanza y todo un variopinto linaje de obscuros reformadores». Como ejemplos de este socialismo Marx y Engels citan la *Philosophie de la misère* de Proudhon); el socialismo y comunismo crítico-utópico, cuyos exponentes más conocidos son Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Owen. Éstos poseen méritos indudables, en opinión de Marx y Engels: han visto «el antagonismo de las clases, y la eficacia de los elementos disolventes en el seno de la propia sociedad dominante». Además, «suministraron un material muy valioso para ilustrar a los obreros». Sin embargo, y en esto reside su defecto más grave, «no han visto ninguna actividad histórica autónoma por parte del proletariado», y por lo tanto no han encontrado «ni siquiera las condiciones materiales para la emancipación del proletariado». De esta manera se deslizan hacia el utopismo: critican la sociedad capitalista, la condenan y la maldicen. Empero, no saben encontrar un camino de salida. De hecho, acaban por identificarse con el conservadurismo. A estos tipos de socialismo Marx y Engels contraponen su peculiar socialismo científico, que habría descubierto la ley de desarrollo del capitalismo y que, por lo tanto, pueden explicar sus males. A este propósito, afirma F. Engels: «La concepción materialista de la historia y la revelación del misterio de la producción capitalista, a través de la plusvalía, se la debemos a Karl Marx. Éstas convirtieron en ciencia al socialismo.»

5.6. *Marx, crítico de Proudhon*

Proudhon figura en el *Manifiesto del partido comunista* como ejemplo típico de socialista conservador o burgués. La *Miseria de la filosofía* constituye una sarcástica inversión del título de la obra de Proudhon: Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria. Sin embargo, en la «Gaceta renana» Marx había enjuiciado positivamente el escrito de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*; en el otoño de 1843, Marx se declara todavía muy cercano a Proudhon, ya que en aquel momento –al igual que Proudhon– rechaza tanto la propiedad privada como el comunismo. En los *Manuscritos* de 1844 Marx coincide con Proudhon en más de un punto. Y en *La sagrada familia,* Marx escribe que Proudhon es autor de un gran progreso científico, «un progreso que revoluciona la economía política y hace posible por primera vez una ciencia real de la economía política». Sin embargo, antes de transcurridos tres años Marx reprocha a Proudhon precisamente aquello que le había elogiado: la cientificidad de su trabajo. En el Prólogo a la *Miseria de la filosofía,* Marx señala: «En Francia él [Proudhon] tiene derecho a ser un mal economista, porque pasa por ser un buen filósofo alemán. En Alemania tiene derecho a ser un mal filósofo, porque pasa por ser uno de los mejores economistas franceses. Nosotros, en nuestra doble calidad de alemanes y de economistas, hemos querido protestar contra este doble error.» El hecho más importante consiste en

que «la obra del señor Proudhon no es un mero tratado de economía política, un libro ordinario; es una Biblia: misterios, secretos arrancados del seno de Dios, revelaciones, allí no falta nada».

¿Cómo es posible que, en el curso de unos pocos años, Marx cambie de parecer acerca de Proudhon? ¿Qué sucedió? Lo que había pasado es que en dicho lapso Marx ya había establecido los rasgos fundamentales de su concepción materialista dialéctica de la historia. Desde tal perspectiva tenía que considerar a Proudhon como un moralista utópico, incapaz de entender el movimiento de la historia y más incapaz todavía de modificarlo. Proudhon, en opinión de Marx, empieza por no darse cuenta de que la competencia capitalista posee consecuencias inevitables. En su intento de eliminar las partes malas, Proudhon substituye el análisis económico por una actitud moralista: sin embargo, la realidad no se puede cambiar con deseos y lamentaciones.

La cuestión es aún más grave si se considera que las contradicciones de las distintas épocas históricas no son simples defectos eliminables gracias al buen sentido o al sentido de la justicia: se trata de condiciones necesarias del desarrollo social y del paso desde una forma de sociedad hasta otra forma de sociedad más madura. «Si en la época del régimen feudal –escribe Marx– los economistas, entusiasmados ante las virtudes caballerescas, la hermosa armonía entre derechos y deberes, la vida patriarcal en las ciudades, las prósperas condiciones de la industria doméstica en el campo; el desarrollo de la industria organizada en corporaciones y cuerpos de cónsules y oficiales, etc., entusiasmados en definitiva por todo lo que constituye el lado bueno del feudalismo, se hubiesen planteado el problema de eliminar todo lo que obscurece dicho cuadro –servidumbre, privilegios, anarquía– ¿qué habría ocurrido? Habrían sido anulados todos los elementos constitutivos de la lucha y se habría sofocado de raíz el desarrollo de la burguesía. En conclusión, se habría planteado el absurdo problema de eliminar la historia.»

En conclusión, Marx enarbola contra Proudhon la idea de que el proceso histórico tiene una dinámica propia, determinada por el progreso tecnológico: «El molino de viento creará la sociedad del señor feudal, y el molino de vapor, la sociedad del capitalista industrial.» La dinámica del desarrollo histórico tiene lugar mediante la lucha de clases. Por eso, el moralismo no sirve. Las contradicciones sociales no se solucionan eliminando una de las partes en lucha, sino llevando la lucha hasta el final. En consecuencia, el problema no consiste en dividir, como pretendía Proudhon, la propiedad entre los trabajadores, sino en suprimirla por completo, a través de la victoriosa revolución de la clase obrera.

5.7. *Marx y la crítica de la religión*

Feuerbach había sostenido que la teología es antropología. En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx escribe: «Su labor consiste en disolver el mundo religioso en su base profana [...]. Feuerbach asimila la esencia religiosa a la esencia humana.» Marx está de acuerdo con Feuerbach en lo que se refiere a este humanismo materialista. Feuerbach tuvo la valentía «de colocar a los hombres en el lugar de los viejos desechos, entre los que se

cuenta la autoconciencia infinita». Sin embargo, en opinión de Marx, Feuerbach se detuvo ante el problema principal y no lo solucionó. Dicho problema consiste en entender por qué el hombre crea la religión. «El hecho de que la base profana se separe de sí misma y se asigne a sí misma un reino independiente en las nubes, es un hecho que sólo puede explicarse mediante el íntimo desgarramiento y la contradicción interna de esta base profana.» En otras palabras, los hombres alienan su ser proyectándolo en un Dios imaginario, sólo cuando la existencia real en la sociedad de clases prohíbe el desarrollo y la realización de su humanidad. Como consecuencia, para superar la alienación religiosa no basta con denunciarla, sino que hay que cambiar las condiciones de vida que permiten que surja y prospere la «quimera celestial». Feuerbach, por lo tanto, no cayó en la cuenta de que «también el "sentimiento religioso" es un producto social, y el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma social determinada».

El hombre es quien crea la religión. Pero «el hombre –dice Marx– es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque también ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría invertida de este mundo». Se hace evidente, de este modo, que «la lucha contra la religión [...] es la lucha contra aquel mundo cuyo aroma espiritual es la religión». Existe el mundo fantástico de los dioses, porque existe el mundo irracional e injusto de los hombres. «La miseria religiosa, en cierto sentido, es expresión de la miseria real, y en otro sentido es una protesta contra la miseria real. La religión es el anhelo de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de situaciones en las que está ausente el espíritu. Es el opio del pueblo.»

Marx no se mofa del fenómeno religioso: para él, la religión no es una invención de sacerdotes mentirosos, sino la obra de una humanidad sufriente y oprimida, obligada a buscar consuelo en el universo imaginario de la fe. Sin embargo, las ilusiones no se desvanecen si no eliminamos las situaciones que las crean y las exigen. «Los filósofos –señala Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*– se limitaron a interpretar el mundo de diversas maneras; ahora, se trata de transformarlo.» Por consiguiente, «la crítica de la religión [...] constituye en germen la crítica del valle de lágrimas, cuya aureola está formada por la religión». Básicamente, la primera tarea de una filosofía que se ponga al servicio de la historia, en opinión de Marx, consiste en desenmascarar la autoalienación religiosa, «mostrando sus formas nada sagradas». Por esta razón «la crítica del cielo se transforma [...] en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política».

5.8. *La alienación del trabajo*

A través de Feuerbach, Marx pasa desde la crítica del cielo a la crítica de la tierra. Aquí, empero, «en la tierra firme y redonda», no encuentra un hombre que se haga o se realice transformando o humanizando, junto con otros hombres, la naturaleza en el sentido de las necesidades, los conceptos, los proyectos o los planes del hombre mismo. Lo que Marx

halla son hombres alienados, es decir, expropiados de sus valores de hombres, debido a la expropiación o alienación de su trabajo.

En realidad, «la araña lleva a cabo operaciones semejantes a las del tejedor, y la abeja avergüenza a muchos arquitectos con la construcción de sus celdillas de cera. Por lo que desde un principio distingue al peor arquitecto de la mejor abeja –escribe Marx en *El Capital*– es el hecho de que aquél construyó la celdilla en su cabeza, antes de construirla en cera. Al final del proceso del trabajo, surge un resultado que ya se hallaba presente al principio en la idea del trabajador, que estaba presente idealmente. No se trata de qı : se limite a efectuar un cambio de forma en elemento natural»: aquí él realiza «su propio objetivo, conocido por él, y que determina en cuanto ley su modo de obrar». Todo esto significa, a criterio de Marx, que el hombre puede vivir humanamente, hacerse en cuanto hombre, si humaniza la naturaleza de acuerdo con sus necesidades y sus ideas, junto con los demás hombres. El trabajo social es antropógeno. Sirve para distinguir al hombre de los demás animales: en efecto, el hombre puede transformar la naturaleza, objetivarse en ella, humanizarla; puede convertirla en su propio cuerpo inorgánico.

Si contemplamos la historia y la sociedad, vemos que el trabajo ya no se hace por la necesidad de apropiarse, junto a los demás hombres, de la naturaleza exterior. Ya no se realiza por la necesidad de objetivar la propia humanidad, las propias ideas y proyectos, en la materia prima. En cambio, vemos que el hombre trabaja por su pura subsistencia. La propiedad privada, basada en la división del trabajo, convierte el trabajo en obligatorio. El obrero se ve alienado de la materia prima; también son alienados los instrumentos de trabajo; al obrero se le arranca el producto de su trabajo, y mediante la división del trabajo, se le mutila su creatividad y su humanidad. El obrero es una mercancía en las manos del capital. En esto consiste la alienación del trabajo, de la que se derivan en opinión de Marx todas las otras formas de alienación: la política (en la que el Estado se levanta por encima de los hombres concretos y en contra de ellos) o la religiosa. Según Marx, esta situación en la que el hombre se transforma en bestia se supera mediante la lucha de clases, que eliminará la propiedad privada y el trabajo alienado.

Mientras tanto, sin embargo, ¿en qué consiste, más exactamente, la alienación del trabajo? «Antes que nada, consiste en el hecho de que el trabajo es externo al obrero, no pertenece a su ser, y por lo tanto éste no se fortalece en su trabajo, sino que se niega, no se siente satisfecho sino infeliz, no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que extenúa su cuerpo y destruye su espíritu. Por eso, el obrero sólo se halla a sí mismo fuera del trabajo, y dentro del trabajo se encuentra fuera de sí. Si no trabaja, se halla en su propia casa; y si trabaja, no está en su casa. Por lo tanto, su trabajo no es voluntario, sino obligado, es un trabajo forzado. En consecuencia, no se trata de la satisfacción de una necesidad, sino únicamente de un medio para satisfacer necesidades ajenas.» Por todo ello, el hombre únicamente se siente libre en sus funciones animales (comer, beber, procrear, vivir en una casa y vestirse), y se siente sólo un animal en sus funciones humanas, es decir, en el trabajo.

La alienación del trabajo hace que «el obrero se vuelva tanto más pobre cuanto mayor sea la riqueza que produce, cuanto más crezca su

producción en potencia y en extensión. El obrero se convierte en una mercancía tanto más vil, cuanto mayor sea la cantidad de mercancías que produzca». Más aún: «La alienación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierta en objeto, en algo que existe en el exterior, sino que dicho trabajo existe fuera de él, con independencia de él, ajeno a él, y se convierte ante él en una potencia en sí misma; significa que la vida que él dio al objeto, se le contrapone como algo hostil y extraño.» Para concluir, el extrañamiento del obrero en su objeto se manifiesta en el hecho de que «cuanto más produce el obrero, menos tiene para consumir; cuanto mayor valor produce, menos valor y menos dignidad posee; cuanto más hermoso sea su producto, más se deforma el obrero; cuanto más refinado sea su objeto, más bárbaro se vuelve él; cuanto más poderoso sea el trabajo, él se hace más impotente; cuanto más espiritual sea el trabajo, el obrero se vuelve más material y más esclavo de la naturaleza».

5.9. *El materialismo histórico*

La teoría de la alienación del trabajo es la mejor introducción a la otra teoría fundamental de Marx: el materialismo histórico. En el Prefacio a *Para una crítica de la economía política* Marx afirma que el materialismo histórico consiste en la tesis según la cual «no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que al contrario es su ser social el que determina su conciencia». Esto lleva a especificar cuál es la relación que existe entre estructura económica y supraestructura ideológica. En la *Ideología alemana* se señala: «La producción de las ideas, las representaciones, la conciencia, se halla en primer lugar directamente vinculada a la actividad material y a las relaciones materiales entre los hombres, al lenguaje de la vida real. Las representaciones y los pensamientos, el intercambio espiritual de los hombres continúan siendo aquí una emanación directa de su comportamiento material. Esto se aplica de igual modo a la producción espiritual, tal como ésta se manifiesta en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, etc., de un pueblo.» Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero –advierte Marx– se trata de «los hombres reales, operantes, tal como han sido condicionados por un determinado desarrollo de s·· fuerzas productivas». Véase esta formulación aún más clara de la teoría del materialismo histórico: «A lo largo de la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su propia voluntad, mantienen relaciones de producción que se corresponden con determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida.» El descubrimiento de esta teoría –es decir, del condicionamiento de la supraestructura en función de la estructura económica– le sirvió a Marx de hilo conductor en sus estudios, que le hicieron ver que «mediante el cambio de la base económi-

ca se conmociona con más o menos rapidez toda la gigantesca supraestructura».

En consecuencia, los hombres –escribe Marx– pueden distinguirse de los animales por la religión, la conciencia o lo que se quiera, «pero comenzaron a distinguirse de los animales cuando comenzaron a producir sus propios medios de subsistencia». Lo que «son los individuos depende [...] de las condiciones materiales de su producción». Por lo tanto, la esencia del hombre reside en su actividad productiva. La primera acción histórica del hombre consiste en la creación de los medios adecuados para satisfacer las necesidades vitales. La satisfacción de una necesidad genera otras necesidades. Y por esto, cuando aumentan las necesidades, ya no es suficiente con la familia: se crean otras relaciones sociales, y tanto el aumento de la productividad como el crecimiento de las necesidades o el aumento de la población crean la división del trabajo. Por una parte, la división entre trabajo manual y trabajo intelectual hace nacer la ilusión de que la conciencia o el espíritu son algo separado de la materia y de la historia, mientras que por otro lado genera una clase que vive del trabajo de los otros.

Todo esto significa que la historia auténtica y fundamental es la de los individuos reales, la de sus acciones para transformar la naturaleza y la de sus condiciones materiales de vida, «tanto aquellas que han encontrado como existentes desde épocas anteriores, como de las que han producido con su propia actividad». La conciencia y las ideas son una consecuencia de esta historia y están entrelazadas con ella: «la moral, la religión, la metafísica y todas las demás formas ideológicas» no son autónomas, en sí mismas no tienen historia: cuando cambia la base económica, cambian junto con ésta. Marx y Engels afirman: «Las ideas dominantes de una época siempre han sido únicamente las ideas de la clase dominante.» Y estas ideas son precisamente ideología: visión al revés de la realidad histórica, justificación –a través de las leyes, la moral, la filosofía, etc.– del orden social existente.

5.10. *El materialismo dialéctico*

En la *Ideología alemana* Marx y Engels sostienen: «Sólo conocemos una única ciencia: la ciencia de la historia.» El materialismo de Marx es un materialismo histórico: su hilo conductor para el estudio de la historia consiste en la teoría según la cual las ideas jurídicas, morales, filosóficas, religiosas, etc., dependen de la estructura económica o constituyen su reflejo y su justificación. Tanto es así, que si se modifica la estructura económica, se producirá una variación correlativa en la supraestructura ideológica. A grandes trazos, las épocas que en opinión de Marx jalonan el avance en la formación económica de la sociedad son los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués. Cuando se estudian las grandes crisis de la historia, las épocas de cambio, «es indispensable distinguir siempre entre un trastorno material de las condiciones económicas de la producción –que puede ser constatado con la precisión característica de las ciencias naturales– y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, es decir, aquellas formas ideológicas que permiten que

los hombres conciban este conflicto y lo combatan. Al igual que no se puede enjuiciar a un hombre ciñéndose exclusivamente a la idea que tiene acerca de sí mismo, tampoco se puede enjuiciar una época de conmociones a través de la conciencia que tenga de sí misma. En cambio, es preciso explicar dicha conciencia a través de las contradicciones de la vida material, y el conflicto que se da entre las fuerzas productivas de la sociedad y las relaciones de producción».

Existe, pues, una relación de determinación o incluso de condicionamiento por parte de la estructura económica sobre la supraestructura constituida por las producciones mentales de los hombres, es decir, su conciencia o –mejor aún– su conciencia social. El materialismo de Marx, sin embargo, es sobre todo materialismo dialéctico. En este sentido, pretende especificarse y distinguirse del materialismo mecanicista del siglo XVIII o del materialismo –llamado «vulgar» por Engels– de un Vogt o un Moleschott. Lenin señala: «Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que impulsó hacia adelante la filosofía. La enriqueció con las conquistas de la filosofía clásica alemana, sobre todo con el sistema de Hegel que, a su vez, habían llevado a Feuerbach hasta el materialismo. La principal de tales conquistas es la dialéctica, la doctrina del desarrollo en su expresión más plena, más profunda y menos unilateral, la doctrina de la relatividad de los conocimientos humanos, un reflejo de la materia en perpetuo desarrollo.» En realidad, Marx reconoce que Hegel tuvo el mérito de «comenzar siempre con la oposición entre las determinaciones [...] y colocar allí el acento». Sin embargo, al igual que para Marx la alienación no es una figura especulativa, sino la condición histórica en la que el hombre viene a hallarse cuando se enfrenta con la propiedad privada de los medios de producción, del mismo modo Marx asume la dialéctica –entendida hegelianamente, como síntesis de los opuestos– pero la invierte. En efecto, en el Prefacio a la segunda edición de *El Capital* Marx escribe: «Para Hegel, el proceso del pensamiento –que él transforma en sujeto independiente con el nombre de "idea"– es el demiurgo de lo real, que a su vez sólo constituye el fenómeno externo de la idea o proceso del pensamiento. Para mí, al contrario, el elemento ideal no es más que el elemento material trasladado y traducido al cerebro de los hombres [...]. La mixtificación a la que está sometida la dialéctica en las manos de Hegel no quita en absoluto que él haya sido el primero en exponer de manera amplia y consciente las formas generales de la dialéctica misma. En él, la dialéctica está invertida. Hay que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística.»

La dialéctica, pues, permite a Marx comprender el movimiento real de la historia, y por lo tanto también el estado de cosas existente. Al mismo tiempo, también permite comprender el ocaso necesario de este estado de cosas existente, «porque concibe todas las formas aparecidas en el fluir del movimiento asimismo desde su lado transitorio, porque nada la puede atemorizar y por esencia es crítica y revolucionaria». Resulta inevitable el choque entre el estado de cosas existente y su negación, y ese choque se solucionará a través de la superación del estado de cosas existente.

Marx invierte la dialéctica hegeliana, la vuelve del derecho; la transporta desde las ideas hasta la historia, desde la mente hasta los hechos, desde la «conciencia infeliz» hasta la realidad social en contradicción. En

substancia, en opinión de Marx, cada momento histórico engendra contradicciones en su interior: éstas constituyen el mecanismo de avance del desarrollo histórico. Y al mismo tiempo que reivindica para *El Capital* el mérito de ser «el primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política», Marx sostiene que la dialéctica es la ley de desarrollo de la realidad histórica, y que dicha ley expresa la inevitabilidad del paso desde la sociedad capitalista a la sociedad comunista, con el consiguiente final de la explotación y la alienación.

5.11. *La lucha de clases*

En el *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels puede leerse: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora no es más que la historia de la lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, miembros de las corporaciones y aprendices, en resumen, opresores y oprimidos, han estado de manera continua en una recíproca oposición y han llevado a cabo una lucha ininterrumpida, a veces latente y a veces pública. Esta lucha ha acabado, en todos los casos, con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina común de las clases en lucha.»

Opresores y oprimidos: ésta es para Marx la esencia de la historia humana en su totalidad. Nuestra época, la época de la burguesía moderna, no eliminó en absoluto el antagonismo de las clases. Lo ha vuelto más simple, puesto que «la sociedad en conjunto se va escindiendo cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente contrapuestas entre sí: burguesía y proletariado».

En una nota a la edición inglesa del *Manifiesto* de 1888, Engels explica que por «burguesía» hay que entender la clase de los modernos capitalistas, propietarios de los medios de producción y patronos de los asalariados. En cambio, «proletariado» significa la clase de los asalariados modernos que no poseen medios propios de producción y se ven reducidos a vender su fuerza de trabajo para subsistir. La clase burguesa surge en el interior de la sociedad feudal, es la negación de esta última y la supera. Entre los siervos de la gleba del medioevo aparecieron los primeros elementos de la burguesía. Más tarde, el descubrimiento de América, la circunnavegación de África y los intercambios con las colonias dieron a la emprendedora clase burguesa y a la industria un impulso sin precedentes, y «con esto imprimieron un rápido desarrollo al elemento revolucionario que había dentro de la sociedad feudal en estado de disgregación». Ya no era suficiente con el ejercicio de la industria, feudal o corporativa, que hasta entonces se había aplicado. En su lugar aparecieron los talleres manufactureros: «La clase media industrial suplantó a los maestros artesanos; desapareció la división del trabajo entre las diversas corporaciones gremiales, ante la división del trabajo en cada uno de los talleres.» Mientras tanto, los mercados iban creciendo. Ni siquiera fue suficiente con la industria manufacturera. «Entonces el vapor y las máquinas revolucionaron la producción industrial. La industria manufacturera fue substituida por la gran industria moderna; la clase media industrial fue reemplazada por los millonarios de la industria, los jefes de ejércitos industriales

completos, los modernos burgueses.» La burguesía moderna «dejó fuera del escenario a todas las clases procedentes del medioevo». Por esta razón la burguesía «ejerció en la historia un papel extremadamente revolucionario». En efecto, cuando las relaciones feudales de propiedad ya no se correspondieron con las fuerzas productivas que se habían desarrollado, se transformaron en otras tantas cadenas: «había que romperlas y fueron rotas». Dichas relaciones feudales fueron substituidas por la libre competencia, junto con la conveniente constitución social y política, «con el dominio económico y político de la clase de los burgueses».

Sin embargo, justamente por la ley de la dialéctica, al igual que la burguesía es la contradicción interna del feudalismo, del mismo modo el proletariado es la contradicción interna de la burguesía. En efecto, «la propiedad privada –en cuanto riqueza– se ve obligada a mantenerse en el ser ella misma, y con ella, su término antitético: el proletariado». La burguesía, en conclusión, se desarrolla y crece como tal alimentando en sí misma el proletariado: «En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla el proletariado, la clase de los modernos obreros, que sólo viven en la medida en que encuentran trabajo y que sólo encuentran trabajo en la medida en que su trabajo aumenta el capital.» Así, «las armas que sirvieron a la burguesía para derrumbar al feudalismo, se vuelven ahora en contra de la burguesía misma». Para el señor feudal fue inútil tratar de defender los derechos feudales ante su propia criatura, la burguesía. Del mismo modo, ahora resulta inútil para ésta el esforzarse por conservar sus derechos sobre el proletariado. La realidad es que la burguesía no sólo ha fabricado las armas que la llevarán a la muerte; también ha engendrado los hombres que empuñarán tales armas: los obreros modernos, los proletarios». El avance de la gran industria va creando –en lugar de obreros aislados y que compiten entre sí– uniones de obreros organizados y conscientes de su propia fuerza y su propia misión. Y «cuando la teoría se adueña de las masas, se convierte en violencia revolucionaria». La burguesía produce, pues, sus propios enterradores. «Resultan igualmente inevitables su ocaso y la victoria del proletariado.» Marx ofrece en *El Capital* una demostración de la inevitabilidad de la victoria del proletariado y del ocaso de la burguesía. El fin último de dicha obra consiste en «desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna».

5.12. *«El Capital»*

El análisis de *El Capital* comienza con un análisis de la mercancía. Ésta posee un doble valor: un valor de uso y un valor de cambio. El valor de uso de una mercancía (por ejemplo: veinte kilos de café, un traje, un par de lentes, un quintal de trigo) se basa en la cualidad de dicha mercancía. Gracias justamente a esa cualidad, satisface una necesidad más bien que otra. Sin embargo, vemos que en el mercado se intercambian las mercancías más diferentes entre sí. Por ejemplo, veinte kilos de café se cambian por veinte metros de tela. ¿Qué tienen en común estas dos mercancías tan diversas, para que se puedan intercambiar? Lo que poseen en común es precisamente su valor de cambio. El valor de cambio es algo idéntico que

existe en mercancías diferentes, haciéndolas intercambiables en unas proporciones determinadas. ¿En qué consistirá, entonces, el valor de cambio de una mercancía? Marx afirma que se trata de la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirla. En substancia, «en cuanto valores, todas las mercancías no son más que medidas determinadas de tiempo de trabajo solidificado». Para una mayor comodidad en los intercambios el dinero substituye los intercambios directos. En cualquier caso, tanto en los intercambios directos como en los que se utilice el dinero, una mercancía no podrá intercambiarse por otra si el trabajo necesario para producir la primera no es igual al trabajo necesario para producir la segunda. Todo esto nos muestra que hablar de la mercancía en sí, sin prestar atención al hecho de que es un fruto del trabajo humano, equivale a convertirla en un ídolo. Lo cierto es que el intercambio de mercancías no es tanto una relación entre cosas, como una relación entre productores, entre hombres. La economía clásica parece olvidar este hecho.

El valor de cambio de una mercancía está determinado, pues, por el trabajo social necesario para producirla. Asimismo, el trabajo (la fuerza de trabajo) es una mercancía que su propietario (el proletario) vende en el mercado a cambio del salario al propietario del capital, es decir al capitalista. El capitalista paga adecuadamente por medio del salario la mercancía (fuerza de trabajo) que adquiere: la paga de acuerdo con el valor que posee dicha mercancía, valor determinado (como en cualquier otra mercancía) por la cantidad de trabajo necesario para producirla, esto es, por el valor de las cosas necesarias para mantener con vida al trabajador y a su familia.

La fuerza de trabajo es una mercancía muy especial, porque su propio valor de uso posee la peculiar característica de ser origen de un valor. En otras palabras, la fuerza de trabajo es una mercancía que no sólo posee su propio valor, sino también la propiedad de producir valor. En efecto, después de haber comprado la fuerza de trabajo, el poseedor de los medios de producción tiene el derecho de consumirla, es decir, de obligarla a trabajar –por ejemplo– durante doce horas. En seis horas (tiempo de trabajo necesario), empero, el obrero crea productos suficientes como para cubrir los gastos de su propio mantenimiento. En cambio, durante las seis horas restantes (tiempo de trabajo suplementario) crea un producto que el capitalista no paga: y este producto suplementario no pagado por el capitalista al obrero es lo que Marx llama «plusvalía». Marx, asimismo, distingue entre capital fijo –invertido en la adquisición de medios de producción, por ejemplo, maquinaria y materias primas– y capital variable, invertido en la adquisición de la fuerza de trabajo. Así, la fórmula general que representa el proceso de producción capitalista es la siguiente: D-M-D', en la que D es el dinero gastado en la adquisición de la mercancía M (medios de producción y fuerza de trabajo), y D' es el dinero ganado, el cual –gracias a la plusvalía no pagada por el capitalista– será mayor que D. Por lo tanto, en el proceso de producción capitalista el dinero produce más dinero que el que gasta.

Además, se puede aumentar la plusvalía a través de dos métodos fundamentales: la prolongación de la jornada de trabajo (plusvalía absoluta) y la reducción de la jornada de trabajo necesario (plusvalía relativa). Al analizar la producción de la plusvalía relativa Marx descubre tres fases en

el aumento de la productividad del trabajo por parte del capitalismo. La primera fase es la de la cooperacion, que ofrece dos ventajas substanciales al capitalista: 1) la economía de los medios de trabajo: un mismo taller, unas mismas estufas sirven para más obreros: 2) el aumento de la fuerza de trabajo: «De igual modo que la fuerza de ataque de un escuadrón de caballería o la fuerza de resistencia de un regimiento de infantería son substancialmente diferentes de las fuerzas de ataque y de resistencia que desarrolla cada caballero o cada infante por separado, también la suma mecánica de las fuerzas de los trabajadores individuales es substancialmente diferente al potencial social de fuerza que se desarrolla cuando muchos brazos cooperan al mismo tiempo en una misma operación indivisa.» La segunda fase es la de la división del trabajo y la industria manufacturera («En la industria manufacturera el enriquecimiento de fuerza productiva social por parte del conjunto de obreros, y por lo tanto del capital, es una consecuencia del empobrecimiento de las fuerzas productivas del obrero»; durante el período de la industria manufacturera la división del trabajo avanza mucho, y según Marx «la división del trabajo es el asesinato del pueblo»). La tercera fase es la de las máquinas y la gran industria.

La plusvalía, pues, puede verse aumentada, pero el capitalista no la consume en sus necesidades o en sus caprichos, sino que la reinvierte con objeto de no sucumbir ante la competencia. De esta manera, la acumulación de capital concentra por una parte la riqueza en manos de un número cada vez menor de capitalistas, y por la otra, eliminando al obrero mediante la introducción de nuevas máquinas, engendra cada vez más miseria en el «ejército del trabajo de reserva». Marx caracteriza esta tendencia histórica a la acumulación capitalista con estas expresiones que se han hecho famosas:

> Cada capitalista mata a muchos otros capitalistas [...]. Gracias a la constante disminución de la cantidad de magnates del capital que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, la presión, la servidumbre, la degeneración, la explotación, pero también crece la rebelión de la clase obrera, que es cada vez más numerosa y más disciplinada, y está unida y organizada por el mismo mecanismo del proceso de producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en un vínculo del modo de producción. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un grado en el que se vuelven incompatibles con su envoltura capitalista. Entonces ésta se hace añicos. Suena la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.

5.13. *El advenimiento del comunismo*

El feudalismo produjo la burguesía. La burguesía, para existir y desarrollarse, tiene que producir en su seno a aquel que la llevará a la muerte, el proletariado. En efecto, éste constituye la antítesis de la burguesía. A lo largo del *via crucis* de la dialéctica, el proletariado lleva en sus espaldas la cruz de toda la humanidad. Es inevitable que llegue el día de la revolución. Y este día, que señalará el triunfo del proletariado, será el día de la resurrección de toda la humanidad. «Las relaciones burguesas de producción representan la última forma de antagonismo en el proceso productivo social; no se trata de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que brota de las condiciones de vida social de los individuos. Sin embargo,

las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social, por lo tanto, se cierra la prehistoria de la sociedad humana.»

Marx afirma que, con la misma fatalidad que caracteriza los fenómenos de la n 'uraleza, la producción capitalista engendra por sí misma su propia negación. Así es como se pasa desde la sociedad capitalista hasta el comunismo. Este pasaje no se lleva a cabo mediante «prédicas moralizantes» que no sirven para nada. Marx dice: «La clase obrera no tiene que llevar a cabo ningún ideal.» Se trata de un pasaje necesario a una sociedad sin propiedad privada y sin clases, sin división del trabajo, sin alienación y, sobre todo, sin Estado. El comunismo, para Marx, es «un retorno pleno y consciente del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, como hombre humano».

A decir verdad, Marx no indica con demasiada precisión cómo se configurará la nueva sociedad. Ésta, después del derrumbamiento de la sociedad capitalista, sólo podrá realizarse de un modo gradual. Al principio seguirá habiendo una cierta desigualdad entre los hombres, pero más tarde, cuando haya desaparecido la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, y cuando el trabajo se haya convertido en una necesidad y no en un medio de vida –según escribe Marx en *Para la crítica al programa de Gotha* (1875)– la sociedad «podrá escribir en su propia bandera: Cada uno según su capacidad, a cada uno según sus propias necesidades».

Tal sería para Marx el auténtico comunismo, que en los *Manuscritos* de 1844 distinguía del comunismo en bruto, consistente en la atribución de la propiedad privada al Estado y no en la abolición de dicha propiedad privada. Esto implicaría reducir a proletarios a todos los hombres. Este comunismo en bruto negaría siempre «la personalidad del hombre». En realidad Marx consideraba que una vez abolida la propiedad privada el poder político habría ido retirándose paulatinamente, hasta llegar a extinguirse, como afirmó Engels. En efecto, para Marx el Estado «no es más que la forma de organización que se dan por necesidad los burgueses [...] con el fin de garantizarse recíprocamente su propiedad y sus intereses». Por lo tanto, cuando ya no exista la propiedad privada ni las clases sociales –leemos en la *Miseria de la filosofía*– «ya no habrá un poder político en sentido estricto». En efecto, el poder político no es más que la violencia organizada de una clase para oprimir a la otra.

Sin embargo, esto no se llevará a la práctica de inmediato. Al principio tendremos la dictadura del proletariado, que utilizará su dominio «para centralizar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante». Obviamente, esto sucederá mediante intervenciones autoritarias que en las diferentes situaciones promulgarán medidas de este tenor: «1) Expropiación de la propiedad inmobiliaria, y utilización de la renta inmobiliaria para los gastos del Estado; 2) imposición fuertemente progresiva; 3) abolición del derecho de herencia; 4) confiscación de la propiedad de todos los exiliados y rebeldes; 5) centralización del crédito en poder del Estado, mediante una banca oficial con capital del Estado y su monopolio exclusivo; 6) centralización en poder del Estado de todos los medios de transporte; 7) incremento de las fábricas estatales, de los instrumentos de producción,

roturación y mejora de las tierras de acuerdo con un plan colectivo; 8) obligación igualitaria de trabajo para todos; formación de ejércitos industriales, especialmente para la agricultura; 9) unificación de la práctica de la agricultura y de la industria, medidas adecuadas para eliminar gradualmente el antagonismo entre la ciudad y el campo; 10) instrucción pública y gratuita de todos los niños; eliminación del trabajo de los niños en las fábricas, en su forma actual; combinación de la instrucción con la producción material, y así sucesivamente.»

La puesta en práctica de estas medidas sería la fase intermedia del paso desde la sociedad burguesa a la comunista. Más adelante se dará el «salto a la libertad», y entonces «la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos entre clases, será substituida por una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos».

6. Friedrich Engels y la fundación del «diamat»

F. Engels (1820-1895) fue amigo y colaborador de Marx durante cuarenta años. Junto con él, escribió *La sagrada familia*, la *Ideología alemana* y el *Manifiesto del partido comunista*. Se cuidó de la publicación de las obras póstumas de Marx, entre las que se cuentan los volúmenes II y III de *El Capital*. Ayudó financieramente a Marx durante las dificultades familiares a las que éste tuvo que enfrentarse en Inglaterra. En 1845 escribió *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (libro que describe con datos de primera mano el crecimiento, el desarrollo y las consecuencias de la revolución industrial en Inglaterra). El *Antidühring* es de 1878, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, de 1884, mientras que en 1888 aparece el libro sobre *Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. En 1925 se publicó con carácter póstumo su *Dialéctica de la naturaleza*, que se remonta a la década de 1870.

El llamado «diamat», es decir el materialismo dialéctico, constituye el núcleo fundamental de la visión del mundo propia del marxismo soviético. Éste encuentra sus textos fundamentales no tanto en Marx, como en Engels. En realidad, Marx se había limitado a emplear la dialéctica como método para interpretar la historia y la sociedad. Engels, en cambio, bajo el estímulo del positivismo, la teoría de la evolución y los avances de la ciencia, extendió a la naturaleza la interpretación dialéctica. «La dialéctica constituye la forma de pensamiento más importante para la ciencia natural de hoy, porque es la única que nos brinda la analogía, y con ésta, los métodos para comprender los procesos de desarrollo que tienen lugar en la naturaleza, los nexos generales, los pasos desde un campo de investigación hasta otro.» Según Engels, éstas son las leyes de la dialéctica: 1) la ley de la conversión de la cantidad en cualidad (afirma que los grandes cambios cuantitativos acaban por producir cambios cualitativos, como en el caso de la revolución preparada por procesos lentos y laboriosos); 2) la ley de la compenetración entre los opuestos (según la cual existen en la realidad contradicciones objetivas que no pueden considerarse separadamente la una de la otra); 3) la ley de la negación de la negación (por la cual el proceso dialéctico se desarrolla mediante sucesivas negaciones, que dan

origen a configuraciones siempre nuevas, como en el caso del proletariado que niega la burguesía, produciendo una sociedad más madura y más elevada). A criterio de Engels, estas leyes no serían ideas apriorísticas impuestas a la naturaleza, sino abstracciones de la historia efectiva de la naturaleza y de la historia real de la ciencia.

Hegel se distancia de este modo con respecto al materialismo mecanicista, dogmático y estático, y sostiene que todo el desarrollo de la ciencia confirma las leyes de la dialéctica. Tales leyes, en efecto, no sólo se aplican a la naturaleza, sino también –como es obvio– a la historia social humana y al pensamiento. Para Engels la dialéctica es la teoría de todo el universo: «Una representación exacta de la totalidad del mundo, de su desarrollo y del de la humanidad, así como de la imagen de este desarrollo real tal como se refleja en la cabeza de los hombres, sólo puede [...] efectuarse por una vía dialéctica, tomando en consideración de manera constante las acciones recíprocas del nacer y del morir, de los cambios progresivos y regresivos.»

Eugen Dühring, el «señor Dühring», se había divertido ridiculizando a Marx, quien al final del primer volumen de *El Capital* había escrito: «El modo de apropiación capitalista que nace del modo de producción capitalista, y por lo tanto la propiedad privada capitalista, son la primera negación de la propiedad privada individual fundamentada en el trabajo personal. No obstante, la producción capitalista engendra ella misma, con la inevitabilidad de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación.» Contra esta pretensión de aprisionar la realidad en las redes de la dialéctica, Dühring había escrito que «la forma híbrida y nebulosa de las ideas de Marx no sorprenderá, por lo demás, a quien sepa lo que podría resultar o, más bien, qué clase de extravagancias aparecen cuando se toma como base científica la dialéctica de Hegel. Para quien ignore estos artificios, hay que señalar expresamente que la primera negación hegeliana es el concepto catequístico de pecado original, y la segunda, la de una unidad superior que lleva a la redención. Ahora bien, no es posible fundar efectivamente la lógica de los hechos sobre este jueguecillo analógico, tomado en préstamo del terreno de la religión [...]. El señor Marx permanece con toda tranquilidad en el nebuloso mundo de su propiedad, individual y social al mismo tiempo, y deja que sus adeptos resuelvan este profundo enigma dialéctico».

Engels se opuso a Dühring de una forma decidida y fuerte. El *Antidühring* es una polémica «cuyo final resulta imposible de prever». En dicha polémica Engels reitera que «la dialéctica es un proceso muy sencillo que se lleva a cabo en todas partes y cotidianamente, que hasta un niño puede entender, a condición de que se le libere del gran misterio bajo el cual lo ocultaba la vieja filosofía idealista, y bajo el cual les interesa continuar ocultándolo a los metafísicos poco hábiles, de la clase del señor Dühring». La dialéctica funciona en todas partes y continuamente. Engels dice que es «una ley de desarrollo extremadamente general de la naturaleza, la historia y el pensamiento, y que justamente por ello posee un radio de acción y una importancia extremadamente grandes; ley que [...] se aplica en el mundo animal y vegetal, en la geología, la matemática, la historia, la filosofía, y a la cual, a pesar de cualquier lucha y de cualquier resistencia, incluso el señor Dühring está obligado, sin saberlo, a obedecer

de alguna manera [...]. La dialéctica no es sino la ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento».

Engels escribió a Marx una carta en la que le decía que se hallaba inmerso en una polémica cuyo final era imposible de pronosticar. Tenía toda la razón, porque la controversia en torno a la validez de la dialéctica continuó en el seno del marxismo y fuera de él, hasta nuestros días. Hoy se encuentra más viva que nunca, sobre todo entre los epistemólogos, quienes en líneas generales comparten el juicio de Bertrand Russell, según el cual «la dialéctica fue una de las creencias más fantásticas que Marx haya recibido de Hegel».

7. Problemas pendientes

«Daré la bienvenida a todos los juicios de crítica científica», escribía Marx en el Prefacio a la primera edición de *El Capital*. Por esto, se equivocan aquellos que, en lugar de estudiar y de efectuar una crítica de Marx, se limitan a lanzar imprecaciones contra él, pero se equivocan también aquellos marxistas que, en vez de tratar los trabajos fundamentales de Marx en su calidad de textos científicos, los consideran como textos religiosos que hay que venerar, proclamar y defender a cualquier precio. Muchos marxistas, incluso en nuestros días, se comportan todavía como los aristotélicos en la época de Galileo. En cualquier caso, y para evitar todo equívoco, hay que afirmar de inmediato que, después de Marx, se hace imposible un retorno a la ciencia social premarxista. Marx ofreció a la humanidad una nueva visión, que sirve para leer de manera distinta el mundo y la historia de los hombres. La influencia del factor económico sobre los hechos humanos no es la invención de un soñador.

Sin embargo, resulta inaceptable la teoría del materialismo histórico, tal como fue formulada por Marx. No puede aceptarse porque absolutiza y otorga carácter metafísico a un hecho empírico. En otras palabras, defender que el orden de los hechos económicos es el orden de los hechos históricos constituye una teoría metafísica y no una teoría científica. En cambio, es científicamente correcto hacer frente a la explicación de los acontecimientos históricos teniendo siempre presente su aspecto o factor económico, para comprobar si, cómo, cuándo y en qué medida dicho factor económico llega a afectarlos. Tampoco hay que excluir que un elemento como los que Marx califica de supraestructurales (por ejemplo, una gran religión) puede influir de manera determinante, como demostró Max Weber en la economía.

Es muy cierto que Engels dice que la acentuación del influjo de la estructura sobre la supraestructura fue una cuestión provocada por la polémica en contra de adversarios que negaban dicho influjo. También es cierto que él escribe que ni Marx ni él tuvieron siempre el tiempo y la ocasión «de poner de relieve con justicia los demás momentos que intervienen en la acción recíproca». Con todo, es asimismo verdad que Engels afirmó que «los hombres, consciente o inconscientemente, en último término extraen sus concepciones morales de aquellas relaciones prácticas sobre las cuales se funda su condición de clase, o las extraen de las relacio-

nes económicas en las que producen e intercambian». Vemos, por lo tanto, que ni siquiera en estas consideraciones más elásticas de Engels se niega la fundamentalidad, la primariedad del factor económico sobre la historia cultural de los hombres. La realidad es que, si se admite la reciprocidad del influjo entre factor estructural y factor supraestructural, desaparecería una teoría que es típica del marxismo en cuanto tal, y la teoría del marxismo se equipararía a la de un Max Weber, cosa que no ocurre.

Hay que hacer una consideración análoga por lo que respecta a la teoría dialéctica de la historia. La dialéctica, que no debe temer ningún desmentido proveniente de los hechos, no es una teoría científica. Es una filosofía de la historia y, como tal, una simple fe. Se trata de una fe que laiciza la fe cristiana en la Providencia. También es preciso advertir que la llamada contradicción dialéctica no tiene nada que ver con la contradicción lógica (p y no-p). La contradicción dialéctica es un contraste de intereses, una oposición que puede y debe ser descrita y explicada mediante teorías no contradictorias.

Tampoco se puede aceptar la teoría marxista según la cual «la religión es el opio del pueblo». Dicha teoría es el razonamiento propio de un fiel de otra religión. En efecto, el marxismo clásico confundió un tipo de organización eclesiástica históricamente dado con la religión en sí misma y con todas las religiones. Absolutizó un hecho histórico. La conciencia religiosa por sí misma no es reaccionaria; no aparta por sí misma los ojos de los hombres de esta tierra; no es por sí misma el opio del pueblo. Togliatti mismo, al igual que tantos otros marxistas, como R. Garaudy, afirmó e insistió en que «la aspiración a una sociedad socialista no sólo puede abrirse camino en hombres que poseen una fe religiosa, sino que tal aspiración puede hallar un estímulo en dicha conciencia religiosa, colocada ante los dramáticos problemas del mundo contemporáneo».

No sólo la religión, sino también la estética, es una brecha que siempre vuelve a abrirse en el seno del marxismo, incluso en los escritos de Marx. En efecto, ¿cómo es posible que continúen interesándonos producciones artísticas que deberían constituir la supraestructura de estructuras ya superadas? La cuestión no se limita a esto. La teoría marxista formulaba previsiones: predijo que el capitalismo llevaría a una miseria cada vez mayor de la clase obrera; predijo que habría una revolución que llevaría al socialismo; predijo que esto ocurriría, antes que nada, en los países industrialmente avanzados; y predijo que la evolución técnica de los medios de producción conduciría a avances sociales, políticos e ideológicos, y no a la inversa. Sin embargo, tales predicciones no se han confirmado. Los marxistas readaptan continuamente sus teorías por medio de hipótesis *ad hoc*, en lugar de modificarla. De este modo se han deslizado hacia el dogmatismo, con lo que el marxismo infringe las reglas del métoco científico. Karl Popper ha afirmado que los marxistas interpretan a Marx de modos diferentes, pero lo que hay que hacer es cambiarlo.

Una filosofía de la praxis, como es el marxismo, no puede dejar de lado los resultados prácticos de las políticas que se inspiran en dicho marxismo. Las cadenas que se iban a romper cada vez se vuelven más sólidas y más cortas. El aparato estatal que tenía que desaparecer cada vez se vuelve más gigantesco, y a menudo se ha hecho pedazos la libertad del individuo. La abolición de las clases y del Estado ha sido postergada hasta

un futuro impreciso e imprecisable, mostrando con toda claridad el carácter utópico de las ideas de Marx acerca del futuro de la sociedad.

Las críticas no pueden limitarse a lo ya dicho, debido a que la teoría económica de Marx –a diferencia de su teoría sociológica, que ha influido poderosamente sobre las ciencias histórico-sociales– ha sido considerada por la inmensa mayoría de los economistas como un instrumento casi inservible y repleto además de elementos metafísicos y teológicos. No está en condiciones de explicar lo esencial: el comportamiento de los precios. Sucede tal cosa porque lo que determina el valor de las mercancías no es tanto la cantidad de trabajo requerido para producirlas, como su escasez con respecto a la demanda global. En otras palabras, el valor no se crea entre las paredes de la fábrica, sino que se establece en el mercado. Toda mercancía posee un valor original –por así decirlo– que es el valor-costo, y un valor final, que es el valor-precio. El mercado es el que determina éste último, es decir, el conjunto de las demandas de los consumidores es lo que da valor a las mercancías, y tales demandas nacen de las necesidades, los gustos y las elecciones individuales, plasmadas culturalmente. Marx ignora todos estos elementos, para mantenerse firme en su tema de fondo: únicamente el trabajo del obrero es el que da valor a las mercancías. Si estuviese en lo cierto, todos aquellos bienes –por ejemplo, las tierras, el oro, etc.– que no requieren trabajo para ser producidos, no deberían tener ningún valor. Cosa que, como es evidente, resulta absurda. También es absurdo considerar como ajenos a la valoración de las mercancías a aquellos que las han ideado, y a aquellos que han organizado y dirigido su producción y su distribución.

Estas consideraciones críticas y otras análogas explican la radical incorrección de la teoría del valor-trabajo, que hoy reconocen incluso los economistas marxistas. Más aún: la teoría de Marx manifiesta consecuencias prácticas de un orden claramente autoritario. En efecto, la teoría del valor-trabajo sólo podría ser válida en cierto modo dentro de un sistema económico cuya autoridad central –el Estado productor y distribuidor de todos los bienes y servicios– obligue a los consumidores a comprar las mercancías según unos precios que correspondan rigurosamente a su costo social de producción. Los consumidores no tendrían ninguna posibilidad de opción, y por lo tanto el valor de la mercancía no dependería de las demandas de esos consumidores, sino del precio establecido con antelación por la burocracia estatal. Se llegaría entonces a lo que Agnes Heller ha calificado de «dictadura sobre las necesidades», que es precisamente el régimen político-económico que está vigente en aquellos países donde el marxismo se ha convertido en filosofía obligatoria del Estado.

PARTE CUARTA

LOS GRANDES IMPUGNADORES DEL SISTEMA HEGELIANO

HERBART, TRENDELENBURG, SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD

«Hegel, instalado en las alturas por las fuerzas en el poder, fue un charlatán de mente obtusa, insípido, nauseabundo, iletrado, que llegó al colmo de la audacia garabateando y narrando las cosas más alocadas, mixtificadoras y carentes de sentido.»

Arthur Schopenhauer

«¡Hegel! Aquí me hace falta el lenguaje de Homero. ¡Cuántas carcajadas debe haber provocado a los dioses! Un profesorzuelo tan desdichado, que pretende nada menos que haber descubierto la necesidad de todas las cosas.»

Sören Kierkegaard



J.F. Herbart (1776-1841): fue el más tenaz impugnador del idealismo hegeliano, desde un punto de vista realista

CAPÍTULO V

LOS GRANDES IMPUGNADORES DEL SISTEMA HEGELIANO

1. EL REALISMO DE JOHANN FRIEDRICH HERBART

1.1. *La tarea de la filosofía*

El triunfo del idealismo se vio acompañado por activas impugnaciones. Kierkegaard, desde una perspectiva religiosa, mostrará que el sistema mencionado es sencillamente «ridículo» porque no logra explicar en ningún caso la vida, las opciones, la angustia y la desesperación de aquel individuo que somos tú y yo. La existencia de un hombre real no se reduce a una existencia conceptual. Tampoco la historia, afirma Schopenhauer, puede ser aprisionada dentro de un sistema. La vida, dice también, es dolor, y la historia es un azar ciego. No es la razón la que domina la historia y la vida de los hombres, sino una voluntad ciega e irracional. El progreso es una ilusión. Resulta justificado todo finalismo y cualquier optimismo está fuera de lugar. La historia constituye un destino trágico. Tales son las impugnaciones que Kierkegaard y Schopenhauer formulan ante el sistema hegeliano. Sin embargo, la cuestión no se reduce a esto, dado que Herbart opuso con decisión y capacidad intelectual la alternativa del realismo ante el sistema idealista, contraponiendo un sistema a otro sistema.

Johan Friedrich Herbart nació en Oldenburg en 1776. Alumno de Fichte en Jena, muy pronto manifiesta su desacuerdo con respecto a la concepción fichteana del «yo». A partir de 1808 fue profesor de filosofía y pedagogía en la universidad de Königsberg, donde Kant había enseñado hasta muy pocos años atrás. Después de la muerte de Hegel, Herbart pretendió ocupar su cátedra. No obstante, fracasaron sus intentos de trasladarse a Berlín y entonces pasó en 1833 a la universidad de Gotinga, donde trabajó hasta el año de su muerte, en 1841. Entre las numerosas obras de Herbart las más importantes son *Filosofía práctica universal* (1808), *Introducción a la filosofía* (1813), *Psicología como ciencia* (1824), *Metafísica general* (1828-1829). Bajo la influencia del pedagogo suizo Enrico Pestalozzi (1746-1827), Herbart se dedicó también a problemas pedagógicos, y su labor sobre las cuestiones educativas está contenida en su *Pedagogía general* (1806) y en *Bosquejo de lecciones de pedagogía* (1835),

obras ambas que incidieron en gran medida sobre el debate teórico y sobre la práctica educativa, tanto en Alemania como fuera de Alemania.

Antes que nada, mientras que el idealismo considera al «yo» como si en éste «estuviese compendiado todo», Herbart piensa que la realidad existe con independencia del «yo». Las ciencias hablan de la realidad, pero también lo hace la filosofía. ¿Cuál es la distinta forma en que se relacionan con la realidad, tanto las ciencias como la filosofía? Las ciencias particulares tienen la función de recoger los datos observables y de establecer su pertinencia. «El filósofo, empero, no puede considerar que es obligación suya comprobar los datos de hecho.» Una vez más, entonces: ¿cuál es el enfoque típico de la filosofía con respecto a la realidad? Para Herbart, el fin de la filosofía consiste en darnos a conocer la verdadera realidad (y por esto la filosofía es metafísica). El camino para lograr este fin consiste en «la elaboración de los conceptos», es decir, el análisis de aquellos conceptos fundamentales que estructuran nuestra experiencia de la realidad: «La metafísica no posee otra finalidad que el volver inteligibles los conceptos que le impone la experiencia.» Dicha elaboración de conceptos se plantea como algo urgente y se impone al trabajo propio del filósofo porque no es difícil caer en la cuenta de que nuestra experiencia está llena de contradicciones y no nos ofrece la realidad misma sino su apariencia, apariencia que por sí misma representa un testimonio acerca de la realidad: en efecto, la apariencia siempre es apariencia de algo, no existe apariencia de la nada.

Esto permite apreciar que la filosofía comienza en opinión de Herbart con el acicate de la duda, poniendo en discusión la idea de realidad tal como ésta se nos presenta. La conmoción que provoca la duda es la única que «separa lo accidental de lo necesario, y el dato objetivo de aquello que le añade el pensamiento por su cuenta». ¿Cómo podemos penetrar en las mentes de los demás? ¿Sobre qué base, segura y sólida, podemos atribuir determinadas sensaciones a los demás? ¿Quién nos garantiza que nuestras sensaciones y percepciones representan de veras la realidad? Estas dudas afectan al espíritu y no podemos rehuirlas. Tenemos que solucionarlas, hemos de superarlas. En esto consiste precisamente la tarea de la filosofía, una de cuyas partes relevantes es la lógica. Ésta es, precisamente, la que en opinión de Herbart nos dice que en filosofía «es necesario ignorar todo aquello que tiene un origen psicológico, ya que sólo se debe indicar aquellas formas de conexión posible de lo pensado, que lo pensado mismo permite de acuerdo con su cualidad». Los conceptos no son objetos reales, pero tampoco se reducen a estados emocionales transitorios. Los conceptos son entes concebidos, entre los cuales se establecen de modo objetivo diferentes relaciones, por ejemplo, de oposición, derivación, contradicción, etc. El pensamiento, al combinar conceptos (que se puedan hacer coincidir entre sí) forma juicios; y conectando juicios y extrayendo de éstos otros juicios da lugar a las argumentaciones. Sin duda, la lógica no es suficiente para constituir una ciencia, pero la ciencia no puede existir sin la lógica: «los métodos particulares [de cada ciencia] ya presuponen la lógica», aquella lógica que establece los modos correctos de derivación de las proposiciones unas de otras.

1.2. *El ser es uno; los conocimientos acerca del ser son múltiples*

Veamos ahora las contradicciones que abundan en nuestra experiencia y cómo podría superarlas la filosofía. Poseemos la noción de cosa, hablamos sin ningún reparo de cosas. Ahora bien, una cosa (cualquier cosa) es siempre una, una unidad. Empero, si alguien nos pregunta en qué consiste una cosa, respondemos enumerando las cualidades de la cosa, y éstas son múltiples. El concepto de cosa, por lo tanto, es contradictorio: cada cosa es una y múltiple. También resulta contradictorio el concepto de «yo»: el «yo» es siempre uno, hay una identidad en la vida del hombre, su propio «yo». Cada «yo» constituye una pluralidad de representaciones. Por eso, también el «yo» resulta contradictorio. Por consiguiente, el «yo» no es aquello dado, con solidez, que los idealistas colocan en la base del sistema. El «yo» es problema. También es problema la noción de movimiento. Y esta noción es asimismo contradictoria: en efecto, implica el cambio de las cualidades y el permanecer de algo –el principio del cambio– que se nos escapa. Éstos son, pues, algunos de los problemas que tiene que solucionar la filosofía. Los conceptos, a través de los cuales nos proponemos captar los rasgos de fondo –los rasgos esenciales– de la realidad, son contradictorios, y por lo tanto sólo nos pueden dar la apariencia de la realidad. La filosofía, para mejorar nuestro conocimiento, debe integrar dichos conceptos. Al igual que la astronomía se remonta a los movimientos reales partiendo desde los movimientos aparentes, la filosofía debe remitirnos a la realidad partiendo desde la apariencia de ésta, desde las contradicciones de los conceptos que pretenden aferrarla y describirla. ¿Cómo es posible solucionar las contradicciones que acabamos de enumerar? Herbart propone una solución apelando al axioma metafísico según el cual el ser «es absolutamente simple», y distinguiendo entre el ser y el conocimiento paulatino y múltiple que tenemos acerca de él. La esencia de las cosas –lo que éstas son en su unidad y su simplicidad– permanecerá desconocida para nosotros, pero podremos seguir acumulando conocimientos muy variados acerca de los entes. Herbart afirma: «Fuera de nosotros existen efectivamente una gran cantidad de seres, cuya naturaleza propia y simple desconocemos, pero sobre cuyas condiciones internas y externas nos es posible adquirir una suma de conocimientos que pueden aumentar hasta el infinito.»

1.3. *El alma y Dios*

Todo ente que se ve perturbado reacciona ante dicha perturbación y reacciona en el sentido de la autoconservación. Las representaciones no son más que las reacciones autoconservadoras que el alma pone en práctica ante todo aquello que tiende a perturbarla. Es evidente que existe el alma, ya que de otra forma no podríamos considerar como nuestras todas nuestras representaciones. La unidad del mundo de nuestras representaciones reclama y fundamenta el conocimiento de la existencia del alma. Ésta es real y, por lo tanto, simple. Herbart escribe: «La inmortalidad del alma surge por sí misma, en razón de que lo real es intemporal.» El alma es una y las representaciones son múltiples y variadas, hasta el punto de

que surge el problema de comprender por qué éstas no constituyen un caos, captando cuál es la ley que regula la vida de la conciencia. Para Herbart, las representaciones son fuerzas, actos de autoconservación del alma, y dichas fuerzas «compenetrándose recíprocamente en el alma, que es una, se obstaculizan en la medida en que son opuestas, y se unifican en una fuerza común en la medida en que no son opuestas». La vida psíquica es un encuentro o una recíproca integración de representaciones. Esta dinámica de la vida del alma conduce a aquellos estados que llamamos «facultades» (sentimiento, voluntad, etc.). Por lo tanto, no son las presuntas facultades las que generan las representaciones, sino al contrario, la ordenación de estas últimas es la que engendra las facultades. En cualquier caso, las representaciones, según sus propias cualidades, se atraen o se rechazan. Si se unen de manera ilegítima masas o conjuntos de representaciones, tendremos entonces sueños e ilusiones, o incluso una demencia. En cambio, la razón se ejerce recibiendo nuevas representaciones, elaborándolas a la luz de las viejas representaciones y estableciendo así mundos coherentes y cada vez más ricos en experiencias. Si la indagación realizada acerca de nuestra vida mental nos conduce a la realidad y a la existencia del alma inmortal, la indagación sobre la realidad natural, y en especial sobre la realidad biológica, muestran un finalismo que resultarían inexplicable sin una inteligencia ordenadora: dicha inteligencia es Dios.

1.4. *Estética y pedagogía*

Herbart entiende por «estética» la ciencia de la valoración, la valoración de los productos artísticos y también de los morales. Tanto en un campo (el que se suele llamar «estético») como en el otro (el ético), la finalidad de la estética reside en aislar y proponer conceptos modelo o ideas que, una vez que se haya eliminado de ellos todos los residuos subjetivos, puedan funcionar como criterios de valoración o de juicio. En lo que concierne al ámbito de la ética, Herbart considera que estos conceptos modelo consisten en la *libertad* interior (el acuerdo entre voluntad y valoración): se es libre cuando se quiere aquello que se juzga como bien; en la *perfección* (por la cual, sin estar en posesión de una medida absoluta, se aprecia más lo que es mayor); en la *benevolencia* (que expresa el acuerdo entre el propio querer y el de los demás); en el *derecho* (fundamento de la política, y regulador de los desacuerdos entre voluntades); y en la *equidad* (por la cual deben ser recompensadas las acciones no retribuidas). Estas cinco ideas morales o conceptos modelo constituyen los criterios y la guía de la conducta moral, aunque Herbart es bien consciente de que no poseen un fundamento lógico absoluto, dado que un ideal moral es tan comprensible como su opuesto.

Finalmente, en lo que se refiere a la pedagogía, la moral es la que establece sus objetivos, mientras que la psicología –poniendo en claro la naturaleza del sujeto que hay que educar– fija sus medios. Al comienzo de su propia existencia, el alma humana no tiene ideas, ni está dotada de apriorismos ni de facultades (Herbart se declara así en contra del innatismo, del kantismo y de la teoría aristotélica de las facultades del alma). El alma inicialmente sólo está dotada de una fundamental tendencia a la

autoconservación. Ésta, bajo el estímulo de las realidades externas, reacciona ante ellas formando sus propias representaciones. Basándose en estas convicciones, Herbart considera la educación como un fenómeno de asimilación por parte del espíritu, «el cual, carente de un contenido original suyo, todo lo adquiere a través de la paulatina experiencia del mundo de la naturaleza o a través de las relaciones espirituales con los demás hombres que viven en sociedad» (D. Morando). Al principio el espíritu no es bueno ni malo, y puede volverse según las influencias externas que reciba, una u otra cosa. Se comprende así la importancia que asume la figura del maestro en la pedagogía de Herbart.

2. Las reacciones psicologistas ante el idealismo: Jakob F. Fries y Friedrich Beneke

Herbart opuso el realismo al sistema idealista. Jakob Friedrich Fries (1773-1843) opone al idealismo un empirismo de naturaleza psicologista. Profesor de filosofía en Jena y luego en Heidelberg, Fries fue suspendido en 1819 en sus funciones docentes por el gobierno prusiano. En 1824 volvió a trabajar como profesor de matemática y de física, y al año siguiente también pudo enseñar filosofía. Autor de numerosas obras (recordemos, entre ellas, *Sistema de filosofía como ciencia evidente*, 1804; *Saber, fe y presentimiento*, 1805; *Nueva crítica de la razón*, 1807; *Sistema de lógica*, 1811; *Manual de antropología psíquica*, 1820/21; *Sistema de metafísica*, 1824), Fries sostiene que la investigación filosófica no tiene más base que la experiencia: tal experiencia sólo puede hacerse transparente gracias a la autoobservación. Si concebimos así la filosofía, es decir, como psicología, se derrumban los castillos en el aire edificados por el idealismo. El idealismo representa un retroceso con respecto a Kant. Éste había considerado, en efecto, que la filosofía debía consistir en un análisis de la mente, pero la *Crítica* había tomado el equivocado camino de la investigación de los fundamentos trascendentales del conocimiento humano, en lugar de internarse en la senda correcta: la psicología o antropología psíquica, «ciencia fundamental» de toda filosofía. La observación interior muestra que en el hombre hay tres actividades fundamentales: el *conocimiento*, el *sentimiento* y la *voluntad*. En lo que respecta al conocimiento, Fries está convencido de que nuestros conocimientos objetivos sólo llegan hasta «las apariencias sensibles», y de que la verdadera esencia de las cosas es objeto de fe. En relación con la ética, afirma que la máxima fundamental de la vida moral consiste en «el respeto a la dignidad personal del espíritu humano». Sobre este principio se basa el derecho, cuya norma fundamental sostiene que debemos tratar a los demás «de un modo que no ofenda en ninguna a la ley de la igualdad de la dignidad personal». Sobre estas bases éticas y jurídicas, Fries posee una concepción liberal del Estado, opuesta a la de Hegel, quien contestó con el veneno del sarcasmo a la oposición de Fries. Tal oposición se amplía también a la concepción de la historia, en la que según Fries no existe ninguna teleología ni cabe advertir progreso alguno, salvo en la historia del conocimiento.

Próximo a las concepciones de Fries se halla el pensamiento de Friedrich Eduard Beneke (1798-1854), al cual –luego de la publicación de sus

Fundamentos de la física de las costumbres (1822)– el ministro prusiano Altenstein despojó de su cátedra, al parecer por instigación de Hegel. Son numerosos los escritos de Beneke (*Doctrina del conocimiento*, 1820; *Doctrina de la experiencia interna*, 1820; *Nueva fundación de la metafísica*, 1822; *Kant y la tarea filosófica de nuestro tiempo*, 1832; *Sistema de lógica*, 1842; etc.). También para él la psicología constituye la ciencia fundamental, y el error de Kant consistió en estudiar la mente fuera del control de la experiencia y de los hechos de la psique. Sin embargo, no se debe olvidar el hecho de que la metafísica, la filosofía del derecho, la moral y la filosofía de la religión, la lógica y la pedagogía se reducen a la psicología, sólo son psicología aplicada, y esto en el sentido de que todo lo que se puede pensar gracias a los conceptos filosóficos se ha formado en el alma humana y según las leyes de su desarrollo. De modo que si se logra poseer un conocimiento claro de la mente y de sus leyes, habremos llegado también a «un conocimiento claro y fundamentado» de las disciplinas filosóficas.

3. Adolf Trendelenburg, crítico de la «dialéctica hegeliana»

Herbart propone el realismo como alternativa al sistema idealista. Fries y Beneke atacan el idealismo en nombre de una investigación psicológica acerca de las capacidades y el funcionamiento de la mente, investigación que se propone introducir una mayor sobriedad en el ámbito de las especulaciones filosóficas. Adolf Trendelenburg (1802-1872), por su parte, va al corazón del sistema hegeliano y critica la concepción de dialéctica que defiende Hegel. Trendelenburg poseía una gran formación filológica y estudió, dentro de la filosofía antigua, a Platón y sobre todo a Aristóteles. Sus obras más conocidas son *Elementa logices Aristoteleae*, 1836; *Historia de la doctrina de las categorías*, 3 vols., 1846-1867, y las *Investigaciones lógicas*, 1840, que constituyen su obra más relevante. Profesor en Berlín, Trendelenburg contó entre sus oyentes con jóvenes que más tarde se convertirían en estrellas del pensamiento filosófico: Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Brentano. Hombre de prestigio indiscutible, Trendelenburg también fue secretario de la Academia de Ciencias de Prusia.

Como es sabido, para Hegel la dialéctica es «un automovimiento del pensamiento puro» que, al mismo tiempo, es «el autoengendrarse del ser». El mecanismo de avance de todo el proceso consiste en la negación. Ahora bien, se pregunta Trendelenburg, ¿en qué consiste «la esencia de esta negación dialéctica»? La respuesta, aguda y actual (la reciente crítica de Karl Popper a la dialéctica sigue esta misma línea), que da a este interrogante clave se reduce a afirmar que la negación «puede tener una doble naturaleza». En efecto: «o bien se entiende la negación dialéctica de un modo puramente lógico –y en ese caso se limita a negar lo que afirma el primer concepto, sin poner nada nuevo en su lugar– o bien se la considera de un modo real, y entonces el concepto afirmativo es negado por un nuevo concepto afirmativo». En el primer caso, tenemos una negación lógica, y en el segundo, una oposición real. La primera negación es el opuesto contradictorio, mientras que la segunda, el opuesto contrario. Pongamos un ejemplo: «A y no-A» es una contradicción lógica, mientras que el encuentro de dos intereses es una oposición real. Ahora bien, el

movimiento dialéctico exige un momento superior en la negación. Según Trendelenburg esto es imposible si pensamos en la contradicción lógica: «La afirmación y la pura y simple negación de la misma proposición no pueden conciliarse de ningún modo, porque no tienen en sí mismas ninguna posibilidad de acuerdo.» En pocas palabras: afirmar y negar la misma cosa no produce en absoluto una síntesis, no nos permite llegar a ninguna noción nueva y necesaria. Por lo tanto, según Trendelenburg cambiar la negación dialéctica por la negación lógica constituye un malentendido. En este punto ¿no podría suceder quizás que la contradicción dialéctica se identifique con la oposición real? También aquí, no obstante, surgen dificultades: porque «¿puede obtenerse una oposición real mediante un método lógico?» Ésta era justamente la pretensión de Hegel: derivar la dialéctica de lo real de la dialéctica del pensamiento puro, pero esto no es más que un absurdo. La lógica no puede inventar ni crear la realidad, y si queremos hablar de la realidad, es preciso recurrir a la experiencia o –como dice Trendelenburg– a la intuición sensible. En otras palabras: ante un hecho, un acontecimiento, un tipo de Estado, una constitución o un movimiento de pensamiento, no es tarea de la lógica sino de la indagación empírica el determinar otros hechos, acontecimientos, instituciones, etc., que se opongan a aquéllos. Por ejemplo, ninguna lógica podrá determinar jamás a priori si un Estado se hundirá con motivo de una oposición religiosa, por razones económicas o debido a una guerra, y así sucesivamente. La indagación empírica es la única que podrá decírnoslo. De todo esto se sigue –en opinión de Trendelenburg– un dilema inevitable para la dialéctica: «La negación [...] es la mera negación lógica (A, no-A), y entonces [...] no puede consentir una unificación en el tercer momento. O bien la negación es la oposición real y entonces, una vez más, no se puede llegar a ella siguiendo el método lógico, y la dialéctica no es una dialéctica del pensamiento puro.» En pocas palabras, el sistema de Hegel está construido sobre una confusión entre contradicción y contrariedad, es decir, sobre una mezcla indebida entre contradicción lógica y oposición real. Las oposiciones reales, por ejemplo, los contrastes entre intereses, las revoluciones, etc., sólo pueden describirse mediante razonamientos no contradictorios y no tienen nada que ver con las contradicciones lógicas.

4. Arthur Schopenhauer y el mundo como voluntad y representación

4.1. *En contra de Hegel, «sicario de la verdad»*

Schopenhauer se muestra decididamente en contra de Hegel: «La filosofía, después de haber sido colocada nuevamente por Kant en un lugar de honor, se convirtió en instrumento de intereses extraños, intereses de Estado en lo alto, e intereses personales, desde abajo [...]; se tiende hacia intereses personales, de un cargo, de una Iglesia, de un Estado, en definitiva, intereses materiales.» La pluma de los numerosos sabios universales, que no hacen otra cosa que vociferar, no se hallan al servicio de motivaciones idealistas. La verdad es la última cosa en la que se piensa. «Me atrevería a decir –prosigue Schopenhauer– que ninguna época puede ser más desfavorable para la filosofía que aquella en la cual la filosofía, por



A. Schopenhauer (1788-1860): en contra del optimismo de Hegel –juzgado como «académico mercenario» y «sicario de la verdad»– sostiene que la vida es dolor, la historia, un azar ciego, y el progreso, una ilusión

una parte, es explotada innoblemente como instrumento de gobierno, y por la otra como medio de lucro [...]. La verdad no es una meretriz que se eche al cuello de quien no la quiera: posee una belleza tan altiva que ni siquiera aquel que lo sacrifica todo a ella, puede estar seguro de obtener sus favores.» Schopenhauer constata con horror el hecho de que «hoy los gobiernos convierten la filosofía en un medio para sus fines de Estado, y los doctos ven en las cátedras filosóficas únicamente un oficio que al igual que los demás permite alimentarse a quien lo ejerce». En tales circunstancias, Schopenhauer se pregunta: «¿Cómo es posible evitar [...] que la filosofía, degradada a nivel de instrumento de lucro, degenere en sofística? Precisamente porque tal cosa es inevitable y porque la regla "cantaré las alabanzas de quien me alimenta" siempre ha estado en vigor, entre los antiguos el signo distintivo de los sofistas consistía en ganar dinero con la filosofía.» Schopenhauer considera que Hegel –«el académico mercenario»– es el mayor sofista de su tiempo. Para Schopenhauer, Hegel es «una especie de Calibán intelectual». «Hegel, instalado en las alturas por las fuerzas en el poder, fue un charlatán de mente obtusa, insípido, nauseabundo, iletrado, que llegó al colmo de la audacia garabateando y narrando las cosas más alocadas, mixtificadoras y carentes de sentido. Todas estas insensateces fueron ruidosamente celebradas como sabiduría inmortal por seguidores mercenarios, y muy pronto fueron aceptadas como tales por todos los estólidos, que se unieron de este modo para entonar un coro de admiración tan perfecto como nunca se había escuchado antes. El enorme campo de influencia espiritual que pusieron a disposición de Hegel aquellos que ocupaban el poder le permitió perpetrar la corrupción intelectual de toda una generación.» Fichte y Schelling representan para Schopenhauer «una vacuidad engreída», y Hegel, «una simple charlatanería». La sonora elocuencia de los catedráticos, confiesa con amargura Schopenhauer, urdió la conjura del silencio ante la filosofía de este autor, «para la cual la única estrella polar hacia la que –sin mirar ni a derecha ni a izquierda– dirige siempre el timón, es la simple, la desnuda, la no retribuida, carente de amigos y a menudo perseguida verdad». En resumen, para Schopenhauer el pensamiento de Hegel constituye «una bufonada filosófica»; se reduce exclusivamente a la «más vacía e insignificante habladuría que jamás haya contentado a una cabeza de alcornoque». Hegel es un «charlatán pesado y tedioso» que se expresa en la «jerga más repugnante y a la vez insensata, que recuerda el delirio de los locos». Hegel, este sicario de la verdad, convierte la filosofía en sierva del Estado y hiere en su propio corazón la libertad de pensamiento: «¿Qué mejor preparación para los futuros empleados y jefes de la administración pública, que esta que enseñaba a entregar por completo la vida al Estado, a pertenecerle en alma y cuerpo como la abeja a la colmena, a no tener otra mira que convertirse en engranaje capaz de ayudar a mantener en pie la gran máquina del Estado? El jefe de la administración y el hombre eran así una y la misma cosa.»

4.2. *Una defensa de la «verdad no remunerada»*

A la filosofía subyugada –propia de los charlatanes para los cuales el salario y el lucro son las cosas más importantes– Schopenhauer opone su propia «verdad no remunerada», verdad que consigna en su obra principal: *El mundo como voluntad y representación*, publicada en 1819, cuando sólo tenía 33 años. Arthur Schopenhauer nació en Danzig el 22 de febrero de 1788, hijo del comerciante acomodado Heinrich Floris Schopenhauer y de Johanna Henriette Trosiener. Destinado al comercio por su padre, Schopenhauer decidió dedicarse a los estudios poco después de la desaparición de su progenitor, que se suicidó en 1805 (su cuerpo fue hallado en un canal, detrás del granero de su casa). Se matriculó en la universidad de Gottinga, donde fue alumno del escéptico G.E. Schulze, autor del *Enesidemo* (cf. anteriormente, p. 62s). Por consejo de Schulze estudió «al sorprendente Kant» y «al divino Platón». En otoño de 1811 se traslada a Berlín, donde escucha las lecciones de Fichte, que le desagradan. En 1813 se licencia en filosofía en la universidad de Jena, con la tesis *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Su madre, Johanna –escritora de novelas y mujer de mundo– había abierto en Weimar un salón que Schopenhauer visita en algunas ocasiones, encontrando allí personajes como Goethe o el orientalista Friedrich Mayer, quien lo introduce en el pensamiento indio aconsejándole la lectura de los *Upanishad*. Mientras tanto, en 1814 Johanna acoge en su casa de modo estable a un admirador suyo, lo cual provoca una total ruptura de las relaciones ya conflictivas entre madre e hijo, y Arthur se traslada a Dresde, donde en 1818 acaba la obra *El mundo como voluntad y representación*. Ésta se publica al año siguiente con una fortuna muy escasa, hasta el punto de que gran parte de esta edición se venderá como papel usado.

En 1820 abandona Dresde y marcha a Berlín, con objeto de emprender allí una carrera académica. El 23 de marzo tienen lugar las lecciones de prueba y, ante el claustro en pleno de la Facultad, el debate *Sobre las cuatro especies distintas de causa*. Durante la discusión se enfrenta con Hegel.

Entre 1820 y 1831, durante 24 semestres, tratará de dar clase en competencia con Hegel. Sin embargo, sólo conseguirá su intento durante el primero de estos semestres, ya que después no tendrá más alumnos. Hombre muy culto y gran viajero, Schopenhauer –huyendo de la epidemia de peste que había estallado en Berlín– se estableció en 1831 en Francfort, donde permaneció hasta su muerte el 21 de septiembre de 1860. Mientras tanto, había publicado *La voluntad de la naturaleza* en 1836, y en 1841, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Su última obra, *Parerga y Paralipómena*, se remonta a 1851 y es un conjunto de ensayos (entre los que se cuentan *La filosofía de las universidades* y *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*) escritos con brillantez y atractivo popular, los cuales, precisamente gracias a esto, contribuyeron a difundir el pensamiento de Schopenhauer. Fue así como en los últimos años de su vida Schopenhauer tuvo la satisfacción de verse públicamente reconocido.

Fue notable el influjo que ejerció Schopenhauer sobre la cultura posterior: se ha hablado del schopenhauerismo de filósofos contemporáneos como Wittgenstein y Horkheimer; en cierto modo su pensamiento ha

tenido eco en la novela europea: Tolstoi, Maupassant, Zola, Anatole France, Kafka y Thomas Mann. También cabe recordar en 1858, en la «Revista contemporánea», De Sanctis publicó su célebre artículo titulado *Schopenhauer y Leopardi.*

4.3. *«El mundo es una representación mía»*

Al comienzo de su obra principal, Schopenhauer escribe: «"El mundo es una representación mía": he aquí una verdad válida para todos los seres vivientes y pensantes, aunque sólo en el hombre llegue a una conciencia abstracta y refleja. Cuando el hombre llega a tal conciencia, el espíritu filosófico ha entrado en él. Entonces, sabe con clara certidumbre que no conoce el Sol ni la Tierra, sino únicamente un ojo que ve el Sol, y una mano que siente el contacto con la Tierra; sabe que el mundo circundante sólo existe como representación, siempre y únicamente en relación con otro ser, con el que percibe, con él mismo.» Según Schopenhauer, no hay verdad más cierta, más absoluta y más clara que ésta: «todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, no es más que el objeto en relación con el sujeto, la percepción para el espíritu que percibe; en una palabra: representación [...]. Todo lo que el mundo incluye o puede incluir se halla inevitablemente dependiente del sujeto y sólo existe para el sujeto. El mundo es representación.»

Que el mundo es una representación nuestra, que ninguno de nosotros puede salir de sí mismo y ver las cosas tal como son, que todo lo que conocemos se halla dentro de nuestra conciencia, es la verdad de la filosofía moderna desde Descartes hasta Berkeley. Además, se trata de una verdad antigua, como pone de manifiesto la filosofía vedanta, según la cual la materia no posee una esencia independiente de la percepción mental humana; es más, la existencia y la perceptibilidad son términos convertibles.

El mundo es representación. Tal representación tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables: el objeto y el sujeto. El sujeto de la representación es «aquello que conoce todo, sin ser conocido por ninguno [...]. El sujeto es lo que sostiene el mundo, la condición universal –siempre sobreentendida– de todo fenómeno, de todo objeto: en efecto, todo lo que existe sólo existe en función del sujeto». El objeto de la representación, lo que es conocido, está condicionado por las formas a priori del espacio y del tiempo, mediante las cuales se da la pluralidad: todas las cosas existen en el espacio y en el tiempo. En cambio, el sujeto está fuera del espacio y del tiempo, se halla completo e indiviso en cada ser capaz de representación, por lo cual «incluso uno solo de estos seres, junto con el objeto, es suficiente para constituir el mundo como representación con la misma completitud que millones de seres existentes; en cambio, el desaparecer de este único sujeto llevaría consigo la desaparición del mundo en cuanto representación». El sujeto y el objeto son inseparables, también para el pensamiento: cada una de las dos mitades «carece de sentido y de existencia si no es por medio de la otra y en orden a la otra, cada una existe con la otra y junto con ella desaparece». De esto se sigue que el materialismo se equivoca porque niega el sujeto, reduciéndolo a materia,

y el idealismo –por ejemplo, el de Fichte– se halla igualmente equivocado, porque niega el objeto reduciéndolo a sujeto. Sin embargo, el idealismo –una vez eliminados los absurdos elaborados por los «filósofos de la universidad»– es irrefutable: el mundo constituye una representación mía, y «hay que verse abandonado por todos los dioses para imaginarse que el mundo intuitivo, colocado fuera de nosotros, tal como llena el espacio en sus tres dimensiones, moviéndose a lo largo del inexorable curso del tiempo, regido en cada paso por la indeclinable ley de causalidad [...] existe fuera de nosotros con una absoluta realidad objetiva, sin ninguna intervención por nuestra parte; y que luego, por medio de las sensaciones, entre en nuestro cerebro, donde comenzaría a existir por segunda vez, tal como existe fuera de nosotros». Schopenhauer se muestra contrario, en definitiva, al materialismo que niega al sujeto reduciéndolo a materia, y al realismo según el cual la realidad externa se reflejaría tal como es en nuestra mente. La verdad es que «no puede darse de ningún modo una existencia absoluta y objetiva en sí misma; sería impensable. Todo lo objetivo posee siempre y esencialmente en cuanto tal su existencia en la conciencia de un sujeto, es representación suya, está condicionado por el sujeto y por sus formas representativas, las cuales son inherentes en cuanto tales al sujeto y no al objeto».

Expresándonos en otras palabras, el mundo tal como se nos aparece en su inmediatez y que es considerado como la realidad en sí misma, es en cambio un conjunto de representaciones condicionadas por las formas a priori de la conciencia, que son para Schopenhauer: el tiempo, el espacio y la causalidad.

4.4. *La categoría de la causalidad*

Kant había establecido que espacio y tiempo son las formas a priori de la representación: todas nuestras sensaciones y percepciones de objetos se hallan espacializadas y temporalizadas. En un momento posterior, el intelecto entra en acción sobre estas percepciones y sensaciones espacializadas y temporalizadas, ordenándolas en un *cosmos* cognoscitivo a través de la categoría de la causalidad (Schopenhauer reduce las doce categorías kantianas a una sola: la causalidad). «Únicamente cuando el intelecto entra en actividad y aplica su única y exclusiva forma, la ley de causalidad, tiene lugar una transformación importante y la sensación subjetiva se convierte en intuición objetiva. En efecto, en virtud de la forma que le es propia, y por lo tanto a priori [...] toma la sensación orgánica dada como un efecto [...] que debe necesariamente, en cuanto tal, poseer una causa.» Mediante la categoría de la causalidad los objetos determinados espacial y temporalmente –que suceden aquí o allá, en este momento o en otro– son puestos uno de ellos como determinante (o causa) y el otro, como determinado (o efecto), de manera que «la completa existencia de todos los objetos, en cuanto objetos, representaciones y nada más, en todo y para todo hace referencia a aquella relación necesaria e intercambiable». Esto significa que la acción causal del objeto sobre estos objetos constituye toda la realidad del objeto. Por consiguiente, la realidad de la materia se agota en su causalidad, como atestigua asimismo el término alemán *Wirk-*

lichkeit, que significa «realidad» y que es un derivado del verbo *wirken* (actuar).

Lo que determina el principio de causalidad –afirma Schopenhauer– no es una mera sucesión en el tiempo, sino una sucesión en el tiempo con respecto a un espacio determinado; no es la presencia en un «lugar puro», sino la presencia en un lugar con respecto a un tiempo determinado. En resumen, «el cambio que sobreviene de acuerdo con la ley causal se refiere [...] en cada caso a una parte determinada del espacio y a una parte determinada del tiempo, y a la vez y en conjunto; por eso, la causalidad vincula el espacio con el tiempo».

El mundo es una representación mía, y la acción causal del objeto sobre los demás objetos constituye toda la realidad del objeto. Se comprende a la perfección, por lo tanto, la relevancia que Schopenhauer –a partir del escrito *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*– atribuye al principio de causalidad, cuyas diferentes formas determinan las categorías de los objetos cognoscibles: 1) el principio de razón suficiente del *devenir* representa la causalidad entre los objetos naturales: 2) el principio de razón suficiente del *conocer* regula las relaciones entre los juicios en los que la verdad de las premisas determina la verdad de las conclusiones: 3) el principio de razón suficiente del *ser* regula las relaciones entre las partes del tiempo y del espacio, y determina la concatenación de los entes aritméticos y geométricos: 4) el principio de la razón suficiente del *actuar* regula las relaciones entre las acciones y sus motivos. Para Schopenhauer, éstas son las cuatro formas del principio de causalidad, cuatro formas de necesidad que estructuran con rigidez todo el mundo de la representación: necesidad física, necesidad lógica, necesidad matemática, necesidad moral. Esta última necesidad, por la cual el hombre –al igual que los animales– actúa necesariamente con base en motivaciones, excluye la libertad de la voluntad: el hombre como fenómeno se halla sometido a la ley de los demás fenómenos, aunque él –como veremos– no queda reducido al fenómeno y tiene la posibilidad, ligada a su esencia nouménica, de reconocerse como libre.

4.5. *El mundo como voluntad*

El mundo, por lo tanto, es una representación mía que se encuentra ordenada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad. El intelecto ordena y sistematiza, a través de la categoría de causalidad, los datos de las intuiciones espaciotemporales, y así capta los nexos que existen entre los objetos, las leyes de su comportamiento. Sin embargo, ni siquiera en estas circunstancias, el intelecto nos lleva más allá del mundo sensible. Por lo tanto, el mundo como representación es fenómeno, y no se hace posible una distinción real y nítida entre el sueño y la vigilia: el sueño se limita a tener menos continuidad y coherencia que la vigilia. Entre la vida y el sueño existe un estrecho parentesco, y «nosotros –dice Schopenhauer– no nos avergonzamos de confesarlo: muchos espíritus grandes lo han reconocido y proclamado». Los *Vedas* y los *Puranas* llaman «velo de Maya» al conocimiento del mundo; Platón a menudo afirma que los hombres viven en el sueño; Píndaro dice que «el hombre es el sueño de

una sombra»; Sófocles compara los hombres a simulacros y a sombras ligeras; Shakespeare sentencia que «somos de la misma materia con que están hechos los sueños, y nuestra breve vida está rodeada por un dormir»; y para Calderón, «la vida es sueño». Siguiendo las huellas de estos pensadores, y justamente por la razón de que el mundo es una representación mía, Schopenhauer escribe que «la vida y los sueños son páginas de un mismo libro. La vida real es la lectura continuada. Pero cuando ha pasado la hora acostumbrada de la lectura (el día) y llega el momento del espacio, a menudo seguimos hojeando impensadamente el libro, abriéndolo al azar en esta página o en aquélla, sin orden y sin continuidad, encontrándonos con una página ya leída o con una nueva; pero el libro que leemos es siempre el mismo».

El mundo como representación no es la cosa en sí, es fenómeno, «es un objeto para el sujeto». Sin embargo, Schopenhauer no habla –al igual que Kant– del fenómeno como de una representación que no concierne al noúmeno y que no lo puede captar, en cuanto cosa en sí. Según Schopenhauer, el fenómeno, aquello de lo cual habla la representación, es ilusión y apariencia, es lo que la filosofía india llama «el velo de Maya» que cubre el rostro de las cosas. Para Kant, en conclusión, el fenómeno es la única realidad cognoscible; en cambio, para Schopenhauer el fenómeno es la ilusión que vela la realidad de las cosas en su esencia primigenia y auténtica.

Esta esencia de la realidad, el noúmeno que para Kant permanece incognoscible, en opinión de Schopenhauer podemos conocerla. Éste compara el camino que conduce a la esencia de la realidad a una especie de pasaje subterráneo que, a traición, lleva al interior de aquella fortaleza que resultaba inexpugnable desde fuera. En efecto, el hombre es representación y fenómeno, pero no es sólo esto: también es sujeto cognoscente. Además, el hombre es cuerpo. Ahora bien, el cuerpo le es dado al sujeto cognoscente de dos maneras distintas: como representación, por una parte, como objeto entre objetos, sometido a las leyes vigentes para éstos; por otro lado, sin embargo, «es dado como algo conocido de inmediato por cada uno y que se designa con el nombre de voluntad. Todo acto real de su voluntad es siempre y de manera infalible un movimiento de su cuerpo; el sujeto no puede querer efectivamente un acto, sin constatar al mismo tiempo que éste se aparece como un movimiento de su cuerpo. El acto volitivo y la acción del cuerpo [...] son [...] una sola y la misma cosa, que nos es dada de dos maneras esencialmente diversas: por un lado, de forma inmediata; por el otro, como intuición a través del intelecto». El cuerpo es voluntad que se hace visible. Sin duda alguna, podemos contemplar nuestro cuerpo y hablar de él como si fuese cualquier otro objeto, y en tal caso se trata de un fenómeno. Empero, a través de nuestro cuerpo sentimos que estamos vivos, experimentamos placer y dolor, y advertimos el anhelo de vivir y el impulso de la conservación. Y a través de nuestro cuerpo propio cada uno de nosotros siente que «la íntima esencia del propio fenómeno (manifestándose a él en cuanto representación, por medio de sus acciones y por medio de su substrato permanente, el cuerpo) no es más que su voluntad, la cual constituye el objeto inmediato de su propia conciencia». Y esta voluntad no corresponde al modo de conocimiento en el que sujeto y objeto se contraponen el uno al otro, «sino que se nos

presenta por un camino inmediato, en el que ya no se puede distinguir con nitidez entre sujeto y objeto».

La esencia de nuestro ser es voluntad; la inmersión en lo más hondo de nosotros mismos nos permite descubrir que somos voluntad. Al mismo tiempo, dicha inmersión aparta «el velo de Maya» y nos hace reencontrar como partes de aquella voluntad única, de aquel «ímpetu ciego e irresistible» que atraviesa, se agita y se esparce por todo el universo. En otros términos, la conciencia y el sentimiento de nuestro cuerpo en cuanto voluntad nos llevan a reconocer que toda la universalidad de los fenómenos –por diversos que éstos sean en sus manifestaciones– posee una sola e idéntica esencia: la que nosotros conocemos de forma más directa, más íntima y mejor que cualquier otra, aquella que en su manifestación más resplandeciente toma el nombre de voluntad. Quien comprenda esto, afirma Schopenhauer, «verá la voluntad [...] en la fuerza que hace crecer y subsistir las plantas; en la que da forma al cristal; en la que dirige hacia el norte la aguja imantada; en la conmoción que se experimenta en el contacto entre dos metales heterogéneos: en la fuerza que se manifiesta en las afinidades electivas de la materia, a través de una repulsión o una atracción, una combinación y una descomposición; y hasta en la gravedad, que actúa con tanto poder en todas las materias, y atrae la piedra hacia la tierra, y la tierra hacia el cielo». Ésta es, por lo tanto, la reflexión que permite superar el fenómeno y llegar a la cosa en sí. El fenómeno es sólo representación: «Sólo la voluntad es cosa en sí, que desde esta perspectiva no es en absoluto representación, sino que difiere de ella *toto genere*.» Los fenómenos, vinculados con el principio de individuación que es el espacio-tiempo, son múltiples; en cambio, la voluntad es única. Es asimismo ciega, libre, sin finalidad, e irracional. Constituye la insaciabilidad y la eterna insatisfacción que dará lugar a una cadena ascensional de seres en las fuerzas de la naturaleza, en el reino vegetal, en el animal y en el reino humano, seres todos ellos que, empujados por un ímpetu ciego e irresistible, luchan entre sí para imponerse y dominar lo real. Esta laceración, esta lucha sin pausa y sin final se agudiza por un lado en la acción consciente del hombre para subyugar y explotar la naturaleza, y por el otro, en el choque entre los diversos egoísmos indomables. En resumen, «la voluntad es la substancia íntima, el núcleo de cada cosa particular y de todo; aparece en la ciega fuerza natural y se manifiesta en la conducta razonada del hombre; la enorme diferencia que separa ambos casos sólo concierne el grado de la manifestación; la esencia de aquello que se manifiesta permanece absolutamente intacta».

4.6. *La vida oscila entre el dolor y el tedio*

La esencia del mundo es insaciable voluntad. La voluntad es conflicto y desgarramiento, y por lo tanto dolor. «A medida que la conciencia se eleva más y el conocimiento se vuelve más diferenciado, también se acrecienta el tormento, que alcanza en el hombre su grado más alto, tanto más alto cuanto más inteligente sea; el hombre genial es el que más sufre.» Como dice el Eclesiastés, *Qui auget scientiam, auget et dolorem*. La voluntad es una tensión continuada, y «como todo tender nace de una priva-

ción, de un descontento ante el propio estado, hasta que no se vea satisfecho es un sufrir. Empero, ninguna satisfacción es duradera; más aún, es el punto de partida de un nuevo tender. El tender se ve siempre obstaculizado, siempre se halla en lucha; por lo tanto, es siempre un sufrir. El tender no tiene ningún fin último; en consecuencia, el sufrir no posee ninguna medida y ningún final».

La esencia de la naturaleza inconsciente es una constante aspiración, sin finalidad y sin pausa; de igual modo, la esencia del bruto y del hombre consiste en querer y aspirar: es una sed inextinguible. «El hombre, al ser la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, también es el más necesitado de los seres; no es más que voluntad y necesidad, y se le podría definir como una concreción de necesidades.» El hombre se ve abandonado a sí mismo, inseguro de todo, inmerso en la indigencia y en el ansia, amenazado por peligros siempre recurrentes. Schopenhauer afirma que, en realidad, «para los más, la vida sólo es una continua lucha por la existencia, con la certidumbre de una derrota final». La vida es un mar sembrado de escollos y de remolinos, e incluso aquel que con prudencia y buena suerte logra salir con bien, «no hace otra cosa que irse aproximando poco a poco al gran, al fatal, al inevitable, al irreparable naufragio; el suyo es un navegar hacia el naufragio, hacia la muerte; último término del penoso viaje, meta más espantosa que los escollos evitados antes». La vida es necesidad y dolor. Si la necesidad queda satisfecha, entonces se cae en la saciedad y el tedio: «El final, en substancia, es algo ilusorio: con la posesión, se desvanece todo el atractivo; el deseo renace en una forma nueva, y junto con él, la necesidad; en caso contrario, aparecerá la tristeza, el vacío, el aburrimiento, enemigos aún más terribles que la necesidad.» De esto se sigue que la vida humana oscila, como un péndulo, entre el dolor y el tedio. De los siete días de la semana, seis pasan entre el dolor y la necesidad, y el séptimo es aburrimiento. En *Parerga y Paralipómena* Schopenhauer sostiene que el hombre, en el fondo, es un animal salvaje y feroz. Sólo conocemos al hombre en aquel estado de mansedumbre y domesticidad que recibe el nombre de civilización. Es suficiente, empero, con un poco de anarquía para que se manifieste la auténtica naturaleza humana: «El hombre es el único animal que hace sufrir a los otros con el único objetivo de hacer sufrir.» El hombre goza con el mal de los otros y, como dice Homero, la ira es para él más dulce que la miel; «el hombre es un animal de presa, que apenas ve a su lado a un ser más débil que él, se le tira encima». La verdad es que «el mundo y los hombres son, por una parte, las almas condenadas, y por la otra, los demonios». Por ello, a nadie hay que envidiar, mientras que habría que compadecer a una infinita cantidad de hombres, porque se hallan condenados a la vida: «el trabajo, el dolor, la fatiga y la necesidad son –sin ninguna duda y a lo largo de toda su vida– el destino de casi todos los hombres», y «la infelicidad es [...] la regla». En substancia, lo positivo, lo real, es el dolor; en cambio, lo negativo, lo ilusorio, es la felicidad: «Ningún objeto de la voluntad, una vez que se ha conseguido, puede brindar una satisfacción duradera, que ya no cambie; se asemeja a la limosna que se arroja al mendigo, prolongando hoy su vida, para que mañana continúe su tormento.» El dolor y la tragedia no sólo constituyen la esencia de la vida de los individuos, sino también la de la historia de toda la humanidad: «La historia nos dice cuál es la

vida de los pueblos y lo único que nos narra son guerras y revueltas [...]. La vida de cada individuo es una lucha continua, no sólo una lucha metafísica con la necesidad o con el tedio, sino también una lucha real con los demás individuos. A cada paso se encuentra con su adversario, vive en una continua guerra y muere con las armas en la mano.» La vida es dolor, y la historia, un azar ciego. El progreso es una ilusión. La historia no es, como pretende Hegel, racionalidad y progreso; son injustificados todo finalismo y cualquier clase de optimismo. La historia es destino, es el trágico reiterarse del mismo tema en formas diversas. Como vio acertadamente Calderón, «el mayor delito del hombre es haber nacido».

4.7. *La liberación a través del arte*

El mundo, en cuanto fenómeno, es representación, pero en su esencia es voluntad ciega e irrefrenable, perennemente insatisfecha, que se desgarra entre fuerzas contradictorias. Cuando el hombre, profundizando en lo más hondo de su ser, llega a comprender esto –que la realidad es voluntad y que él mismo es voluntad– entonces se halla preparado para su redención: ésta se da «únicamente si se deja de querer». En opinión de Schopenhauer, podemos liberarnos del dolor y del tedio, y substraernos de la cadena infinita de las necesidades, a través del arte y de la ascesis. En efecto, en la experiencia estética el individuo se aparta de las cadenas de la voluntad, se aleja de sus deseos, anula sus necesidades: no contempla en los objetos aquello por lo cual pueden serle útiles o perjudiciales. El hombre, en la experiencia estética, se aniquila en cuanto voluntad y se transforma en puro ojo del mundo, se sumerge en el objeto y se olvida de sí mismo y de su dolor. Este puro ojo del mundo ya no ve objetos que tengan relaciones con otras cosas, no ve objetos que sean útiles o nocivos para mí, sino que capta ideas, esencias, modelos de las cosas, fuera del espacio, del tiempo y de la causalidad. El arte expresa y objetiva la esencia de las cosas, y precisamente por esto nos ayuda a separarnos de la voluntad. El genio, precisamente, capta las ideas eternas, y la contemplación estética se sumerge en ellas, anulando aquella voluntad que sólo es pecado y dolor, al haber optado por la vida y por el tiempo. Schopenhauer escribe: «El placer estético consiste en gran medida en el hecho de que, al sumergirnos en un estado de pura contemplación, nos liberamos durante un instante de todo deseo y toda preocupación; nos despojamos, en cierto modo, de nosotros mismos, ya no somos el individuo que pone la inteligencia al servicio del querer, el sujeto correspondiente a su cosa particular, por la cual todos los objetos se convierten en movimientos de la volición, sino que purificados de toda voluntad, somos el sujeto eterno del conocimiento, el correlato de la idea.» En resumen, en la experiencia estética dejamos de ser conscientes de nosotros mismos y sólo lo somos de los objetos intuidos. La experiencia estética constituye una temporal anulación de la voluntad y, por lo tanto, del dolor. En la intuición estética el intelecto rompe su servidumbre con respecto a la voluntad, ya no es el instrumento que le brinda los medios para satisfacerse, sino un puro ojo contemplador. «Para el hombre común, su propio patrimonio cognoscitivo es el farol que ilumina el sendero, mientras que para el hombre genial

es el sol que revela el mundo.» El arte –que desde la arquitectura (que expresa la idea de las fuerzas naturales) llega hasta la tragedia, la forma más elevada de arte, pasando por la escultura, la pintura y la poesía– objetiva la voluntad, y quien contempla se halla fuera, en cierto modo. Así, «la tragedia expresa y objetiva el dolor sin nombre, los afanes de la humanidad, el triunfo de la perfidia, el escarnecedor señorío del azar y el fatal hundimiento de los justos y de los inocentes». De esta manera se nos permite contemplar la naturaleza del mundo. Entre las diversas artes, la música no expresa las ideas –es decir, los grados de la objetivación de la voluntad– sino la voluntad misma. Por eso, constituye el arte más universal y más profundo: la música es capaz de narrar «la historia más secreta de la voluntad». El arte, pues, es liberador. Aparta el conocimiento y lo aleja de la voluntad, liberándonos así de la necesidad y del dolor. Nos transforma en puros sujetos contemplativos que, mientras contemplan, no quieren, y por lo tanto no sufren.

Estos momentos dichosos de la contemplación estética, en los que nos vemos liberados de la furiosa tiranía de la voluntad, son los instantes breves y poco frecuentes. Sirven, sin duda, para indicarnos «lo feliz que será la vida de un hombre cuya voluntad no se haya serenado durante sólo un momento, como sucede en el éxtasis estético, sino que se ha colmado para siempre, o más bien, se ha reducido por completo a la nada, salvo aquella pequeña chispa que continúa animando al cuerpo y que se desvanece junto con la vida». Por consiguiente, la liberación del dolor de la vida, la total redención del hombre, debe producirse por otro camino. Éste es el camino de la ascesis.

4.8. *Ascesis y redención*

La ascesis significa que la liberación del hombre con respecto a la fatal alternancia entre el dolor y el tedio sólo puede llevarse a la práctica si suprimimos en nosotros mismos la raíz del mal, es decir, la voluntad de vivir. Se da el primer paso hacia dicha supresión mediante la realización de la *justicia*, esto es, a través de un reconocimiento de los demás como iguales a nosotros mismos. Sin embargo, la justicia constituye un golpe propinado al egoísmo, en efecto, pero hace que yo considere a los demás como diferentes de mí, como distintos de mí, y por eso no elimina aquel *principium individuationis* que sirve de base a mi egoísmo y me contrapone a los demás. Hay que superar la justicia y tener la valentía de eliminar toda distinción entre nuestra individualidad y la de los demás, abriendo los ojos al hecho de que todos nos vemos afectados por la misma desventura. Este paso ulterior es la *bondad*, el amor desinteresado hacia seres que llevan nuestra misma cruz y viven nuestro mismo destino trágico. Dicha bondad es, pues, una *compasión*, un sentir el dolor ajeno a través de la comprensión de nuestro dolor: «todo amor (ἀγάπη, *charitas*) es compasión». Como fundamento de su ética Schopenhauer coloca precisamente la compasión. Hasta tal punto es así, dice Schopenhauer, que «en contraposición a la [...] forma del principio moral kantiano, yo quisiera establecer la siguiente ley: no debes apreciar objetivamente a los hombres con los que entras en contacto, según su valor y su dignidad, y por eso pasa por

alto la maldad de su voluntad, la limitación de su intelecto y de su razón. La primera podría con facilidad provocar tu odio, y la segunda, tu desprecio. Que tus ojos no vean en ellos más que sus dolores, sus miserias, sus angustias, su padecer; sentirás entonces la afinidad que te emparenta con ellos, experimentarás simpatía por ellos, y en lugar de odio y de desprecio sentirás por ellos aquella piedad que es el único ἀγάπη al que nos llama el Evangelio. Para reprimir el odio y el desprecio que provocan en nosotros los hombres, el camino más oportuno no es la consideración de su pretendida dignidad, sino la consideración de su infelicidad, de la que nace la piedad».

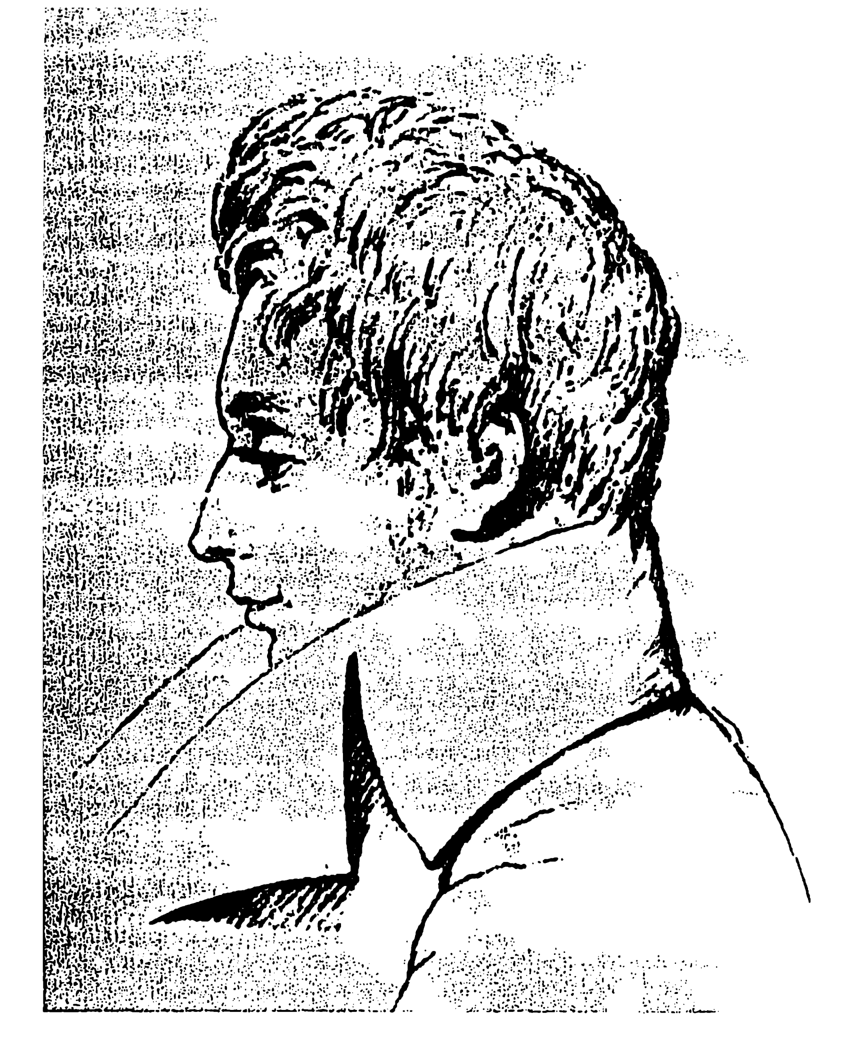
En cualquier caso, sin embargo, la piedad –es decir, el compadecer– continúa siendo un padecer. El camino para erradicar de un modo decisivo la voluntad de vivir –y por lo tanto el dolor– es el camino de la ascesis, aquella ascesis que hace que Schopenhauer se sienta próximo a los sabios indios y a los santos ascetas del cristianismo. La ascesis es el horror que se experimenta ante la esencia de un mundo lleno de dolor. «El primer paso de la ascesis, o negación de la voluntad, es una libre y perfecta castidad.» La castidad perfecta nos libera de la realización fundamental de la voluntad, en su impulso generativo. Hacia este mismo objetivo, la anulación de la voluntad, tienden la pobreza voluntaria e intencionada, la resignación y el sacrificio. En cuanto fenómeno, el hombre es un eslabón en la cadena causal del mundo fenoménico; empero, reconociendo la voluntad como cosa en sí, ocurre que este conocimiento actúa sobre él como un calmante de su voluntad. El hombre, así, se vuelve libre, se redime y entra en lo que los cristianos llaman «estado de gracia». La ascesis arranca al hombre de la voluntad de vida, de las ataduras con los objetos, y por eso le permite serenarse. Cuando la *voluntas* se convierte en *noluntas*, el hombre ya se ha redimido.

5. Sören Kierkegaard: el individuo y la causa del cristianismo

5.1. *Una vida que no jugó al cristianismo*

«Algún día, no sólo mis escritos, sino mi vida y todo el complicado secreto de su mecanismo será estudiado con minuciosidad.» Kierkegaard afirmó tal cosa de sí mismo. Dicha profecía se cumplió en el existencialismo contemporáneo, que se propuso explícitamente una especie de *Kierkegaard-Renaissance*, colocando en un primer plano dentro del escenario filosófico el pensamiento de aquel solitario filósofo que fue Sören Aabye Kierkegaard, nacido y crecido dentro del limitado ambiente cultural de la Dinamarca de su época.

Kierkegaard vino al mundo el 5 de mayo de 1813, en Copenhague. Su padre, comerciante, había contraído segundas nupcias con una persona perteneciente al servicio doméstico de su casa. Y si el primer matrimonio había sido estéril, el segundo se vio bendecido con siete hijos. Sören fue el último de los siete hijos y nació cuando su padre tenía ya 56 años, y su madre 44. Debido a ello él se definió a sí mismo como «hijo de la vejez». Cinco de los hermanos de Sören murieron antes que él. Solamente Pedro –que llegó a ser obispo luterano– le sobrevivió. En su familia, y sobre todo



S. Kierkegaard (1813-1855): fue el «poeta cristiano» que declaró «ridículo» el sistema hegeliano, y para el cual la existencia del individuo *sólo* se vuelve auténtica ante la trascendencia de Dios

en su padre, Kierkegaard vio el signo de un misterioso destino trágico. Hablando de una obscura culpa de su padre, afirma que la revelación de esta culpa constituyó para él el «gran terremoto» de su vida. En 1844, en su *Diario*, habla de «una relación entre padre e hijo, en la que el hijo descubre involuntariamente lo que ha pasado entre bastidores, sin tener la valentía de llegar hasta el fondo. El padre es un hombre estimado, pío y austero; sólo una vez, en estado de ebriedad, se le escapan algunas palabras que hacen sospechar la cosa más horrenda. El hijo no logra saberlo por otro camino y jamás se atreve a indagar sobre esto, con el padre o con otras personas». Quizá la culpa secreta del padre fue la maldición que de niño había proferido contra Dios en los desiertos páramos de Jutlandia y que a la edad de 82 años aún no había olvidado, o quizá fuese el «fallo con Betsabé», cometido con la futura segunda esposa pocos meses después de la muerte de su primera mujer. En cualquier caso, la súbita revelación de la culpa de su padre representará para Kierkegaard una especie de relámpago en la obscuridad, que le permitirá una profunda comprensión del misterio de su vida: «Fue entonces –escribe– cuando tuve la sospecha de que la avanzada edad de mi padre no era una bendición divina sino más bien una maldición, y los eminentes dones de inteligencia de nuestra familia nos habían sido dados sólo para que se eliminasen unos a otros. Sentí entonces que crecía en torno mío el silencio de la muerte: mi padre se me apareció como un condenado a sobrevivir a todos nosotros, como una fúnebre cruz levantada sobre la tumba de todas sus esperanzas. Alguna culpa debía pesar sobre toda la familia, pendía sobre ella un castigo de Dios: tenía que desaparecer, arrasada por la omnipotencia divina, cancelada como un intento fallido.»

La relación de Kierkegaard con su padre y con su familia es una «cruz», una dolorosa relación religiosa, vivida bajo el signo del castigo de Dios. Se trata de una relación hacia algo culpable, pecaminoso, que la divina omnipotencia cancelará como un intento fracasado. También es de naturaleza religiosa aquella «espina de la carne» que impide el intento de Kierkegaard a realizarse en el ideal ético, y le impide casarse con Regina Olsen o incluso hacerse pastor. Regina Olsen, hija de un alto funcionario del Estado, tenía 18 años cuando Kierkegaard –que tenía 27– la pidió en matrimonio en 1840. Doce años después de su primer encuentro con Regina, Kierkegaard escribe acerca de ella en estos términos: «Era una muchacha encantadora, una naturaleza amable, casi hecha a propósito para que una melancolía como la mía pudiese hallar su única alegría extasiándose ante ella. Se me apareció realmente agraciada la primera vez que la vi: agraciada en su abandono, era conmovedora en el sentido noble de la palabra, no sin cierta sublimidad en el último momento de la separación. Infantil desde el principio hasta el fin, y a pesar de su pícara cabecita, siempre encontré en ella una cosa que suscita en mí un elogio eterno: silencio e interioridad. Y tenía un poder: una mirada adoradora, cuando suplicaba algo, que habría podido conmover hasta las piedras. Habría sido una bienaventuranza el haber podido llenar su vida de embeleso, una felicidad el ver su indescriptible felicidad.» Este conmovido recuerdo que el enamorado posee de su novia nos da testimonio del profundo significado de la presencia de Regina en la vida de Kierkegaard. La relación con Regina fue la «gran relación». Sin embargo, el noviazgo no llegó a buen

fin. «Pedí tener una conversación con ella, lo que tuvo lugar el 10 de septiembre por la tarde. No dije una sola palabra para hechizarla: consentí [...]. Pero al día siguiente vi en mi interior que me había equivocado. Un penitente como lo era yo, con mi vida *ante acta* y mi melancolía... ya era suficiente. En aquella época sufrí penas indecibles [...]. La ruptura definitiva tuvo lugar unos dos meses después. Ella se desesperó.» Más adelante Regina se casó con un tal Schlegel y tuvo un matrimonio lleno de serenidad. Kierkegaard, sin embargo, no la olvidó; en el fondo siguió esperando que la oposición del mundo que le había convertido en víctima de éste le hubiese conferido «un nuevo valor» ante los ojos de Regina. Y luego, «la ley de toda mi vida –confiesa Kierkegaard– es que ella vuelve a aparecer en todos los momentos decisivos. Al igual que aquel general que mandó en persona a aquellos que le fusilaban, también yo he mandado siempre cuando tenía que ser herido [...]. Mi pensamiento (que era amor) decía: seré tuyo, o te será permitido herirme con tanta profundidad, herirme en lo más íntimo de mi melancolía y en mi relación con Dios, de un modo que –aunque esté separado de ti– continuaré siendo tuyo». El contenido de aquel año de noviazgo, señala Kierkegaard, «en el fondo fue para mí una serie de penosas reflexiones con la conciencia angustiada. Me preguntaba: ¿te atreverás alguna vez a comprometerte en matrimonio, te atreverás a casarte? ¡Es extraño! Sócrates siempre habla de lo que había aprendido gracias a una mujer. También yo puedo decir que lo mejor de mí se lo debo a una muchacha; no lo aprendí directamente de ella, pero sí a causa de ella».

Un penitente, alguien que haya abrazado el ideal cristiano de vida, con toda la tremenda seriedad que comporta el cristianismo, en opinión de Kierkegaard no puede vivir la tranquila existencia del hombre casado. No puede aceptar el compromiso mundano y la gratificante pertenencia al orden constituido. Regina no podía convertirse en su esposa, «porque Dios tenía la precedencia». Ésta es también la razón por la que Kierkegaard renuncia a ser pastor. Siempre desde esta perspectiva –en la fe que relativiza todas las cosas humanas y que no puede reducirse a mera cultura– Kierkegaard se compromete a una violenta polémica contra la cristiandad de su tiempo. El obispo luterano Mynster –que había opuesto la defensa del orden constituido a la renovación de la vida cristiana, tal como Kierkegaard la entendía– falleció serenamente a finales de enero de 1854 y, honrado por su pueblo, fue aclamado por Martensen, su sucesor, como «un eslabón en la cadena sagrada que liga entre sí a los testigos de la verdad». En polémica con Martensen, Kierkegaard se pregunta: «¿Era el obispo Mynster un testigo de la verdad, uno de estos auténticos testigos? ¿Es cierta tal cosa?» La realidad, para Kierkegaard, es que no puede honrarse como «testigo de la verdad a quien ha gozado de la vida, al amparo de los sufrimientos, de las luchas interiores, del temor y del temblor, de los escrúpulos, de las angustias del alma y de las penas del espíritu [...]. Un auténtico testigo de la verdad es un hombre que con pobreza, con humildad y abajamiento, es marginado, odiado, aborrecido, despreciado y escarnecido. Que su pan cotidiano es la persecución y que es tratado como un desecho. ¿Ha sido así, quizás, la vida del obispo Mynster?» La polémica de Kierkegaard se desarrolla a través de los nueve números de «El Momento» que se publican entre mayo y septiembre de 1855; Kierke-

gaard consume en dicha polémica sus últimas energías, antes de ceder súbitamente a la enfermedad y morir el 11 de noviembre de ese mismo año. Un poco antes, Kierkegaard había escrito: «Mynster probablemente piensa (en esto suele consistir la modernidad) que el cristianismo es cultura. Este concepto de cultura, empero, resulta por lo menos inoportuno, e incluso diametralmente opuesto al cristianismo, cuando se convierte en gozo, refinamiento, en cultura meramente humana.» En opinión de Kierkegaard, se da un nítido contraste entre cristianismo y cristiandad establecida. «El cristianismo es algo enormemente serio: en esta vida se decide tu eternidad [...]; ser cristiano es ser como un espíritu, es la inquietud más elevada del espíritu, la impaciencia por la eternidad, un continuo temor y temblor: agudizado por hallarse en este mundo pervertido que crucifica al amor, sacudido por el estremecimiento que provoca la rendición de cuentas final, cuando el Señor y Maestro vuelve para juzgar si los cristianos han sido fieles.» Después de 18 siglos de cristianismo, «en la cristiandad actual todo se ha vuelto superficial». Ello se debe a que el cristianismo es considerado como instrumento apto para «facilitar la vida cada vez más, la temporalidad en su sentido más trivial». Se desea «vivir tranquilo y atravesar con felicidad este mundo»: por esta razón «toda la cristiandad es un enmascaramiento: el cristianismo no existe en absoluto». Kierkegaard se escandaliza ante la realidad, que se le aparece como algo tremendo, en la que entre los cismas y las herejías no se cuenta jamás la herejía más sutil y más peligrosa: la herejía consistente en «jugar a ser cristianos».

5.2. *Kierkegaard: el «poeta cristiano»*

«En la especie animal siempre se aplica el siguiente principio: el individuo es inferior al género. Precisamente porque cada individuo ha sido creado a imagen de Dios, el género humano posee la característica de que el individuo se halla por encima del género», escribe Kierkegaard. Toda la obra de éste constituye una defensa del individuo, después de haber asumido con toda la seriedad que merece aquel acontecimiento fundamental de la historia, representado por el cristianismo. El primer escrito filosófico de Kierkegaard es el *Concepto de ironía* (1841), donde a la ironía romántica (que en nombre del «yo» absoluto no toma en serio la realidad) contrapone el compromiso ético de la ironía socrática. En 1843 aparecen los dos volúmenes de *Aut-Aut,* en los que surge la noción según la cual la existencia finita del individuo existente no se caracteriza por el *et-et* –la superación propuesta por Hegel– sino por la elección: el *aut-aut.* En el *Diario de un seductor* –con el que acaba el primer volumen– Kierkegaard traza el ideal estético de la vida del seductor que vive momento a momento, en dispersión, sin un auténtico compromiso ético, en la multiplicidad y disipándose entre placeres. Esta forma de vida, el ideal estético, puede abandonarse a través del salto (el *aut-aut*) que conduce a la vida ética, y luego a la vida de la fe. Justamente la vida de la fe es la que, según Kierkegaard, constituye la forma auténtica de la existencia finita, considerada como un encuentro entre el individuo y la individualidad de Dios. Kierkegaard dedica su obra *Temor y temblor* (1843) al tema del significado de la fe. La fe va más allá del ideal ético de la vida. El símbolo de la fe

es Abraham, quien en nombre de la fe en Dios alza el cuchillo contra su propio hijo. Empero, ¿cómo se cerciora Abraham de que es Dios mismo quien le ordena matar a su hijo Isaac? Si se acepta la fe como Abraham la auténtica vida religiosa aparece entonces con todo su carácter paradójico, ya que la fe en Dios –que ordena matar al propio hijo– y el principio moral que ordena amar a los hijos, entran en colisión y conducen al creyente a una elección trágica. La fe es paradoja y angustia, ante Dios como posibilidad infinita. *El concepto de la angustia* (1844) está dedicado al problema de la angustia en cuanto modo de ser de la existencia del individuo. «La angustia es la posibilidad de la libertad; sólo esta angustia, mediante la fe, tiene la capacidad de formar de manera absoluta, en la medida en que destruye todas las finitudes, descubriendo todas sus ilusiones.» La angustia forma al «discípulo de la posibilidad» y prepara al «caballero de la fe». También en 1844 Kierkegaard publica el importante volumen *Migajas filosóficas,* en el que se examina la noción de mayéutica religiosa y se analiza el significado de la categoría de lo posible. En el año anterior, 1843, había dado a la imprenta *La repetición,* donde al ideal estético de la vida se contrapone la reconquista de uno mismo, esto es, de la auténtica existencia a través de la fe. También las *Etapas en el camino de la vida* (1845) examinan la misma cuestión. Y en *La enfermedad mortal* (1849) Kierkegaard, aprovechando los resultados de los análisis realizados en las obras anteriores, contrapone la salvación por la fe a la desesperación, que es la verdadera enfermedad mortal; afirma que fuera de la fe sólo existe la desesperación. Como ya hemos dicho, durante el último año de su vida Kierkegaard publica nueve números del periódico «El Momento», mediante el cual se proponía restaurar el sentido genuino del cristianismo. En una abierta polémica en contra del ambiente religioso de la época, Kierkegaard vio aún más amargado el último período de su vida a causa de una continuada serie de ataques casi diarios, aparecidos en una publicación humorística: «El corsario». Además, su *Diario* es de una importancia fundamental. Éste ocupa casi cinco mil páginas de los veinte volúmenes que componen la edición póstuma de sus *Papeles.* Kierkegaard comienza su *Diario* en 1833, cuando acaba de cumplir veinte años, y llega hasta los últimos días de septiembre de 1855, menos de dos meses antes de su muerte. Como ha señalado Cornelio Fabro, el *Diario* revela el ánimo y el pensamiento de Kierkegaard mejor que cualquier otro escrito suyo, «por su intensidad y su sinceridad, la vastedad de dimensiones abarcadas por su espíritu, la profundidad de análisis del hombre interior y un estilo conmovedor que le aproxima a las *Confesiones* de san Agustín».

Estos brevísimos trazos acerca de la obra de Kierkegaard ponen en evidencia que su pensamiento es un pensamiento esencialmente religioso: es una defensa de la existencia del individuo, existencia que sólo se vuelve auténtica ante la trascendencia de Dios. El individuo, Dios y la relación entre individuo y Dios, éstos son los temas de fondo de la filosofía de Kierkegaard, que así se configura como una autobiografía teológica en sentido estricto. Kierkegaard anota en su *Diario:* «El cristianismo ya no existe aquí, pero para que pueda hablarse de recuperarlo, había que romper el corazón de un poeta, y ese poeta soy yo.» El poeta cristiano, que «no cree en sí mismo, sino únicamente en Dios», afirma en «El Momento» que moría contento: la lucha ha acabado, y él se declara infinitamente

agradecido a la Providencia, que le ha concedido sufrir por la propagación de la idea cristiana en cuanto «verdad sufriente». La verdad cristiana, por medio de la escuela del sufrimiento, lo había hecho libre: «Humillado a través de un tremendo aprendizaje, también he conseguido la franqueza.»

5.3. *El «fundamento ridículo» del sistema hegeliano*

Kierkegaard, en efecto, con una franqueza llena de valentía, y en nombre de aquella realidad inmediata que es el individuo, ataca la filosofía especulativa y en especial el sistema hegeliano. «La existencia corresponde a la realidad individual, al individuo (cosa que ya enseñó Aristóteles): ésta permanece fuera y en ningún caso coincide con el concepto [...]. Sin duda, un hombre individual no posee una existencia conceptual», afirma Kierkegaard. Sin embargo, continúa, la filosofía sólo parece interesada por los conceptos; no se preocupa por el existente concreto que somos tú y yo, en nuestra singularidad irrepetible e irremplazable; la filosofía, en cambio, se ocupa del hombre en general, del concepto de hombre. Sin embargo, mi existencia o la tuya no constituyen en absoluto un concepto. El individuo, en esencia, es el punto sobre el que se apoya Kierkegaard para descalificar las pretensiones del sistema. Confiesa lo siguiente: «Si tuviese que solicitar un epitafio para mi tumba, sólo pediría que se escribiese: "aquel individuo", aunque ahora no se entienda tal categoría. Más adelante se entenderá. Mediante esta categoría "individuo", cuando aquí todo era sistema sobre sistema, me enfrenté polémicamente con el sistema, y ahora ya no se habla más de sistema.»

Kierkegaard vinculaba su propia importancia histórica con la categoría de «individuo», a la que se añadía el desenmascaramiento de la mentira contenida en aquellos sistemas filosóficos que se interesan por los conceptos y no por la existencia. «Con la mayor parte de los sistemas de los filósofos, sucede como con alguien que se construyese un castillo enorme y luego se retirase a vivir por su cuenta en un granero. Los filósofos no viven personalmente en sus enormes edificios sistemáticos. Esto constituye, y seguirá constituyendo, [...] una acusación decisiva.» Tal acusación decisiva se dirige en especial a Hegel, cuyo sistema es la encarnación de la pretensión de «explicarlo todo» y demostrar la «necesidad» de cada acontecimiento. Sin embargo, dicho sistema no logra aprisionar la existencia y se limita a ser una imitación y una caricatura de lo singular, lo irrepetible, lo cualitativo y lo humano que hay en la existencia. En opinión de Kierkegaard, la figura del filósofo sistemático –en definitiva, la figura de Hegel– es una figura cómica. Es cómica la situación de «un espíritu sistemático que cree que logrará decirlo todo y está convencido de que lo incomprensible es algo falso y secundario». Por esto, dice Kierkegaard, «en contra [...] de la horrorosa solemnidad de los que especulan, enarbolo la burla de la ironía». En contra de Hegel, Kierkegaard se muestra más duro que Schopenhauer. Llega incluso a decir que el hegelianismo, «este brillante espíritu de putrefacción», es «la más repugnante de todas las formas de libertinaje». Kierkegaard habla de la «ajada pomposidad del hegelianismo» y de su «abominable pompa corruptora». Kierkegaard sostiene, asimismo, que «hubo filósofos que intentaron, antes de Hegel [...], explicar

la historia. La Providencia se limitaba a sonreír al ver dichos intentos. Sin embargo, la Providencia no se abandonó a una risa desenfrenada, porque en tales intentos había sinceridad humana y honradez. ¡En Hegel, en cambio! Aquí me hace falta el lenguaje de Homero. ¡Cuántas carcajadas debe haber provocado en los dioses! Un profesorzuelo tan desdichado, que pretende nada menos que haber descubierto la necesidad de todas las cosas [...] y que ahora se dedica a tocar toda su música en su organillo: ¡oídle, pues, oh dioses del Olimpo!» Hegel pretende contemplar las cosas con los ojos de Dios, saberlo todo, pero cae en el ridículo porque su sistema se olvida de la existencia, es decir, del individuo. Por esta razón, no se trata de que la filosofía sistemática se apoye en un supuesto equivocado, sino más bien «sobre un fundamento ridículo»: pretende hablar de lo absoluto y no comprende la existencia humana. «El cuervo que pierde el queso por la culpa de su elocuencia: he aquí una imagen simbólica de la doctrina idealista, la cual –después de haberlo perdido todo– sólo se ha sostenido a sí misma.» Kierkegaard escribe, en la *Apostilla final,* que la figura del filósofo se ha vuelto tan fabulosa que ni siquiera la fantasía más extravagante habría podido hallar algo semejante.

Todo esto permite apreciar que el ataque de Kierkegaard contra Hegel es un ataque de naturaleza retórica. Kierkegaard no entra a discutir los méritos del sistema hegeliano; en su opinión, lo ridículo es el sistema en su integridad; no vale la pena discutir los principios del sistema hegeliano, dado que el sistema en conjunto es lo que no interesa, lo que no es importante. No es importante para comprender la existencia: «el individuo, ética y religiosamente acentuado, o existencialmente acentuado» queda siempre y en todos los casos fuera del sistema. Kierkegaard no discute los principios de Hegel, más bien desplaza los intereses de la filosofía: para él, ésta no constituye un sistema especulativo sino el diario íntimo de una existencia irrepetible. En el *Diario* de 1844, Kierkegaard se preguntaba: «¿Por qué en nuestros días la filosofía ha tomado un camino tan engañoso y no dice una sola palabra acerca de la forma en que se comportan cada uno de los autores? No se logra comprenderlos, porque ni siquiera ellos mismos saben cómo existen. Así, incluso las obras de primera categoría a menudo ocultan una mentira; el autor no se ha comprendido a sí mismo, sino esta o aquella ciencia: cuestión mucho más fácil que comprenderse a sí mismo.»

5.4. *El individuo ante Dios*

«El individuo es la categoría a través de la cual deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia y la humanidad.» El individuo –según Kierkegaard– constituye la única alternativa válida al hegelianismo. Para Hegel lo que cuenta –como en la especie biológica– no es el individuo, sino la humanidad. Para Kierkegaard, en cambio, el individuo cuenta más que la especie: el individuo es la impugnación y la refutación del sistema. Al mismo tiempo, también es el individuo –original, irreductible, irremplazable único– quien tiene en jaque a todas las formas de inmanentismo y de panteísmo, mediante las cuales se intenta reducir –es decir, reabsorber– lo individual en lo universal. De este modo, el indivi-

duo se convierte en baluarte de la trascendencia: «El individuo: junto con esta categoría se sostiene o cae la causa del cristianismo [...], el individuo es y sigue siendo el ancla que sirve para detener la confusión panteísta, es y sigue siendo el peso con el que la podemos aplastar [...]. A cada hombre que pueda atraer bajo esta categoría del individuo, me comprometo a hacerlo cristiano; o mejor dicho, puesto que uno no puede hacer esto en lugar del otro, le garantizo que lo será.»

Por lo tanto, el individuo y la fe son términos correlativos. La fe, «el hecho de ser cristiano», constituye el dato central de la propia existencia, en opinión de Kierkegaard. Sin embargo, una vez asumida tal cosa, enseguida se comprueba que «la filosofía y el cristianismo nunca pueden conciliarse. Si tengo que defender una de las cosas esenciales del cristianismo –esto es, la redención– ésta debe extenderse por necesidad a todo el hombre. ¿O acaso debo suponer que sus cualidades morales son defectuosas, pero su conocimiento quedó intacto? De este modo podré admitir sin duda la posibilidad de una filosofía después del cristianismo, o después de que el hombre se haya hecho cristiano, pero tal filosofía sería cristiana». En otros términos, el creyente no puede filosofar como si no hubiese habido revelación. Con Cristo se produjo una irrupción de lo eterno en el tiempo. Para el «conocimiento cristiano» esto es un hecho absoluto, y en cuanto tal no hay que demostrarlo, por la sencilla razón de que los hechos no se demuestran, se aceptan o se rechazan, y por el motivo adicional de que del absoluto «no pueden darse razones, todo lo más pueden darse razones que no son razones». La verdad cristiana, a criterio de Kierkegaard, no es una verdad que haya que demostrar; se trata de una verdad que hay que atestiguar, «reduplicando» la revelación en la propia vida, «sin reservarse para caso de necesidad un escondrijo para sí mismo y un beso de Judas para las consecuencias posibles». Tal reduplicación implica un testimonio total, porque con respecto a Dios resulta imposible entregarse «hasta cierto punto», debido a que Dios es la negación de todo aquello que es «hasta cierto punto». Lessing había sostenido que no se puede pasar desde un hecho histórico hasta una conciencia eterna. Lessing, según Kierkegaard, se equivoca porque no se trata de «acomodar en determinados párrafos las verdades del cristianismo». La cuestión es diferente: «Para mí, al igual que para una sencilla sirvienta o para un profesor, existe un bien supremo que nos espera y que es la bienaventuranza eterna. He oído decir que el cristianismo es la condición necesaria para obtener este bien, y ahora me pregunto: ¿cómo puedo vincularme con dicha doctrina?» Kierkegaard pone en tela de juicio la «consideración especulativa del cristianismo», es decir, el intento de justificarlo mediante la filosofía. No se trata de justificar, sino de creer. Y para creer no es necesario haber sido contemporáneo de Jesús. Ver a un hombre no es suficiente como para hacerme creer que ese hombre es Dios. La fe es la que me hace ver algo eterno en un hecho histórico, y con respecto a lo eterno, «todas las épocas se hallan igualmente próximas». La fe siempre es un salto, tanto para el contemporáneo de Jesús como para el que no lo sea.

Lo expuesto hasta ahora permite comprender la expresión de Kierkegaard según la cual «la verdad es subjetividad»: nadie puede colocarse en mi lugar ante Dios. «La ley de la existencia (que a su vez es Gracia) que Cristo instituyó por ser hombre dice así: ponte en relación en cuanto

individuo ante Dios.» El caballero de la fe «dispone en todo y para todo sólo de sí mismo, en un aislamiento absoluto». Este hecho, este aislamiento ante Dios, es «algo inmensamente angustiante para un pobre hombre». Por consiguiente tiene miedo, no se atreve a ponerse en relación con Dios y considera más prudente ser «como los demás». Sin duda, afirma Kierkegaard, los millones de seres humanos cuya ley de la existencia consiste en «primero ser como los demás...», esta masa de irracionales da la impresión de que es algo, mucho, una fuerza inmensa. Al parecer las cosas son así, pero «desde el punto de vista ideal, toda esta masa, estos millones, no cuentan para nada, son existencias despilfarradas, perdidas». Dios tuvo misericordia de los hombres hasta el punto de concederles la Gracia de ponerse en contacto con cada individuo. Por eso «cuando los hombres prefieren ser como los demás, se trata de un delito de lesa majestad contra Dios. ¡La masa de los irracionales es culpable de lesa majestad! El castigo consistirá en que Dios les ignorará».

5.5. *El principio del cristianismo*

Por lo tanto, el hombre debe tener la valentía de ponerse en relación, en cuanto individuo, con Dios: «primero, en relación con Dios, y no primero con los otros». La esencia de esta relación es que «existe una abismal e infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Esto significa o puede expresarse diciendo que el hombre no puede absolutamente nada, que Dios es él que lo da todo, él es quien hace que el hombre crea, etc. Ésta es la gracia, y aquí reside el principio del cristianismo». Dicho principio es el que convierte la existencia en auténtica, porque cuando nos colocamos ante Dios no existe ya espacio alguno para las ficciones, los disfraces y las ilusiones. «Para nadar, hay que desnudarse. Para aspirar a la verdad, es preciso desnudarse en un sentido mucho más íntimo, hay que despojarse de unos vestidos mucho más interiores: pensamientos, ideas, egoísmos y cosas semejantes, antes de lograr el necesario estado de desnudez.» Para Kierkegaard, en resumen, el cristianismo es la verdad «por parte de Dios» y no «por parte del hombre». Por ello, profesores y pastores son únicamente gentuza: su tarea consistía en satisfacer la eternidad, pero ellos pretenden satisfacer el tiempo, son bellacos que consideran que «es más cómodo adular a los contemporáneos». «Al final, vemos cómo esta gentuza –Goethe, Hegel y, entre nosotros, Mynster– con todo desparpajo predican o llevan a la práctica el principio según el cual la verdadera seriedad consiste en satisfacer el tiempo.» En contra de ellos, Kierkegaard quiso colocarse ante la verdad cristiana, pero no para demostrarla o para hablar vanamente de ella –como hacen los profesores y los pastores– sino experimentándola en la propia existencia. Kierkegaard proclama: «Me he consagrado a aclarar en qué consiste el cristianismo, impulsado por una necesidad personal, y también porque me di cuenta de que nuestra época tenía necesidad de ello... El cristianismo y el devenir cristiano fue la tarea de mi vida, porque con una profunda piedad comprendí que ni siquiera la vida más prolongada era suficiente para dicha tarea.» En este contexto se entiende por qué Kierkegaard, en el *Punto de vista explicativo de mi obra* (1848), insiste en que «siempre ha sido, y es, un escritor

religioso». La filosofía existencial de Kierkegaard es una teología experimental en sentido estricto o, con mayor exactitud aún, es una autobiografía teológica.

5.6. *Posibilidad, angustia y desesperación*

La característica del hombre en cuanto espíritu, según Kierkegaard, es que el individuo –a diferencia de lo que ocurre en las especies animales– está por encima de la especie. El animal posee una esencia, y por lo tanto se halla determinado, ya que la esencia es el reino de lo necesario, cuyas leyes busca la ciencia. En cambio, la existencia es el reino del devenir, de lo contingente y, por lo tanto, de la historia. En resumen, la existencia es el reino de la libertad: el hombre es lo que elige ser, aquello que llega a ser. Esto quiere decir que el modo de ser de la existencia no es la realidad o la necesidad, sino la posibilidad. Sin embargo, escribe Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, «la posibilidad es la más pesada de las categorías». Es muy cierto que se oye decir lo contrario, que la posibilidad es muy ligera y que, en cambio, la realidad es pesada. No obstante, tales razonamientos los llevan a cabo «hombres miserables» que confunden la posibilidad con aquella «invención falaz que los hombres –en su corrupción– acicalan artificialmente, para tener por lo menos un pretexto para lamentarse de la vida y de la Providencia, y para tener una ocasión de volverse importante ante los propios ojos». Kierkegaard dice que en la posibilidad todo es igualmente posible, y quien haya sido realmente educado mediante la posibilidad, también habrá comprendido su lado terrible y sabe «que de la vida no puede pretenderse absolutamente nada, y que el lado terrible, la perdición, el aniquilamiento, habita al lado de cada hombre».

La existencia es libertad, poder-ser, posibilidad: posibilidad de no elegir, de permanecer paralizado, de escoger y de perderse; posibilidad en cuanto «amenaza de la nada». En realidad, la existencia es posibilidad y, en consecuencia, angustia. La angustia es el puro sentimiento de lo posible; la angustia es el sentido de lo que puede suceder y que puede ser mucho más terrible que la realidad. Si uno abandona la escuela de la posibilidad, «habiendo aprovechado la experiencia de la angustia», «entonces dará otra explicación de la realidad; exaltará la realidad, e incluso cuando ésta resulta muy pesada encima de uno, recordará que es mucho más ligera que la posibilidad». Lo posible, afirma Kierkegaard, se corresponde perfectamente con el futuro. Lo posible es el futuro de la libertad, y el futuro, para el tiempo, es lo posible. En consecuencia, angustia y futuro están unidos. La angustia caracteriza la condición humana: quien vive en el pecado está angustiado por la posibilidad del arrepentimiento; quien vive libre del pecado, vive en la angustia de recaer en él. Lo importante es comprender que la angustia forma: en efecto, «destruye todas las finitudes, descubriendo todas sus ilusiones. Ningún gran inquisidor tiene a su disposición torturas tan terribles como la angustia; ningún espía sabe atacar con tanta astucia a la persona sospechosa, precisamente en el momento en que es más débil, ni sabe preparar tan bien los lazos para atraparla, como en el caso de la angustia; ningún juez, por puntilloso que resulte,

sabe examinar tan a fondo al acusado como la angustia, que no le deja escapar jamás, ni a través de la diversión, del bullicio, ni sometiéndose al trabajo, ni de día ni de noche». Sin ninguna duda, la angustia puede llevar a la tentación del suicidio, pero esto significaría entenderla erróneamente, no haber aprendido en su escuela. En cambio, lo realmente importante es dar la bienvenida a la angustia, permitirle la entrada en el propio ánimo, dejarle que lo investigue y consentir que expulse «todos los pensamientos finitos y mezquinos». En esta forma es como «Dios quiere ser amado, bajando con la ayuda del desasosiego a cazar al hombre».

Si la angustia es algo típico del hombre en su relacionarse con el mundo, la desesperación es lo propio del hombre cuando se relaciona consigo mismo. Para Kierkegaard, la desesperación es la culpa del hombre que no sabe aceptarse a sí mismo en sus aspectos más profundos. En ocasiones el hombre, por su odio a la existencia, quiere ser él mismo con tanta plenitud que se transforma en un horrible Dios, y a veces sale de sí mismo y se disipa a través de distracciones. En uno u otro caso se da un malentendido consigo mismo. Ya sea que se busque a sí mismo o que huya de sí, no se posee. Tal es el origen de la desesperación. Según Kierkegaard, la desesperación es la enfermedad mortal: «un eterno morir sin acabar de morir», «una autodestrucción impotente». Desde el punto de vista cristiano, «ni siquiera la muerte es una enfermedad mortal, y mucho menos lo es ningún sufrimiento terreno y temporal, la pobreza, la enfermedad, la miseria, la tribulación, la adversidad, los tormentos, las penas espirituales, el luto, los afanes».. La muerte puede ser el final de una enfermedad, pero en sentido cristiano, la muerte no es el final. «Si se quiere hablar de una enfermedad mortal en el sentido más estricto, ha de tratarse de una enfermedad cuyo fin sea la muerte, y la muerte sería el fin. En esto consiste precisamente la desesperación.» El desesperado es un enfermo de muerte. La desesperación, escribe Kierkegaard, es «el vivir la muerte del "yo"». Todos los hombres están desesperados y quizás lo está más que nadie aquel que no experimenta en sí mismo ninguna desesperación. Sin embargo, advierte Kierkegaard, todos los hombres están desesperados salvo cuando «orientándose hacia sí mismo, queriendo ser él mismo, el "yo" se hunde mediante su propia transparencia en la potencia que lo puso». El origen de la desesperación reside en no quererse aceptar como procedente de las manos de Dios; negando a Dios, uno se aniquila a sí mismo. Separarse de Dios equivale a arrancarse de las propias raíces, alejándose de «aquel único pozo del que brota agua».

Si la raíz de la desesperación está en no querer aceptarse como procedentes de las manos de Dios, entonces se pone de manifiesto que la existencia auténtica es la que se muestra disponible ante el amor de Dios, la del que ya no cree en sí mismo sino únicamente en Dios. Esta fe en Dios, este dar testimonio de «la verdad por parte de Dios», lleva al cristiano a «entrar en un conflicto serio y directo con este mundo», y al mismo tiempo le hace comprender que desde el punto de vista cristiano «el objetivo de esta vida consiste en verse llevados al grado más elevado de tedio de la vida». Una vez llegados a ese punto, entonces se defiende de un modo cristiano la prueba que representa la vida y se está maduro para la eternidad. «Al igual que un hombre que haya iniciado una vuelta al mundo para encontrar al cantante o la cantante con el más perfecto timbre de voz, del

mismo modo Dios está a la escucha, en el cielo. Y cada vez que oye una alabanza pronunciada por un hombre que él haya llevado hasta un punto extremo de tedio vital, Dios dice entre sí: aquí está el tono adecuado. Dice: "aquí está", como si fuese un descubrimiento hecho por él. Sin embargo, Dios ya lo sabía, porque él mismo estaba presente en aquel hombre y lo ayudaba, en la medida en que Dios pueda ayudar a aquello que sólo puede llevar a cabo la libertad. Únicamente la libertad puede hacerlo: pero qué sorpresa representa para el hombre el poder manifestar su agradecimiento a Dios, como si éste lo hubiese hecho. Y en su alegría por poderle dar gracias, se siente tan feliz que ya no quiere oír nada más, no quiere oír otra cosa que no sea el mismo Dios. Lleno de reconocimiento, todo lo refiere a Dios y le ruega que las cosas continúen como están: que Dios lo haga todo. Porque él no cree en sí mismo, sino exclusivamente en Dios.»

5.7. *Kierkegaard: la ciencia y el cientificismo*

Para Kierkegaard, pues, «Dios es el que tiene la precedencia». Por consiguiente, la ciencia de este mundo no tiene demasiada importancia, dado que para el cristiano la existencia auténtica se coloca en el plano de la fe: la ciencia como forma de vida es existencia inauténtica. «Considerar que un descubrimiento mediante el microscopio es una pequeña diversión, una pequeña pérdida de tiempo, resulta oportuno; pero considerarlo como algo serio sólo lo hacen los necios [...]. Si Dios se pusiese a callejear con un bastón en la mano ¡ya veríais cómo le buscarían, sobre todo estos observadores tan arrogantes con sus microscopios! Dios les quitaría con su bastón toda su hipocresía, tanto a ellos como a los naturalistas.» La hipocresía consiste en decir que las ciencias llevan a Dios. Kierkegaard combate aquí la apologética científica. Se rebela contra quienes –¡como hombres superiores!– pretenden «convertir a Dios en una belleza elevada, en un artista extraordinario que no todos están en condiciones de entender». Empero: «Alto ahí. No, de acuerdo con la exigencia religiosa y humana nadie –nadie– puede comprender a Dios. El más sabio de los hombres debe atenerse humildemente a la misma cosa que el ingenuo. Aquí reside la profundidad de la ignorancia socrática: "renunciar con toda la fuerza de la pasión" a cualquier saber curioso, para ser sencillamente ignorantes ante Dios.»

Si el naturalista –que con su ciencia pretende entender a Dios– es un hipócrita, también es verdad que resulta funesto y peligroso el llevar tal cientificidad a la esfera del espíritu: «Trátense así las plantas, las estrellas y las piedras; pero tratar en esta forma al espíritu humano constituye una blasfemia que sólo sirve para debilitar la pasión de la ética y de la religiosidad.» Existe un abismo infinito entre el hombre y Dios, y los problemas éticos y religiosos no se dejan tratar con los mismos métodos que las ciencias naturales, no se solucionan observando por un microscopio.

El naturalista que se jacte de conocer de algún modo a Dios, es un hipócrita. El científico que quiera tratar los problemas éticos y religiosos según el método de la ciencia es peligroso y funesto. Kierkegaard continúa diciendo en su *Diario* que resulta petulante la clase de los naturalistas que,

orgullosa de sus éxitos y sus experimentos, «quiere eliminar por completo a Dios, como si fuese algo superfluo, substituyéndolo por las leyes naturales», y pretendiendo que «en el fondo, el hombre se convierta en Dios». La presunción de los científicos se pone de manifiesto a través de una lucha contra Dios y tiende a crear «toda una muchedumbre de hombres que transformará las ciencias naturales en su religión». No obstante, esto sería una locura. Las ciencias naturales no pueden dar más de sí mismas: no son ni una ética ni una religión. El espíritu exige una certeza moral y una esperanza que no tenga que aguardar las últimas noticias que traiga el correo. La ciencia, empero, no puede darle tales cosas. Cuando se habla de ética, «resulta del todo indiferente que los hombres crean que la Tierra está en reposo y el Sol se mueve». «No: –sentencia Kierkegaard– sólo a la ética hay que concederle relevancia; y me da la sensación de que las ciencias naturales no han hecho ningún descubrimiento en el campo de la ética.»

Por otra parte, señala Kierkegaard, «las ciencia naturales no pretenden [...] haberlo descubierto todo y que dentro de mil años no se pueda descubrir que muchos de nuestros modos de vivir y de pensar eran una ilusión». Aunque se conceda que las ciencias naturales tienen razón en contra de muchas expresiones utilizadas por la Escritura (acerca de la edad del universo, la astronomía, etc.), «queda absolutamente intacta la ética cristiana, sus exigencias de mortificación, etc., etc.: a este respecto, me parece, la ciencia natural no ha realizado descubrimiento alguno que comporte ninguna modificación. Esta inmutabilidad de la ética es lo que no se acepta, y en cambio se desea gozar de la vida de una forma pagana; a este propósito, se busca que nos desembaracemos del cristianismo, pero –medio atemorizados aún por el cristianismo– se quiere hacer esto de una manera hipócrita... ¡por razones científicas!»

El Maestro [Dios], sin embargo, es la seriedad misma, y por lo tanto hará todo lo posible para que su discípulo no se distraiga: «debido a ello, no suscitará la más mínima atención para nada que no sea la ética, y con respecto a lo demás hablará de un modo igual al que utilizan los hombres a los que él habla». Dios no se preocupó por revelar a los hombres el funcionamiento de la máquina de vapor o la imprenta. «En efecto, Dios se halla muy lejos de querer informar a los hombres acerca de estas cosas por medio de la revelación. Más bien, para tentar a los hombres, a veces le gusta introducir algún galimatías, aquí o allá: lo hace a propósito para provocar el escándalo de todos los naturalistas, de todo el distinguido público científico, de todas las sociedades para la difusión de las ciencias naturales, de todos en conjunto: "¡uno para todos, todos para uno!"»

5.8. *Kierkegaard y la teología científica*

En tales circunstancias, es evidente que la teología se halla en una situación cómica (y trágica, al mismo tiempo): «La ciencia teológica desea mucho ser ciencia, ella también, pero entonces también aquí perderá la partida. Si la cosa no fuese tan seria, resultaría muy cómico pensar en la penosa situación de la ciencia teológica; sin embargo, se la merece, porque es el desquite de su capricho de verse considerada como ciencia.»

Según Kierkegaard, «la teología científica es incrédula, carece de franqueza ante Dios, actúa con mala fe ante la Sagrada Escritura. No podría vivir, como hubiese podido vivir por ejemplo Lutero, si se promulgase un decreto de este tenor: "A Nuestro Señor le importan un comino las ciencias naturales"».

Sería insensato proponer una teología científica, tan insensato como elaborar una teología sistemática (es decir, hegeliana). Esto se hace únicamente porque se tiene miedo y no se tiene fe. Kierkegaard afirma: «En sí mismas, las protestas de la ciencia no tienen demasiada importancia; pero una opinión pública poderosa, una cultura mundana convierte en medrosos a los teólogos, de manera que no tienen más remedio que darnos la apariencia de que también ellos poseen una pátina de ciencia, etc. A este respecto, tendrán miedo de luchar cara a cara con un hombre negro, exactamente igual sucedió antes con respecto al sistema. Lo que se necesitaría sería vis cómica y valentía personal: vis cómica, para mostrar que la protesta es ridícula, ya que ésta –aunque las ciencias naturales tengan razón desde el punto de vista de la ciencia– equivocan la *pointe* de la religión; y además, valentía personal, para atreverse a temer a Dios más que a los hombres.»

La investigación científica no tiene fin, nunca concluye. «Si el naturalista no siente este tormento, quiere decir que no es un pensador. En esto consiste el tantalismo de la intelectualidad. Un pensador experimenta las pruebas del infierno hasta llegar al momento en que comprueba la certeza de su espíritu: *Hic Rhodus, hic salta.* La esfera de la fe, donde se trata (aunque todo el mundo estallase en llamas y los elementos se fundiesen...) de que "tú debes creer". Aquí no hay que esperar las novedades del correo, ni las noticias de los navegantes. Esta sabiduría del espíritu, la más humilde de todas, la más mortificante para un alma vanidosa (porque mirar por el microscopio resulta algo tan aristocrático...), es la única certidumbre.»

En conclusión, la objeción principal que Kierkegaard aduce en contra de las ciencias naturales (en realidad, en contra del cientificismo positivista) es la siguiente: «No se puede pensar en absoluto que a un hombre que haya reflexionado sobre sí mismo en cuanto espíritu, pueda ocurrírsele escoger las ciencia naturales (en materia empírica) como tarea acorde con su aspiración.» El naturalista, cuando es un hombre de talento, tiene intuición y es ingenioso, pero no se comprende a sí mismo. Si la ciencia se convierte en un modo de vivir, éste será «el modo más tremendo de vivir: fascinar a todo el mundo y quedarse extasiado ante los descubrimientos y las ingeniosidades, sin acabar por entenderse a uno mismo».

PARTE QUINTA

LA FILOSOFÍA EN FRANCIA DURANTE LA RESTAURACIÓN Y LA FILOSOFÍA ITALIANA EN LA ÉPOCA DEL «RISORGIMENTO»

«La libertad es república; y república es pluralidad, federación.»

Carlo Cattaneo

«Emplear la fuerza externa para obligar a alguien a una creencia religiosa –aunque sea verdadera– es un absurdo lógico, y una manifiesta lesión del derecho.»

Antonio Rosmi

«Entre Maistre y yo existe esta gran diferencia: él hace del papa un instrumento de barbarie y de servidumbre, y yo me esfuerzo por convertirlo en instrumento de libertad y de cultura.»

Vincenzo Gioberti



V. Cousin (1792-1867): figura preeminente del espiritualismo ecléctico en la filosofía francesa durante la restauración

CAPÍTULO VI

LA FILOSOFÍA EN FRANCIA DURANTE LA RESTAURACIÓN

1. LOS IDEÓLOGOS: DESTUTT DE TRACY Y CABANIS

El paso del siglo XVIII al siglo XIX señala en Francia el final de la época de la revolución y el comienzo de la era imperial, para entrar más adelante en la época de la restauración. Durante el turbulento sucederse de estos acontecimientos, el pensamiento filosófico se interna por sendas profundamente divergentes. En efecto, por una parte están los ideólogos que –liberales en política y, por lo tanto, adversarios de la política autoritaria de Napoleón– tratan de defender los ideales de la ilustración. Por otro lado, bajo el influjo del romanticismo, habrá quienes –los tradicionalistas, por ejemplo– sostengan la intrínseca corrupción de la razón individual, y en nombre de una razón común, revelada originariamente, propongan el retorno a la tradición y a la legitimidad del poder absoluto. En este clima resurge con vigor, después del paréntesis ilustrado, la tradicional tendencia filosófica francesa hacia el espiritualismo, cuyos representantes más ilustres en esta época son Victor Cousin y Maine de Biran.

Comencemos, en primer lugar, examinando el pensamiento de los ideólogos. Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836) fue quien acuñó el término «ideología» para indicar «el análisis de las sensaciones y de las ideas». Los ideólogos siguen las huellas de Condillac, pero le critican en más de una ocasión, por ejemplo en lo que se refiere a su creencia en la existencia del alma. Tratan de profundizar en el problema cognoscitivo, corrigiendo lo que en su opinión eran los defectos del sensismo, y planteando –a través del médico Pierre Cabanis (1757-1808)– el problema de la relación entre el conocimiento y la fisiología cerebral. Su vinculación con la filosofía ilustrada hizo que los ideólogos –que eran juristas, funcionarios de la administración, científicos atentos a las cuestiones generales de teoría del conocimiento, hombres de negocios, etc.– se opusiesen al autoritarismo de la política napoleónica, como ya dijimos antes. Habían combatido contra la violencia de Robespierre y del Terror, en nombre de la razón ilustrada, pero esto no significaba conceder un aval a la restauración napoleónica. No se hizo esperar demasiado la reacción de Napoleón con respecto a ellos: en 1803 clausuró el Consejo de Instrucción Pública y la Academia de Ciencias Morales, de los que formaban parte muchos

ideólogos. Además, les calificó despreciativamente como «doctrinarios», es decir, como charlatanes carentes de contacto con la realidad efectiva y sin ningún sentido práctico.

Destutt de Tracy escribió unos *Elementos de ideología* (que se publicaron en varias partes, entre 1801 y 1815: *Ideología*, 1801; *Gramática general*, 1803; *Lógica*, 1805; *Tratado sobre la voluntad*, 1815). Amigo de Jefferson, y por iniciativa de éste, Destutt de Tracy publicó en Estados Unidos –debido a la oposición napoleónica– un *Comentario al «Espíritu de las leyes» de Montesquieu*. El volumen apareció en 1811 en inglés; fue publicado en francés en 1819. Para Destutt de Tracy «idea» significa «hecho psíquico», «modificación de nuestra facultad de sentir, de nuestra conciencia». La ideología, en cuanto «análisis de las sensaciones y de las ideas», es «filosofía primera». Destutt de Tracy escribe: «Sentir es un fenómeno de nuestro organismo físico, sea cual fuere su causa; y pensar no es otra cosa que sentir.» La sensibilidad, sin embargo, posee diferentes funciones: *se siente* (la acción de los objetos sobre los órganos de los sentidos), *se recuerda* (los rasgos que las sensaciones pasadas han dejado en los órganos), *se juzga* (los objetos que las sensaciones mostraron en relación recíproca) y *se quiere* (se trata de sensaciones que nacen de las necesidades, el deseo y la voluntad de satisfacerlas). Estas funciones, en lugar de explicarlas (como pretendía Condillac), debemos describirlas con atención. La ideología, afirma Destutt de Tracy, se propone «describir nuestras facultades intelectuales, sus principales fenómenos y sus diversas circunstancias más relevantes». Hasta tal punto es así, que la primera gran diferencia que se da entre Condillac y Destutt de Tracy es que en este último predomina «la tendencia a oponer la observación inmediata y concreta a los resultados más o menos arbitrarios del análisis reductor» (E. Bréhier).

Condillac quiso reducir las diversas facultades las unas a las otras, pero esto constituye un grave error porque –según Destutt de Tracy– recuerdo, juicio, deseo, son, por ejemplo, facultades irreductibles entre sí. En consecuencia, Destutt de Tracy brinda una prueba original de la existencia del mundo externo, en comparación con Condillac. En su opinión, los cinco sentidos no son suficientes para garantizarnos el conocimiento de la existencia de los cuerpos externos. En efecto, ni siquiera el tacto –sobre el cual se ha acostumbrado a fundamentar el conocimiento de la realidad del mundo externo– va más allá que los otros sentidos: una sensación táctil no es más que una «modificación interna» del sujeto. Por lo tanto, Destutt de Tracy toma otro camino y afirma que logramos descubrir el mundo externo gracias a la motilidad: el sujeto se da cuenta del mundo externo a través del choque entre dicho sujeto en movimiento y un objeto. Tal argumentación, sin embargo, no parecía mucho más sólida que las demás y entonces Destutt de Tracy la modificó, substituyendo el movimiento en general por el movimiento querido. El encuentro entre un movimiento querido y un cuerpo que se resiste a él, sería lo que obligaría al sujeto a admitir la realidad del mundo externo. Finalmente, por lo que respecta a sus concepciones políticas, Destutt de Tracy es un liberal que se opone a Bonaparte. Además, defiende el divorcio por consenso. Sobre la cuestión educativa, critica tanto el plan de estudios centrado en la religión como el centrado en la matemática. En su opinión, el estudio de las ciencias natu-

rales es formativo, porque enseña a aprender en base a los propios errores.

Otro representante prestigioso de los ideólogos es el médico Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), cuya principal obra fue *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre* (1802). En este escrito Cabanis combate contra la concepción tradicional que consideraba que la psicología era la parte de la filosofía que tenía como objetivo el estudio del alma y de sus facultades. Traza, asimismo, los rasgos fundamentales de aquella disciplina que más tarde se llamará psicofisiología. Al igual que Condillac, Cabanis concede una gran importancia a la sensación. Sin embargo, mientras Condillac reducía la vida mental del hombre a las sensaciones procedentes de los objetos externos, Cabanis afirma que «también las impresiones internas contribuyen igualmente a la producción de las determinaciones morales y de las ideas, de acuerdo con ciertas leyes cuya constancia puede comprobarse a través de un estudio del hombre sano y enfermo». En efecto, Cabanis estudia las enfermedades mentales y se ocupa de los efectos que provocan por ejemplo la edad, el clima, el temperamento o el sexo sobre la mente de las personas. En cualquier caso, sin embargo, la idea central del libro de Cabanis va más allá de las cuestiones puramente psicofisiológicas. Cabanis se propone bosquejar una imagen en sentido estricto del hombre: reduce toda la vida consciente a la fisiología, al funcionamiento del sistema cerebral, sistema que es «el órgano del pensamiento y de la voluntad». De manera análoga a como funcionan otros órganos –por ejemplo, el estómago y el hígado, que producen y segregan los jugos gástricos y la bilis– «el cerebro en cierto modo digiere las impresiones y produce orgánicamente la secreción del pensamiento», afirma Cabanis.

A esta concepción mecanicista, pero antidualista (y por lo tanto, anticartesiana), se opone aquella *Carta al señor Fauriel sobre las causas primeras*, que Cabanis publicó en 1806 y en la que admite el alma como substancia, su inmortalidad, la necesidad de un supremo Ente inteligente y el finalismo del mundo.

2. El espiritualismo de Maine de Biran

El pensador que transforma la atención que los ideólogos habían prestado al mundo interno del hombre, en una concepción decididamente espiritualista es Marie François Pierre Maine de Biran (1766-1824). Aunque ocupó distintos cargos públicos durante la revolución y durante el Imperio –e incluso más tarde, en el período de la restauración– Maine de Biran se dedicó con intensidad a la filosofía y es autor de numerosos escritos, que en gran parte se publicaron con carácter póstumo: *Influencia de la costumbre sobre la facultad de pensar* (1802), *Examen de los cursos de filosofía de Laromiguière* (1817) y *La exposición de la doctrina filosófica de Leibniz* (1819); estos tres escritos aparecieron en vida de Maine de Biran. Después de su muerte, y editados en parte por Cousin, aparecieron: *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sus relaciones con el estudio de la naturaleza* (escrito en 1812), *Examen crítico de la filosofía de de Bonald* (1818) y *Nuevos ensayos de antropología o de la ciencia del*

hombre interior (1823-1824). A través de su *Diario íntimo* (1814-1824) se hace posible seguir la evolución completa de su pensamiento.

Lo primero que hay que decir es que la filosofía de Maine de Biran constituye una continuada reflexión sobre la propia vida íntima. Ahondando en su propia intimidad, Maine de Biran capta de inmediato lo que considera como el error fundamental de Condillac. Éste no distinguió entre sensación y conciencia, entre sentir y sentir que se siente. «Desde que era un niño –escribe Maine de Biran– recuerdo que me maravillaba al sentir que existía.» Justamente éste es el primer dato indudable que nos revela la reflexión interior: sin aquel sentimiento de existencia individual que llamamos «conciencia» no existe conocimiento, afirma Maine de Biran. Y dicho sentimiento no existe si no se acepta «un sujeto permanente que conoce». ¿En qué consiste esta conciencia que ilumina la vida mental, que ordena y coordina las sensaciones? Es «el sentimiento idéntico que poseemos siempre y de forma continuada con respecto a nuestra existencia particular o a nuestro "yo"». El «yo» es «quien posee el sentido íntimo de su existencia individual, una, idéntica y que es siempre la misma, mientras que todas las modificaciones que se produzcan varían sin cesar y todos los fenómenos externos e internos –sensaciones, representaciones, imágenes– pasan y se suceden en un flujo continuado». La conciencia no se revela en cuanto *res cogitans* de la tradición cartesiana; la conciencia se revela inmediatamente como causa o fuerza. Ésta es la fuerza que mueve al cuerpo y que se denomina «voluntad». El «yo» es esta fuerza activa. Maine de Biran señala: «El "yo" no es más que el sentimiento de la fuerza agente que se ejerce efectivamente para hacer que el cuerpo se mueva y se desplace, para transportarlo en el espacio, para poner sus distintas partes en contacto con los objetos que son causa de sensaciones.» Como en el caso de Destutt de Tracy, también para Maine de Biran el hecho primitivo revelado por el «sentido íntimo» es la voluntad o esfuerzo: si el individuo no se moviese no habría conocimiento, «si no hubiese algo que le hiciese resistente, [el individuo] no conocería nada». Por consiguiente, Maine de Biran substituye la fórmula cartesiana *Cogito, ergo sum* por la siguiente: «Actúo, quiero [...], por lo tanto, soy causa de mí mismo, por lo tanto soy, existo realmente, a título de causa o fuerza.» La vida de la conciencia es actividad y libertad. Para combatir la perpetua amenaza de la costumbre, el esfuerzo (*l'effort*) creativo de la inteligencia debe continuamente volver al ataque. El examen de uno mismo sirve para demostrar que el individuo no se reduce a su fisiología. La fisiología no logra dar cuenta de la conciencia y del pensamiento. «Todo aquello que en el hombre hay de pasivo» pertenece a lo físico; en cambio, «la parte libre y activa del hombre» es su parte moral. Dios es ajeno al mundo de los sentidos, pero no lo es al espíritu, ya que éste se conoce a sí mismo pero también conoce a Dios. Es preciso abandonar las opiniones fútiles, dar la espalda a todas las incorrecciones de las que están repletos libros y tratados. En cambio, se hace urgente escuchar «el sentido íntimo». Éste nos «dirá que existe un Ser ordenador de todas las cosas». El sentido íntimo «nos hace ver a Dios en el orden del universo». Dios se halla presente en el alma, al igual que ésta se halla en el cuerpo, dado que «puede considerarse que la conciencia es una especie de [...] revelación divina». La palabra de Dios se manifiesta «a través de la voz misma de la conciencia». La

filosofía de Maine de Biran representa un punto central en aquel espiritualismo francés que –antes de Maine de Biran– se desarrolla en las obras de Montaigne, Descartes o Pascal, por ejemplo, y que después de Maine de Biran elaborará los finos y afortunados análisis de Bergson.

3. Los tradicionalistas: de Bonald, de Maistre y Lamennais

En el ámbito de la cultura, la época de la restauración postnapoleónica se pone de manifiesto a través de toda una serie de pensadores –literatos, por una parte, y filósofos, por la otra– que, oponiéndose a las pretensiones de la razón ilustrada, hacen suya la tesis de un retorno a la tradición religiosa y política del período prerrevolucionario. Estos pensadores son los tradicionalistas. Extraen sus principios inspiradores de la revalorización que el romanticismo había llevado a cabo con respecto a las tradiciones, el espíritu de los pueblos, el valor fundamentante de la religión y el sentimiento. En contra de la razón ilustrada, los tradicionalistas consideran que la religión es el único fundamento de la sociedad; en política, los tradicionalistas propugnan el retorno al principio de autoridad y de legitimidad. No nos hallamos, por lo tanto, ante un movimiento que trate de comprender y reinterpretar el pasado, desde una perspectiva contemporánea; en cambio, estamos ante un movimiento que rechaza el presente y retrocede al pasado, como modelo de vida.

Madame Germaine Necker de Staël (1766-1817) fue la que introdujo en Francia, mediante su obra *Sobre Alemania* (1813), los grandes temas del romanticismo. Otro escritor que defendió actitudes análogas fue René de Chateaubriand (1768-1848), conocido autor de *El genio del cristianismo* (1802). Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) y Robert de Lamennais (1782-1854), en cambio, fueron los representantes más notables del tradicionalismo filosófico-político. De Bonald fue autor de una *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil* (1796) y de una *Legislación primitiva* (1802). Según de Bonald, Dios habría dado al hombre, desde el momento de la creación, un lenguaje primitivo que, transmitido de generación en generación, conserva la revelación divina originaria y las verdades innatas que Dios puso en la mente de todos los hombres. Existe, pues, una revelación natural de Dios a todos los hombres. De Dios procede, asimismo, la soberanía del Estado y la legitimidad de quien lo representa. Y si el hombre de los ilustrados poseía unos derechos individuales que había que defender y hacer valer, según de Bonald el hombre tiene más bien unos deberes que cumplir, ya sea con respecto a la autoridad política como con respecto a la autoridad religiosa: «El hombre sólo existe para la sociedad, y la sociedad sólo lo forma para sí misma», escribe de Bonald.

El saboyano Joseph de Maistre, autor de una obra titulada *Del papa* (1819) y de *Las veladas de San Petersburgo* (aparecida con carácter póstumo en 1821), es el representante más relevante de la polémica antigalicana. Constituye quizás el punto más alto de la reacción ultramontana. Se opone al individualismo y a la abstracción ilustrada, ve en la revolución una atroz obra diabólica y considera que todas las «demoníacas extravagancias» del mundo moderno (la revolución, el Terror, Napoleón, etc.)

son consecuencia inequívoca del rechazo de la teocracia medieval y de la monarquía basada en el derecho divino. Las verdades eternas de la religión que Dios reveló desde un principio al hombre deberían servir de fundamento a la vida y a la historia, en lugar de la razón individualista de la ilustración. Debido al pecado original, el hombre firmó su condena a la ignorancia. De aquí surge la necesidad que experimenta de aceptar y someterse a instituciones como la Iglesia y el Estado, o mejor dicho, a autoridades como el papa o el monarca, que representan las verdades antes mencionadas y son instrumentos de la Providencia. Según de Maistre, en efecto, el papa es el demiurgo de la sociedad occidental, el monarca gobierna por derecho divino, y toda la historia se halla guiada por el «geómetra universal» que es Dios. Sobre tales bases, «de Maistre considera que toda la filosofía del siglo XVIII es una aberración culpable, y utiliza en relación con ella el mismo lenguaje que los ilustrados habían empleado con respecto a la tradición religiosa y política» (N. Abbagnano).

En el *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa* (1817-1823), Robert de Lamennais sostiene que la indiferencia religiosa (que él considera como «la enfermedad del siglo») es una consecuencia directa del exceso de confianza que se ha otorgado a la razón individual, por ejemplo, la propugnada por Descartes y los ilustrados. A la razón individual de los ilustrados Lamennais opone la razón común a todos los hombres, depositaria de aquellas verdades eternas, enraizadas en la tradición universal y fruto de una revelación primitiva y originaria, custodiada por la Iglesia. Tal doctrina, empero, no convenció en absoluto a la Iglesia. Es cierto que Lamennais había defendido la superioridad del poder papal y se había mostrado muy tajante en su postura antigalicana. Sin embargo, la Iglesia no pudo aceptar la idea de que no fuese ella la única depositaria de la verdad y de que haya habido una revelación originaria que difundiese entre todos dicha verdad. Tampoco se aceptó de buen grado el hecho de que Lamennais quitase a la verdad de fe todo apoyo racional. En consecuencia, Gregorio XVI –en dos ocasiones: en 1832 (*Mirari vos*) y en 1834 (*Singulari nos*)– condenó esta forma de tradicionalismo y de fideísmo. Después de la condena, Lamennais revisó sus principios filosóficos, como se aprecia con claridad en el *Ensayo de una filosofía* (1841-1846), donde Lamennais se aproxima a los católicos liberales y esboza una doctrina metafísica emparentada con la filosofía del ser ideal de Rosmini.

4. Victor Cousin y el espiritualismo ecléctico

En su *Carta al señor Fauriel* el ideólogo Cabanis se manifiesta a favor de la existencia y la inmortalidad del alma, siguiendo las huellas de aquel espiritualismo que ya había tenido en Francia representantes tan ilustres como Pascal, y que Bergson –en el siglo actual– profundiza con argumentos muy ingeniosos y análisis extremadamente finos. Pues bien, en un grupo de pensadores franceses –los eclécticos– que hallan en Victor Cousin su representante más destacado, se aprecian con claridad el apartamiento con respecto al sensismo de Condillac y la reaparición de la conciencia, no sólo como lugar privilegiado de indagación y como fuente de verdades ciertas, sino también como principio activo y autónomo.

Pierre Laromiguière (1756-1837) colocó junto a la sensibilidad y por encima de ésta la reflexión o conciencia, que reacciona activamente ante la sensibilidad, mediante la atención. Reviste interés su libro sobre *Las paradojas de Condillac*, que Laromiguière publicó en 1805. Pierre Paul Royer-Collard (1763-1843) y Théodore Jouffroy (1796-1842) se hallan muy próximos a la filosofía escocesa del sentido común. Según Jouffroy, el sujeto no se reduce en absoluto al conjunto más o menos articulado y ordenado de sus sensaciones, ya que no cabe negar la existencia de la conciencia: ésta es «el sentimiento que el "yo" tiene de sí mismo», no ya como conciencia pasiva de las sensaciones, sino como principio activo y causante de las manifestaciones de orden espiritual o mental.

Sin embargo, como ya se dijo antes, la figura hegemónica en el espiritualismo ecléctico fue Victor Cousin (1792-1867). Alumno de Laromiguière, profesor de la Escuela Normal y de la Sorbona, historiador de la filosofía (publicó investigaciones sobre Aristóteles, Pascal, filosofía antigua y filosofía medieval), traductor de Platón y de Proclo, editor de las obras de Descartes y de los trabajos inéditos de Maine de Biran, Cousin tuvo ocasión de conocer personalmente –durante sus viajes por Alemania– a Jacobi, Schelling, Goethe y Hegel. Fue justamente bajo el influjo de Hegel como escribió su *Curso de historia de la filosofía moderna* (1815-1820), publicado en cinco volúmenes en 1841. Al igual que Hegel fue el filósofo del Estado prusiano, Cousin fue el filósofo oficial de la monarquía de Luis Felipe. Ocupó distintos cargos públicos y ejerció un notable influjo sobre el pensamiento filosófico francés del siglo XIX.

Cousin adopta en sus investigaciones filosóficas el método de la observación interior de la conciencia, para poner en evidencia las indudables verdades atestiguadas por ésta. El resultado de la filosofía de Cousin consiste en una justificación de las «buenas causas» religiosas y políticas. En su principal obra, *De lo verdadero de lo bello y del bien,* Cousin escribe: «Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el espiritualismo.» El espiritualismo –que nace con Sócrates y Platón, que el Evangelio difunde por el mundo, que Descartes elaboró teóricamente con la fuerza de su genio, y que Francia redescubre a través de Royer-Collard, Chateaubriand y *Madame* Staël, después de haberlo dejado a un lado– es considerado por Cousin como una filosofía «sólida y también generosa». En efecto, el espiritualismo «enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia y la belleza de la caridad». El espiritualismo, además, enseña que «más allá de los límites de este mundo hay un Dios», que crea a la humanidad, le confía una noble finalidad, y que «no la abandonará a lo largo del misterioso desarrollo de su destino». Más aún, el espiritualismo es la filosofía que «defiende el sentimiento religioso» y «favorece el verdadero arte [...] y la gran literatura». La filosofía espiritualista, en definitiva, es «la aliada natural de todas las buenas causas». Y entre estas buenas causas, Cousin incluye el hecho de que dicha filosofía «es el apoyo del derecho, rechaza por igual la demagogia y la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse, y conduce poco a poco a las sociedades humanas hasta la verdadera república, este sueño de todas las almas generosas, que en Europa, y en nuestros días, sólo puede realizar la monarquía constitucional».

CAPÍTULO VII

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN LA ÉPOCA DEL «RISORGIMENTO»

1. LAS LÍNEAS MAESTRAS

En Italia, dentro de un contexto histórico y político muy distinto del francés, la filosofía de las primeras décadas del siglo XIX también se enfrenta con la cultura de la ilustración, con el sensismo de Condillac y con el pensamiento de los ideólogos. Por una parte, pensadores como Romagnosi, Cattaneo y Ferrari se esfuerzan por continuar en la misma línea que la ilustración (y Ferrari, además, en la del positivismo). Por otro lado, filósofos como Galluppi, Rosmini y Gioberti se opondrán claramente al pensamiento ilustrado y sensista, y propondrán por diferentes caminos un retorno a la tradición espiritualista y a la filosofía metafísica. Hay que señalar que tanto el pensamiento de Romagnosi, Cattaneo y Ferrari, como la filosofía y las actividades de Rosmini y en especial de Gioberti, están entrelazados con los acontecimientos sociales y políticos del *Risorgimento* italiano. Además de los filósofos citados, cuyo pensamiento se expondrá en este capítulo, hay que mencionar asimismo los nombres de Giuseppe Mazzini (1805-1872, cuyos pensamientos y actividades se exponen en los textos de historia), Vincenzo Cuoco (1770-1823), Melchiorre Gioia (1767-1829) y el padre Francesco Soave (1743-1806). Soave, miembro de la orden de los padres somascos, fue profesor de la universidad de Parma y escribió textos escolásticos de filosofía que tuvieron un gran éxito. Empleando el pensamiento de Locke, Soave intentó atenuar el rígido sensismo de Condillac. Locke es útil a Soave porque su énfasis sobre la reflexión interior le permite reafirmar la vida espiritual y la verdad de la tradición religiosa, verdad cuya defensa constituye el verdadero objetivo de la actividad filosófica del padre Soave. Melchiorre Gioia, originario de Piacenza, no sólo fue filósofo sino también economista y político. Desde una perspectiva filosófica, su pensamiento se mueve dentro de la tradición de Condillac y de los ideólogos (*Elementos de filosofía*, 1818; *Ideología*, 1822). Sin embargo, ante la pasividad del sujeto que arguyen algunos sensistas, Gioia sostiene que «la facultad de combinar las sensaciones es distinta de la facultad de sentir». Cercano a Bentham en lo que respecta a la moral, Gioia quiso aplicar un método rigurosamente empírico a aquellos estudios que Romagnosi compendiaba con el calificativo de

«filosofía civil». Gioia escribe: «Yo no digo una sola palabra acerca de la naturaleza del alma.» Ésta no se puede conocer, añade, por lo cual «me limito [...] a observar los efectos que se siguen de su acción, al igual que los naturalistas se limitan a observar los fenómenos del imán, sin decidir en qué consiste éste». Gioia introdujo la estadística en los estudios de economía y de sociología, y defendió la gran importancia que tenían, lo cual adquirió una notable relevancia. *La filosofía de la estadística* de Gioia fue publicada en 1826. Vincenzo Cuoco es autor del famoso *Ensayo histórico sobre la revolución napolitana de 1799,* aparecido en 1801. Cuoco atribuye el fracaso de esta revolución a las pretensiones universalistas y abstractas de la ideología revolucionaria, que aspira a imponer una revolución, que ha nacido y se ha desarrollado en un contexto específico, a un pueblo cuya historia y cuya mentalidad particulares se mostraban claramente incompatibles con ese tipo de revolución. En contra de las veleidades jacobinas y a propósito del proyecto de constitución para la República Partenopea que había redactado Francesco Mario Pagano (1748-1799), Cuoco escribe a Vincenzo Russo (1770-1799) que «las constituciones son como los trajes: es necesario que cada individuo tenga el suyo propio, y si se lo prestas a otro, le quedará mal». Cuoco continúa: «Ésta es la idea que tengo con respecto a la constitución francesa de 1795. ¿Es buena dicha constitución para todos los hombres? Pues bien, en caso afirmativo quiere decir que no es buena para nadie.» Pagano y Russo murieron en el patíbulo, después de la caída de aquella República Partenopea que, con generosidad, pero de una manera ahistórica, había tratado de poner en práctica los ideales ilustrados en una situación histórica que objetivamente no lo permitía.

2. La «filosofía civil» de Gian Domenico Romagnosi

Gian Domenico Romagnosi nació en Salsomaggiore en 1761 y murió en Milán en 1835. Estudió en el Colegio Alberoni de Piacenza y, después de pasar algunos años en Trento, dio clases de derecho en las universidades de Parma y de Pavía. Después de la caída de Napoleón y el retorno de los austríacos, se vio perseguido por éstos; fue encarcelado debido a sus implicaciones en el proceso Pellico-Maroncelli. Al salir de la prisión, pasó los últimos años de su vida en la estrechez (entre otras cosas, le fue prohibido dar clases particulares, después de habérsele despojado de su cátedra universitaria). Los intereses filosóficos de Romagnosi se ajustan a dos direcciones sólidamente interconectadas: la metodológica y la ético-política. Sus escritos fundamentales son *¿Qué es la mente sana?* (1827), *Aspectos fundamentales del arte lógico* (1832), *Génesis del derecho penal* (1791), *Introducción al derecho público universal* (1805) y *Sobre la índole y los factores de la civilización* (1832). Colaboró activamente en el «Conciliador», la «Biblioteca italiana» y los «Anales universales de estadística».

La intención básica de Romagnosi es la de edificar una «filosofía civil» consistente. En efecto, las disciplinas como la moral, el derecho y la política necesitan fundamentos sólidos, requieren leyes comprobables de la naturaleza humana, al igual que «la agricultura y la mecánica se apoyan en las leyes de la naturaleza física». Para descubrir las leyes de la naturaleza

humana debemos abandonar toda actitud de visionarios y no correr tras las quimeras de los filósofos. Hay que ser «inductivos experimentales», trabajando según el método empírico. En *¿Qué es la mente sana?* Romagnosi escribe: «Es más valioso un opúsculo que me explique cómo nace en nosotros la creencia, cómo actúa la analogía, cómo se engendra la compasión, etc., que todos los tratados de Aristóteles sobre los categoremas, toda la filosofía crítica de Kant y todas las teorizaciones de ciertos filósofos de hoy en día.» En consecuencia, hay que utilizar el método empírico, pero el método empírico no equivale para Romagnosi al sensismo de Condillac, por ejemplo. Antes que nada, emplear el método empírico no significa perderse en el caos de las sensaciones, porque la mente humana procede desde la síntesis hasta el análisis: desde síntesis que expresan la comprensión de totalidades, hasta análisis que distinguen entre dichas tonalidades y las particularidades. En esencia, se formulan hipótesis que más tarde se intenta controlar a través de análisis. En segundo lugar, esto permite apreciar que el conocimiento no es una mera pasividad, no se reduce a sensaciones. En el proceso cognoscitivo se da una activa participación del sujeto que, al proponer «sentidos lógicos», elabora y coordina los datos sensibles. Las sensaciones no son conocimientos sino instrumentos del conocimiento; y «la mente sana no es más que la facultad de aprehender, calificar y confirmar nuestras ideas de un modo que, adecuándose a nuestra comprensión, nos pongan en condiciones de actuar con un efecto previamente conocido, como acostumbra a hacer la mayoría de los hombres».

Provisto de estas concepciones metodológicas, Romagnosi comienza la construcción de su «filosofía civil», cuyo objetivo principal es el de conocer al «hombre de hecho», es decir, al hombre social. Este hombre social, de hecho, puede conocerse al indagar acerca del «desarrollo de conjunto del pensamiento humano, la cultura intelectual de los pueblos». En resumen, el conocimiento del hombre no se obtiene discurriendo en abstracto sobre esta o aquella facultad espiritual del hombre, sino analizando su historia y la historia de sus productos culturales. El producto es lo que nos permite conocer al productor, puesto que el hombre de hecho no se conoce «con las visiones platónicas, ni con las quididades peripatéticas, ni con las matizaciones trascendentales, ni con minuciosos experimentos académicos». Gracias al estudio del hombre de hecho surge la realidad de la civilización, que es «aquel modo de ser de la vida de un Estado, mediante el cual se llevan a cabo en éste las condiciones de una convivencia culta y satisfactoria». Sin embargo, con plena conciencia de la diferencia entre hechos y valores, entre leyes de hecho que describen el estado de civilización de un pueblo, y leyes de deber que dicen cómo debe desarrollarse la civilización humana, Romagnosi se mostró sabedor de que no existe una ley imparable del progreso y de que «la decadencia puede ocurrir en cualquier etapa, como atestigua la historia». En lo que concierne a cuestiones más específicas, Romagnosi concibe el derecho como un conjunto de normas técnicas adecuadas para lograr fines particulares: a su criterio, lo útil, el amor propio y el interés. Lo útil y el interés no son lo puramente egoísta que conviene al individuo: «la constitución esencial de la razón», escribe Romagnosi, exige que «el interés personal se identifique con el interés social». Esto se debe a que «el estado de verdadera y natural

independencia de la especie humana –tanto de hecho como de derecho– sólo tiene lugar auténticamente en aquel estado de sociedad que se muestra conforme al orden moral». Finalmente, por lo que respecta a su doctrina acerca del derecho penal, Romagnosi legitima la pena basándose en el derecho que posee el hombre, por naturaleza, a la felicidad y a la vida. En su opinión, este derecho hay que defenderlo incluso con la fuerza: «Todos los medios necesarios para alejar el perjuicio y procurar la seguridad forman parte integrante del derecho de defensa entre hombre y hombre.» «El dolor, la esclavitud y la muerte del ofensor injusto» se hallan incluidos entre dichos medios. En consecuencia, el derecho a castigar únicamente tiene su fundamento en la conservación de la sociedad.

3. La filosofía como ciencia de las «mentes asociadas» y la política federalista de Carlo Cattaneo

3.1. *Carlo Cattaneo: «la filosofía es una milicia»*

La inteligencia más brillante de la escuela de Romagnosi fue, sin ninguna duda, Carlo Cattaneo. Éste nació en Milán en 1801; se formó asistiendo a las clases particulares de Romagnosi; obtuvo la licenciatura en jurisprudencia en 1824, en la universidad de Pavía, y enseñó hasta 1835 en los centros de segunda enseñanza de Milán. En 1835 abandona la docencia para dedicarse al trabajo de publicista, fundando en 1839 la revista «Il Politecnico», que se presenta como «repertorio mensual de estudios aplicados a la cultura y a la prosperidad social». Participa en las Cinco Jornadas de Milán, en 1848, pero en su calidad de federalista convencido se mostró contrario a la anexión de Lombardía al Piamonte. Al regresar los austríacos, Cattaneo se refugió en Suiza, donde en 1852 fue nombrado profesor de filosofía en el centro de segunda enseñanza de Lugano. Murió en 1869. La producción filosófica de Cattaneo no consiste en gruesos volúmenes sino en penetrantes e instructivos artículos y ensayos, entre los cuales merecen citarse los siguientes: *Consideraciones sobre el principio de la filosofía* (1844), *El estado actual de Irlanda* (1844), *Introducción a las noticias naturales y civiles de Lombardía* (1844), *La insurrección de Milán* (1.ª ed. francesa, en 1848) y *Psicología de las mentes asociadas* (1859-1866).

En opinión de Cattaneo, la filosofía es «una milicia». Su función no consiste en especular o en contemplar: la filosofía debe «aceptar todos los problemas del siglo», porque debe tender a «transformar la faz de la tierra». Este supuesto da origen al desprecio que Cattaneo experimenta por los filósofos idealistas y por la «filosofía de las escuelas». Por lo que se refiere al idealismo, considera que los nombres de Kant, Fichte y Schelling no tardarán en desaparecer. Y ésta es su opinión sobre la filosofía tradicional: «A algunos les parece un gran título de alabanza el haber leído en nuestros días a Anselmo de Aosta y a Tomás de Aquino. Se consideró juicioso el haber inducido a la juventud a dedicar algunos de los más preciosos días de su existencia a la doctrina de las ideas innatas y de la armonía preestablecida. ¿Pero qué mayor valor, pregunto yo, tienen en filosofía las ideas innatas y la armonía preestablecida, que el que tengan



C. Cattaneo (1801-1869): gran teórico de la política federalista

para la física las hipótesis de los torbellinos o del horror al vacío?» La metafísica está formada por «ideas puras a priori» sin contacto con la experiencia; no es más que una trama de «hipótesis fantásticas». Defendiendo a Romagnosi de los ataques de Rosmini (que, en *La renovación de la filosofía italiana* [1836], había puesto en duda la sinceridad de la fe religiosa de Romagnosi), Cattaneo escribe: «Nosotros, que a fuerza de economía, de estadística y de cosas aún peores nos hemos vuelto un poco torpes, defendemos zafiamente el sistema progresivo y en absoluto queremos dar marcha atrás: ni aunque se tratase de contentar a aquel buen hombre que bebe los vientos por probar que santo Tomás era discípulo de Kant. Con gusto perdonamos la pequeña vanidad que espera vender como restauración filosófica los viejos potajes de Elea.» El «buen hombre» es Rosmini, quien –según Cattaneo– «es un pobre diablo que cae a tierra sin ayuda de nadie. ¡Qué tinieblas babélicas! ¡Qué vértigo! [...]». Rosmini cae a tierra sin ayuda de nadie porque la suya es una filosofía metafísica, abstraída de la realidad positiva, desligada de las ciencias. La filosofía tiene que ser útil, al igual que las ciencias. Mientras que las ciencias unen, las metafísicas dividen, afirma Cattaneo, porque no hay una metafísica sino que existen sectas metafísicas. Por consiguiente, es preciso renunciar a la ciencia de lo absoluto para volver «a las fronteras del mundo»: «Para abandonar el coto de las sectas y conquistar algún mérito ante la sociedad, la filosofía tiene que ir paciente y modestamente a la escuela de la ciencia.»

3.2. *La filosofía como «ciencia» de las «mentes asociadas»*

En esencia, «para hallar también en la filosofía aquella novedad y aquella fecundidad que constituyen el mérito y la fuerza de las demás ciencias, no es preciso elevarse a extraños vuelos entre espacios imaginarios; basta exclusivamente con que la filosofía se comporte como lo hacen, con su fortuna y con su gloria, las otras ciencias». Esto significa que, por un lado, la filosofía es considerada a la manera positivista como nexo común de todas las ciencias, mientras que por otro lado consiste en un estudio histórico y experimental del pensamiento humano, tal como éste se manifiesta a través de sus actos y sus elaboraciones. A través de las narraciones, las lenguas, las religiones, las artes, las ciencias, se logrará conocer el espíritu humano, y no a través de aquellas especulaciones filosóficas que pretenden escudriñar su esencia. La historia, la lingüística y la economía son, precisamente, los tres campos de investigación en los que Cattaneo aplica su inteligencia de investigador. Sus indagaciones ponen de manifiesto que el hombre individual permanece incomprensible si sus ideas, sus acciones, sus comportamientos, en resumen, los productos de su cultura, no son situados en aquella sociedad dentro de la que vive y actúa: «Es [...] preciso estudiarlo [al hombre] en la mayor cantidad y diversidad de situaciones posibles.» Ésta es la razón por la que se debe pasar desde el estudio de la «mente solitaria» hasta el estudio de las «mentes asociadas». La obra de Cattaneo sobre la *Psicología de las mentes asociadas* constituye una etapa fundamental y una contribución bastante original a la psicología social. Escribe allí: «La mayoría de nuestras ideas no proviene de nuestro

sentido individual y de nuestro intelecto individual, sino de los sentidos y de los intelectos de los hombres asociados en la tradición y en el comercio del saber común y de los comunes errores.» Como veremos muy pronto, la atención prestada a la historia –a la historia de los «pueblos individuales»– fue la que estableció el fundamento de la gran idea federalista de Cattaneo.

Cattaneo, afirma N. Bobbio, fue un «ilustrado renacido en el siglo del historicismo, pero bajo ciertos aspectos fue un ilustrado auténtico, debido a su confianza incondicional en el poder esclarecedor y civilizador de la inteligencia que aparta las tinieblas de la ignorancia y de la superstición, destruyendo poco a poco la barbarie del hombre primitivo; debido a su concepción optimista del hombre y de la historia, a su candoroso entusiasmo de discípulo directo de los enciclopedistas ante cualquier descubrimiento científico o innovación técnica, a su convicción de que el progreso técnico y el progreso civil deben avanzar al mismo ritmo, a una arraigada actitud reformista, que hacía consistir el progreso en una liberación del hombre con respecto a las instituciones opresivas y esclerosadas, y por lo tanto identificando la libertad con la reforma de las instituciones; y si pudo parecer positivista, fue por lo que de la ilustración fue acogido y reproducido por el positivismo, uniendo el siglo XIX con el XVIII, por encima del idealismo trascendental y del ontologismo espiritualista».

3.3. *La teoría política del federalismo*

Antirrevolucionario y reformista, Cattaneo interpretó la libertad como «ejercicio de la razón», como gradual e inteligente liberación de los lazos con que la barbarie y la ignorancia rodean al hombre social (N. Bobbio). Por tal motivo, en contra de la tesis de Vico acerca de los cursos y las reiteraciones de la historia, Cattaneo piensa en un progreso indefinido de la humanidad: «Las mentes libres se hallan en un eterno movimiento; sólo pueden mostrarse unánimes en la verdad. Es más valiosa la duda de un filósofo que toda la doctrina muerta de un mandarín y de un fraile.» Cattaneo fue un auténtico liberal: en *economía* defendió el libre cambio, rechazó el proteccionismo estatal, defendió la propiedad privada, la «promoción de la propiedad plena y libre». Contrario a las ideas de los primeros socialistas de la época (por ejemplo, Saint-Simon y Proudhon), Cattaneo consideraba que «la propiedad privada es el fundamento de la economía privada y de la felicidad pública» (N. Bobbio). En opinión de Cattaneo, el comunismo es una doctrina que «demolería la riqueza sin solucionar la pobreza». En *materia religiosa*, el laicismo liberal de Cattaneo afirma la tolerancia de todas las fes y defiende el matrimonio civil. En *política*, su liberalismo se convierte en lucha contra todo despotismo, aunque sea latente (por esto desconfiaba de Mazzini), y en preferencia por la república en comparación con la monarquía («todas las familias reinantes son extranjeras. No quieren ser de ninguna nación. Tienen intereses particulares, y siempre están dispuestas a conspirar en unión a los extranjeros en contra de su propio pueblo») y por el patriotismo sincero («la patria es como una madre, de la cual un hijo no puede hablar igual que de otra mujer [...]. Y en presencia de los extranjeros no hay que caer en aquel

vicio muy italiano, consistente en hablar mal de su país como por un arrebato de amor patriótico»).

Continuando en el plano político, la teoría más relevante de este autor es el federalismo, tanto a escala europea como dentro de cada Estado nacional. Cattaneo se definía como «verdadera e incorregiblemente» federalista. Para los neogüelfos el federalismo era un medio para conseguir la independencia, mientras que para Cattaneo el fin era el federalismo en sí. Éste «es la única forma de unidad que es compatible con la libertad, la espontaneidad y la naturaleza». El federalismo es el objetivo del nuevo Estado nacional, de la revolución italiana: «Anhelo una familia unida por la lengua, la hermandad, los intereses y sobre todo la amistad, por una amistad no arrogante ni avara, y aún mucho menos por los lazos, las cadenas o los odios entre unos futuros Sicilia y Nápoles, Cerdeña y Piamonte.» Según Cattaneo, «el federalismo es la teoría de la libertad, la única posible teoría de la libertad». Afirma: «Libertad es república, y república es pluralidad, federación.» Basándose en su federalismo, Cattaneo defiende el principio según el cual el Estado unitario no puede ser autoritario ni despótico, y la unidad no puede convertirse en opresión de las autonomías, la libre iniciativa y la historia de las distintas comunidades humanas. «La pluralidad de los centros políticos o, mejor aún, la unidad articulada y no la indiferenciada, la unidad en la variedad y no la unidad sin distinciones, son la única garantía real de la libertad, el único ambiente en el que puede prosperar la sociedad en la dirección del progreso civil» (N. Bobbio). Por ello, «sólo de la misma manera que en Suiza y los Estados Unidos, pueden emparejarse unidad y libertad», advierte Cattaneo. Más aún, sentencia, «para mí la única forma posible de unidad entre los pueblos libres consiste en un pacto federal. El poder tiene que estar limitado y no puede verse limitado si no es por el poder». En lo que concierne de manera más específica a los Estados Unidos de Europa, Cattaneo consideraba que «tendremos una paz verdadera, cuando tengamos los Estados Unidos de Europa». «El día en que Europa pueda –por un consenso súbito– hacerse igual a Suiza, igual a América, ese día en el que ella escriba en su frente Estados Unidos de Europa, no sólo se verá desprovista de esta luctuosa necesidad de las batallas, los incendios y los cadalsos, sino que habría ganado cien mil millones.» Finalmente, por lo que respecta al Estado federal en Italia, éstas son las motivaciones que señala Cattaneo: «No, por grande que sea la comunidad de pensamientos y de sentimientos que propague una lengua entre las familias y entre los pueblos, un parlamento reunido en Londres nunca dejará satisfecha a América; tampoco un parlamento reunido en París dejará contenta a Ginebra; las leyes que se discutan en Nápoles jamás harán que se levante la yacente Sicilia, ni tampoco una mayoría de los piamonteses se creerá obligada a pensar noche y día en transformar Cerdeña, o hará que todas sus medidas se vuelvan soportables en Venecia o en Milán.» En realidad, «en un país como Italia, cuyos pueblos han sido educados de forma tan diversa, es posible instaurar en diez Estados un único príncipe o una sola presidencia, o cualquier otro órgano representativo ante el exterior; sin embargo, en su interior, hay que respetar las instituciones de cada pueblo, e incluso su propia vanidad».



G. Ferrari (1811-1876): el positivismo es la filosofía de la revolución que supera las conquistas de la ilustración

Giuseppe Ferrari fue otro de los alumnos de Romagnosi. Nació en Milán en 1811, y se licenció en derecho en Pavía, en 1832. Sin embargo, sus intereses fueron predominantemente filosóficos. Atraído por el pensamiento de Vico, reedita sus obras. Salvo un breve paréntesis en 1848, Ferrari reside en Francia hasta 1859. Allí enseña filosofía en el liceo de Rochefort y en la universidad de Estrasburgo. Vuelve a Italia en 1859 y enseña filosofía en Milán, Turín y Roma. Muere en 1876. Sus tres escritos más importantes son *La mente de G.B. Vico* (1835-1837), que es la presentación correspondiente a la edición de las obras completas de Vico, que Ferrari fue el primero en realizar; *La revolución y las reformas en Italia*, que se publicó en francés en Francia, en 1848, y *La filosofía de la revolución* (1851).

En opinión de Ferrari, la revolución francesa de 1789 quedó incompleta y la nueva filosofía positivista es la que puede llevarla a su plenitud. Por eso, existe una urgente necesidad de oponerse al tradicionalismo espiritualista que desprecia las conquistas de Locke, considera como «extravíos de un pueblo calenturiento» las ideas de Rousseau y de Voltaire, y que se pregunta «si acaso la revolución no fue más que un accidente». Contra dicha filosofía –que coloca la razón «fuera del sentido» y que se remite a Leibniz, a Descartes y a «todas las filosofías derrotadas»– Ferrari emplea la duda escéptica de Hume, persuadido de que lo que importa es «reconquistar el hecho y permanecer sobre dicha base, a pesar de cualquier insidia lógica y ontológica» (Ferrari llama «lógica» a la razón abstracta y especulativa). Por lo tanto, hay que ceñirse a los hechos y no perderse tras conjeturas e hipótesis. Es inútil buscar «un fenómeno más allá de los fenómenos». Los fenómenos, los hechos, «se bastan a sí mismos». Ésta es la grandeza y la civilización que, procedente de la ilustración, se estabiliza gracias al positivismo, al que Ferrari denomina «la época de la revolución». Dicha época es posterior a las épocas de la religión y de la metafísica, y es la época de la ciencia. Es cierto que la ilustración y la revolución combatieron contra la religión y contra los privilegios, dice Ferrari. No obstante, hay que ir más allá. La revolución condujo a la libertad de cultos, pero Ferrari defiende la supresión de las iglesias: «El factor decisivo de la emancipación reside en negar positivamente la existencia de Dios.» La revolución quiso la libertad para el rico y para el pobre, pero resulta obvio que el rico –al ser más fuerte– aplasta al pobre. En consecuencia, el socialismo no se equivoca cuando exige con gran fuerza la transformación económica de la sociedad y una distribución muy diferente de la riqueza. La revolución arrancó el poder de las manos de la nobleza, pero lo colocó en las manos de otra clase privilegiada, la burguesía, y ese poder tiene que pasar al pueblo. Éste es el camino que sigue Ferrari con objeto de que la revolución, bloqueada por la revancha de los reaccionarios, pueda llegar hasta el final. En este sentido, «la revolución es el triunfo de la filosofía llamada a gobernar la humanidad». En lo que se refiere a la situación italiana, Ferrari sostiene en su escrito de 1848 *La revolución y las reformas en Italia:* «Italia quiere despertar del sueño secular que la oprime. Ante ella se abren dos caminos: el camino de las reformas y el camino de la revolución. El primero conduce a las mejoras admi-

nistrativas y al bienestar material; el segundo, a la libertad junto con las constituciones.» Ante la opción entre las reformas y la revolución, Ferrari afirma que «las reformas fortalecen el absolutismo y le convierten en árbitro del destino de la Península; la revolución quiebra el yugo de la autoridad y confía el porvenir de Italia al genio italiano».

5. Pasquale Galluppi y la filosofía de la experiencia

5.1. *La realidad del «yo» y la existencia del mundo externo*

Pasquale Galluppi (1770-1846) contribuyó a dar a conocer la filosofía europea en Italia. Galluppi nació en Tropea en 1770, estudió filosofía y matemática en la universidad de Nápoles, y al principio se formó en base a las obras de Descartes, Leibniz y Wolff. Hacia los treinta años de edad leyó a Condillac, autor que ejerció sobre él una poderosa influencia. En su *Autobiografía*, Galluppi escribe: «Las obras de este filósofo hicieron cambiar la dirección de mis estudios filosóficos [...]. Comprendí que, antes de afirmar algo sobre el hombre, sobre Dios y sobre el universo, había que examinar los legítimos motivos de nuestros juicios y colocar la filosofía sobre una base sólida; para ello había que remontarse a los orígenes de nuestros conocimientos.» En 1807 publicó el ensayo *Sobre el análisis y la síntesis*. Mientras tanto, entró en contacto con la filosofía de Kant y en 1819 publicó los dos primeros volúmenes del *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento* (los volúmenes tercero y cuarto se publicaron en 1822, y el quinto y el sexto en 1832). En 1831 Galluppi obtuvo la cátedra de «filosofía intelectual» en la universidad de Nápoles. El resultado de sus enseñanzas aparecen en las *Lecciones de lógica y metafísica* (1832-1836). En 1827 aparecen las *Cartas sobre las vicisitudes de la filosofía desde Descartes hasta Kant*, cartas que Galluppi escribió por invitación de un amigo suyo, el canónigo Fazzari, profesor en el seminario de Tropea, que deseaba poseer información acerca de la filosofía moderna.

Preocupado por proteger los núcleos fundamentales de la tradición religiosa y metafísica (la existencia de Dios, la realidad del «yo» o incluso la existencia del mundo externo), Galluppi se opone al método kantiano del a priori, convencido de que «la realidad de nuestros conocimientos sólo puede estar basada en la experiencia». Ésta puede ser interna o externa. Galluppi, siguiendo a los eclécticos y a los ideólogos franceses, da comienzo a su filosofía a partir del análisis de la experiencia interna. La primera realidad que ésta nos muestra es la del yo: «Entremos en el seno de nuestro pensamiento; el acto mediante el cual el "yo" se percibe a sí mismo está en el mí mismo; el "yo" y sus modos no son separados de la conciencia por ese acto, sino que están presentes en ella; en consecuencia, la conciencia los capta de inmediato, y no se da ningún intervalo entre esta percepción y los objetos percibidos; dicha conciencia, dicha percepción consiste, pues, en la aprehensión, en la intuición de la cosa percibida. Tenemos ideas, pues, que se hallan unidas inmediatamente a los objetos y que no son representaciones o imágenes, sino intuiciones inmediatas; tales ideas son verdaderas, no porque estén de acuerdo con los objetos, sino porque actúan inmediatamente sobre éstos y los captan.» Por consiguien-

te, existe el «yo», ésta es una verdad inmediatamente evidente, es una «verdad primitiva». Denomino conciencia, afirma Gallupi, el acto mediante el cual me capto como un existente que piensa: la conciencia es «la percepción del "yo" a través del estado de sus pensamientos».

El análisis psicológico no sólo nos revela la realidad del «yo», sino que también nos muestra la realidad del mundo externo. Galluppi escribe: «La sensación, por su propia naturaleza, es algo relativo al objeto sentido: es una sensación de algo o no es en absoluto sensación; pero no se debe confundir el sentimiento de la sensación con la sensación y con el objeto de ésta: el sentimiento de la sensación es la percepción de las sensaciones, y el objeto de este sentimiento de la sensación es la sensación misma; llamo "conciencia" a la percepción de la sensación; dicha sensación, objeto de la conciencia, debe poseer un objeto que sea distinto de la sensación misma, o en caso contrario ésta no tendría objeto, lo cual es absolutamente falso, si todos los objetos no pueden ser distintos del "yo", de sus modificaciones y de lo que es externo al "yo"; si el yo y sus modificaciones –y en consecuencia, las sensaciones– son el objeto del acto llamado conciencia, que es el sentimiento de aquello que sucede en nosotros, las sensaciones sólo pueden tener un objeto que sea externo al "yo"; por lo tanto, toda sensación es la percepción de una existencia externa.»

5.2. *El principio de causalidad y la demostración de la existencia de Dios*

En contra de Destutt de Tracy y Condillac, para quienes las sensaciones dan testimonio de las modificaciones del sujeto pensante y no directamente de la realidad de los cuerpos del mundo externo –que por lo tanto habría que inferir–, Galluppi sostiene que la sensación nos lleva fuera de nosotros mismos, entre las cosas. La sensación nos permite percibir una realidad diferente al acto de sentir: «Todos los pensamientos, y por consiguiente todas las sensaciones, se refieren esencialmente y por su propia naturaleza a un objeto, de cualquier clase que sea. Decir: "yo siento, pero no siento ninguna cosa" equivale a decir: "siento y no siento nada".» La conciencia, empero, me dice: «siento el yo que siente una cosa.» En resumen: «la sensación [...] es sensación de algo o no es sensación en absoluto».

Por lo tanto, «el "yo" se manifiesta ante sí mismo como un sujeto que percibe un "fuera de sí"». Y este «fuera de sí» no ha sido creado por el sujeto. El «yo» percibe objetos externos que lo modifican, los objetos externos son causa de las percepciones: «el "fuera de mí" no existe porque me modifique, sino que me modifica porque existe». Aquí, en contra de los devastadores análisis de Hume y de Kant, Galluppi recupera el principio de causalidad de la tradición y a través de él demuestra la existencia de Dios. «Soy un ser mutable, y esta verdad es un dato de la experiencia», escribe Galluppi. Continúa con una argumentación que ya es clásica: «Un ser mutable no puede existir por sí mismo, y tal verdad es un resultado del raciocinio, el cual muestra la identidad que hay entre la idea del ser por sí mismo y la idea del ser inmutable.» Ahora bien, de la primera verdad extraída de la experiencia, y de la segunda, que se extrae del raciocinio, Galluppi veía surgir «la consecuencia de que yo no existo por mí mismo,

yo soy un efecto». «Llevado a tal conocimiento por un análisis incontrovertible, investigo además si la causa que me produjo es inteligente o ciega; y descubro que mi razón puede llegar a mostrarme la inteligencia de la causa primera de mi ser.»

Más aún: Galluppi afirma que «el testimonio de la conciencia hay que considerarlo como algo infalible». La conciencia atestigua que «en nuestro espíritu hay el poder de no querer algunas cosas que se quieren y de querer algunas cosas que no se quieren. La libertad con respecto a la necesidad de la naturaleza consiste precisamente en ese poder». La conciencia también da testimonio de «la exigencia del bien y del mal, y por lo tanto, de una ley moral natural». En realidad, «al ser nuestra naturaleza un efecto de la voluntad divina, y siendo nosotros como somos debido a que Dios quiso que fuéramos como somos, Dios quiso que nuestra razón nos mostrase los deberes que nos muestra, y él quiso manifestarnos sus divinos preceptos por medio de nuestra razón. Ésta es la ley que Dios escribió en nuestros corazones».

La realidad del «yo», la existencia del mundo externo, la existencia de Dios y la existencia y la validez de la ley moral natural son por lo tanto los resultados más relevantes de la filosofía de Galluppi. Se trata, sin duda, de resultados tradicionales; pero es interesante advertir la manera que Galluppi empleó para obtenerlos. Esa manera consiste en una refinada argumentación y en un análisis sutil y minucioso de la experiencia de la conciencia, análisis que en ocasiones resulta comparable a algunas de las páginas más brillantes de los fenomenólogos contemporáneos, empezando por Husserl.

6. Antonio Rosmini y la filosofía del «ser ideal»

6.1. *Su vida y sus obras*

Antonio Rosmini-Serbati nació en Rovereto (Trentino), en 1797. Estudió teología en la universidad de Padua, pero también siguió cursos de medicina, agricultura y letras. Fue ordenado sacerdote en 1821 y volvió al Trentino para dedicarse a fondo a la renovación de la vida pastoral, que en cierto momento tuvo que interrumpir al recaer sobre él las sospechas de la policía. En 1826 se traslada a Milán, donde entabla una profunda amistad con Manzoni. Entregado a los estudios y de carácter reservado, Rosmini lleva a cabo, debido a la insistencia de Gioberti, una misión diplomática ante Pío IX, con el propósito de inducir al papa a aliarse en una guerra contra Austria. Sabedor de las dificultades de tal empresa, Rosmini considera que es más oportuno lo siguiente: él iría a negociar un concordato con la Santa Sede y a establecer las bases de una Confederación de Estados Italianos, a cuya cabeza estaría el papa. Si tenía éxito tal iniciativa, quizás entonces cabría esperar una alianza militar. Se aceptan estos criterios y Rosmini viaja a Roma. Allí el papa le manifiesta de inmediato un gran afecto. Mientras tanto, en el Piamonte las cosas se precipitan, y dado que el nuevo ministerio de Perrone y Pinelli pretende lograr enseguida un acuerdo militar, Rosmini renuncia a su encargo diplomático. Sin embargo, permanece en Roma por orden del papa. Se llega a



A. Rosmini (1797-1855): trató de interpretar la «síntesis a priori» kantiana como fundamento de un saber no fenoménico sino objetivo, basándose en la intuición originaria de la «idea del ser» y en un original intento de mediación entre el criticismo y el platonismo

hablar de su nombramiento como secretario de Estado. En el ínterin, el 15 de noviembre, el primer ministro de los Estados Pontificios, Pellegrino Rossi (criticado por los conservadores como demasiado liberal y atacado por los liberales por ser demasiado conservador) es asesinado en la escalinata del Palacio de la Cancillería. Se señaló a Rosmini como futuro primer ministro. Sin embargo, éste no aceptó presidir un gabinete «anticonstitucional, al estar nombrado por un papa que no era libre». El 24 de noviembre el papa huyó a Gaeta, y Rosmini le acompaña por expreso deseo del Pontífice. Rosmini pensaba que el papa debía regresar lo antes posible a su Estado, sin ayuda de fuerzas extranjeras, e iniciar la labor de reconquista lanzando una proclama al pueblo. En dicha proclama debía invitarse a una conducta racional y al mismo tiempo tenía que prometerse el mantenimiento del régimen constitucional. En Gaeta prevaleció, empero, la política del cardenal Antonelli, que pretendía suprimir la Constitución y apelar a la ayuda de fuerzas extranjeras. «La franqueza con que Rosmini condenó tales directrices, que consideraba perjudiciales para los intereses temporales de la Santa Sede y para Italia, le hicieron caer en desgracia ante la curia. Hostigado asimismo por la policía borbónica, en junio de 1848 se despidió del papa y partió hacia Stresa» (D. Morando). Durante el viaje le llegó la noticia de que sus obras *La constitución según la justicia social* y *Las cinco llagas de la Iglesia* habían sido colocadas en el Índice de libros prohibidos. Atacado por los jesuitas, pero confortado por las visitas de sus amigos (entre ellos, su fiel Manzoni), Rosmini pasó en Stresa sus últimos años, falleciendo allí el 1.° de julio de 1855.

La producción filosófica de Rosmini es muy vasta. Éstos son sus principales escritos: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* (1830), *Principios de la ciencia moral* (1831), *Antropología* (1838), *Tratado de la ciencia moral* (1839), *Filosofía de la política* (1839), *Filosofía del derecho* (1841-1845), *Teodicea* (1845) y *Psicología* (1850). Entre sus obras póstumas hay que recordar la *Teosofía*, la *Antropología sobrenatural* y *Aristóteles expuesto y examinado*. Hombre de gran rectitud moral, con una fe candorosa y sincera, Rosmini fundó en 1828 en el Sacro Monte Calvario, cerca de Domodossola, una nueva congregación religiosa a la cual denomina Instituto de la Caridad (que la Iglesia aprobará en 1839). En los años que transcurren entre 1830 y 1840, Rosmini fundó la rama femenina de su congregación: las Hermanas de la Providencia, conocidas popularmente con el nombre de maestras rosmininnas. Las Hermanas de la Providencia se dedicaban (y continúan dedicándose) a la educación de los niños en asilos infantiles (a los que, en aquella época, aplicaban el método de Ferrante Aporti), en escuelas de primera enseñanza y en orfanatos. Un dato adicional: la polémica de los jesuitas en contra de los rosminianos no acabó con la muerte de Rosmini, si tenemos en cuenta que en 1880 fueron condenadas oficialmente cuarenta proposiciones rosminianas, extraídas en la mayoría de los casos de sus obras póstumas. A continuación, al consolidarse paulatinamente el pluralismo cultural en el ámbito de la Iglesia, la polémica entre tomistas y rosminianos fue poco a poco desapareciendo y *Las cinco llagas de la Iglesia* dejaron de estar en el Índice.

6.2. *Crítica del sensismo empirista y del apriorismo kantiano*

Preocupado por los perjuicios que la filosofía moderna causa en la tradición religiosa, Rosmini considera que el subjetivismo es el error filosófico fundamental del sensismo y del empirismo, así como del apriorismo kantiano. La primera parte del *Nuevo ensayo* está dedicada a un examen de las doctrinas filosóficas referentes al origen de las ideas. Locke, Condillac y los filósofos de la escuela escocesa del sentido común (Reid, Dugald Stewart) propusieron según Rosmini «teorías falsas por defecto». Sostienen que la única fuente de nuestras ideas es la experiencia, y en el origen de nuestras ideas no admiten nada a priori. Al hacerlo, no consiguen dar cuenta de los hechos del espíritu, porque suponen «menos cosas de las que son necesarias para explicarlos». En efecto, señala Rosmini, las sensaciones «no nos permiten percibir cómo es la cosa en sí, sino únicamente en relación con nosotros: "sensación" no significa otra cosa que una modificación nuestra», mientras que la idea –y sólo ella– es la que nos brinda «la concepción de una cosa que existe con independencia de cualquier modificación». En otras palabras, las sensaciones no pueden brindarnos conocimientos universales y necesarios. Las sensaciones sin ideas continúan siendo ininteligibles. La realidad consiste en que «todo lo que conocemos, lo debemos conocer siempre a través de una percepción intelectiva, o idea». Debido a ello, los sensistas, los empiristas y los escoceses se equivocan. Las sensaciones no son conocimiento; únicamente adquieren sentido cuando se hallan iluminadas por ideas o enmarcadas en una teoría. De acuerdo con Kant, Rosmini afirma que las sensaciones son materia del conocimiento, pero no conocimiento.

Las doctrinas de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant se oponen a aquellas teorías que pretenden reducir la conciencia a las sensaciones. Dichos autores han puesto claramente de manifiesto la actividad del intelecto, pero en opinión de Rosmini sus teorías son «falsas por exceso». En la explicación de los hechos del espíritu humano no se debe suponer más de lo que resulta necesario para explicarlos y hay que preferir aquella explicación «que sea más sencilla y exija menos suposiciones que las demás». Los filósofos antes citados, aunque todos hablen de algo innato, en sus explicaciones emplean «elementos excesivos y arbitrarios». Kant tuvo el mérito de considerar que eran innatas «únicamente las formas de las cogniciones, dejando a la experiencia de los sentidos la función de ofrecer la materia de dichas cogniciones». Rosmini, empero, considera que son demasiadas las 17 formas que Kant admite en el espíritu humano para explicar el hecho de las cogniciones: «esta cantidad de formas es exagerada». Y es excesiva porque «lo formal de la razón es mucho más sencillo». En realidad, dice Rosmini, cuando tomamos las formas *a priori* de Kant y extraemos de ellas «lo puramente formal, dejando sólo lo material», nos convenceremos con facilidad de que «lo formal de la razón» se reduce únicamente a la idea del ser.

6.3. *La idea del ser*

En todos nuestros conocimientos no sólo percibimos esta cosa, sentimos esa otra o vemos aquélla. Cuando tomamos conciencia de lo que las sensaciones van poco a poco ofreciéndonos, siempre presuponemos que dichas cosas existen, que hay algo. Admitir el ser de un contenido ofrecido por una sensación no es una sensación. Es una percepción intelectiva. No podemos conocer algo, a menos que le atribuyamos el ser. La idea de ser es la que se encarna en los datos sensibles y nos permite juzgar como existente todo lo que sentimos y percibimos. Por lo tanto, la idea de ser fundamenta todos nuestros actos cognoscitivos. Rosmini escribe: «Tomad cualquier objeto que os plazca, eliminad de él mediante la abstracción sus cualidades específicas, sus cualidades menos comunes y después poco a poco las más comunes; la última cualidad que queda es la existencia: e incluso en su lugar podréis pensar alguna cosa, pensaréis un ente.» Más aún: «Pensar el ser en un modo universal quiere decir pensar aquella cualidad que es común a todas las cosas, sin prestar la más mínima atención a las demás cualidades genéricas, específicas o propias [...]. Cuando realizo este frecuente razonamiento: "la razón es propia del hombre, el sentir lo comparte con los animales; pero el ser lo comparte con todas las cosas", considero el ser compartido con independencia del resto.» El hombre, pues, piensa el ser «de un modo universal», piensa en «aquella cualidad que es común a todas las cosas sin prestar atención a todas sus demás cualidades»; puede tener «sólo la idea del ser, sin ninguna otra idea». La idea del ser es la idea de una existencia indeterminada, en la que nos son desconocidas todas las cualidades de la cosa excepto su ser. Todas nuestras ideas son adquiridas, únicamente no lo es la idea del ser: es el a priori o «lo formal de la razón». Y es lo único formal de la razón. El resto proviene de la sensación.

Una vez que se ha establecido que la idea del ser es la forma del conocimiento –es decir, aquel elemento constante que forma parte de todas nuestras cogniciones– Rosmini se pregunta cuál es su origen. Por el camino de la exclusión, demuestra que la idea del ser sólo puede ser innata. Es universal y necesaria, y por ello 1) no puede proceder de las sensaciones, que únicamente nos ponen en contacto con contenidos particulares y contingentes; 2) no puede derivarse de la idea del «yo», porque también esta idea –al igual que las demás– es la idea de un ser particular; 3) tampoco es un producto de la abstracción o la reflexión, ya que dichas operaciones consisten en analizar y distinguir aspectos particulares de cosas que ya son; 4) no proviene del espíritu de un sujeto finito, por el hecho de que un sujeto finito no puede producir un objeto universal; 5) no fue creada por Dios en el acto de la percepción, porque Dios quedaría reducido a servidor de los hombres en cada acto de conocimiento. Todo esto permite apreciar que la idea del ser –que a continuación Rosmini denominará «ser ideal»– es la forma de la mente y la luz de la razón. Todo conocimiento es la síntesis de dos elementos: la *forma* (que es la Idea del ser, indeterminado) y la *materia* (ofrecida por la experiencia sensible, que traza las determinaciones del ser) (D. Morando). Una vez más, sin embargo, ¿de dónde procede la idea del ser? ¿Cómo es que todos los hombres, desde que nacen, conocen la idea del ser? Remontándose a Agustín y a

san Buenaventura, Rosmini sostiene que, por disposición *ab aeterno* de Dios, todos los hombres poseen con carácter innato aquella idea de ser que actúa como fundamento de sus conocimientos específicos. La idea de ser es innata, nacemos con la presencia y con la visión del ser posible, aunque le prestamos atención bastante tardíamente. La idea del ser es la «capacidad de captar el ser» dondequiera que esté, es «la luz de la razón» connatural al hombre y que éste, a lo largo de los esfuerzos y los riesgos de su búsqueda aplica al material que le ofrece su experiencia de la realidad. Y «al igual que la fuente de la luz no es luz, al igual que el maestro no es la doctrina que enseña, del mismo modo el ser ideal no es Dios. Dios es el ser real por excelencia, mientras que el ser presente en la mente desde nuestro nacimiento es el ser ideal, que sólo posee una existencia mental. Puede decirse, empero, que es divino, en el mismo sentido en que se dice que la verdad es divina, porque posee los caracteres de necesidad y universalidad, que sólo convienen adecuadamente a Dios, y que únicamente proceden de él» (D. Morando).

6.4. *El sentimiento fundamental corpóreo y la realidad del mundo externo*

Todos los juicios poseen una materia y una forma. La materia está en el sujeto del juicio, mientras que la forma está en el predicado que atribuye al sujeto el ser de una determinada manera. Si decimos «el vino es tinto», atribuimos el ser de una manera determinada (ser tinto) a una manera o sujeto (el vino). Así ocurre en todos los juicios, donde siempre hallamos la idea del ser en todas aquellas determinaciones que no son más que variaciones de la misma idea del ser (G. Di Napoli). Establecida en estos términos la idea del ser, Rosmini extrae de ella los principios fundamentales del conocimiento, lo que él llama «ideas puras», ideas como las de identidad, contradicción, substancia, causa, unidad, número, posibilidad, necesidad, inmutabilidad y carácter absoluto, que proceden únicamente de la idea del ser (y por esto se las llama «puras»). Tales ideas constituyen los primeros principios, como por ejemplo el *principio de cognición,* según el cual «el objeto del pensamiento es el ser»; el *principio de no contradicción,* por el cual «lo que es –el ser– no puede no ser»; el *principio de substancia,* que afirma que «no se puede pensar el accidente sin la substancia»; el *principio de causalidad,* por el cual «no se puede pensar un nuevo ser sin una causa». Dichos principios, afirma Rosmini, no pueden negarse sin incurrir en una contradicción. Ésta es la razón por la cual en su opinión Hume se equivoca. También yerra Berkeley, al negar la existencia de la substancia corpórea y del mundo externo. La demostración de la realidad del mundo externo nos lleva a otros dos núcleos fundamentales de la filosofía de Rosmini: las ideas no puras y el sentimiento fundamental corpóreo. Las ideas puras provienen exclusivamente de la idea del ser, pero también existen otras ideas (las ideas no puras) como por ejemplo las de cuerpo, tiempo, movimiento, espacio y realidad externa, que no pueden obtenerse sin la intervención de las sensaciones. Éstas, empero, presuponen nuestro cuerpo o, mejor dicho, «el sentimiento fundamental corpóreo», esto es, nuestro sentirnos como corpóreos. Las sensaciones son modificaciones subjetivas, modificaciones de nuestro senti-

miento fundamental corpóreo. Rosmini escribe: «Si me coloco en un lugar totalmente obscuro y permanezco allí absolutamente inmóvil durante largo tiempo, si trato de eliminar de mi fantasía todas las imágenes sensibles recibidas, acabará por hallarme en un estado en el cual me parecerá que ya no tengo cogniciones de las fronteras de mi cuerpo, de la posición de mis manos y mis pies y de todas mis otras partes; aunque realice esta experiencia del modo más perfecto posible, afirmo que continuará existiendo en mí un sentimiento vital de todo mi cuerpo.» Así se llega, finalmente, a la existencia de los cuerpos externos: «La conciencia nos dice: 1) que somos modificados, 2) que esta modificación es una acción hecha en nosotros, no por nosotros [...]. El entendimiento aplica el concepto de substancia al segundo elemento, a la conciencia de la acción hecha en nosotros pero no por nosotros, y de esta forma se distancia de las cosas externas y las convierte en objeto suyo, meditando y razonando más tarde sobre ellas.»

6.5. *Persona, libertad y propiedad*

En la *Teosofía*, obra póstuma, Rosmini ofrece una sistematización posterior de la doctrina del ser. En ella se sostiene –y también aquí se hace evidente la referencia a san Agustín– que el ser tiene tres formas: la formal *real*, la *ideal* y la *moral*. El ser real es objeto de las ciencias metafísicas: la *teosofía* estudia el ser infinito de Dios; la *psicología* estudia el ser finito del hombre; la *física* estudia la naturaleza. El ser ideal es objeto de las *ciencias ideológicas* en las que, como sucede en el *Nuevo ensayo*, Rosmini indaga acerca de las ideas y del conocimiento. El ser moral es objeto de las *ciencias deontológicas*, por ejemplo la *moral*, el *derecho* y la *política*.

El *Nuevo ensayo* apareció en 1830, los *Principios de la ciencia moral* son de 1831 y la *Filosofía del derecho* aparece en 1841-1845. Rosmini define el derecho como «facultad de obrar lo que se desee, protegida por la ley moral y que impone a los demás el respeto a ella». La ley moral es la que «al mismo tiempo que otorga a una persona la libertad de obrar, prohíbe a las demás el obstaculizar su acción». El derecho, pues, está basado en la moral y presupone «una persona, un autor de las propias acciones». Para que «a un ser se le pueda llamar autor de sus acciones, es preciso que sea él quien las haga: este "él" sólo existe si conoce y si quiere; en definitiva, si es una persona». El concepto de «persona» constituye la clave de la concepción ética y política de Rosmini, ya que él se basa en la persona para atacar el individualismo, el subjetivismo y el utilitarismo de empiristas e ilustrados, así como el universalismo idealista de tipo hegeliano, que para afirmar la eticidad de la historia sumergía al individuo en lo absoluto (G. Fassò). En contra del naturalismo y del idealismo, Rosmini defiende una noción espiritualista de la persona, según la cual el hombre es portador de un valor ético-religioso. La persona posee un valor moral y éste es el que obliga a los hombres a respetar a los demás, en cuanto personas. De este modo, el derecho procede del deber y se vuelve del revés aquella «doctrina tan funesta del egoísmo humano», según la cual «se pretendía que los deberes procedían de los derechos y no los

derechos de los deberes». El derecho se ve reconducido a la moral, en la medida en que es «el deber moral el que obliga a la persona a dejar intacta y libre una actividad propia de otra persona». Además de la libertad, la propiedad es un derecho connatural del hombre: «La propiedad constituye una esfera alrededor de la persona, cuyo centro es la persona; en dicha esfera no puede entrar ningún otro, y nadie puede apartar de la persona aquello que le está unido mediante dicha conjunción; ese apartamiento causaría dolor a la persona, y todo dolor causado a una persona, en sí mismo considerado, está prohibido por la ley moral en la medida en que es un mal.» En resumen: «La persona del hombre es el derecho humano subsistente.» En nombre de la persona, Rosmini defiende la libertad religiosa: «Emplear la fuerza externa para obligar a alguien a una creencia religiosa, aunque sea la verdadera, es un absurdo lógico y una manifiesta lesión del derecho.»

6.6. *Estado, Iglesia y el principio de la moralidad*

También en nombre de la persona y de la religión, en el terreno de la política Rosmini trata de restringir los poderes del Estado, en contra de la teoría «estadolátrica» de Hegel y de todos los que se hallan emparentados con él. Éstos, por ejemplo los doctrinarios franceses, «al destruir la religión y la moral, que son las naturales moderadoras del poder civil, abandonan los pueblos a merced de sus gobernantes». El Estado se puede ocupar de la esfera de lo útil, únicamente a condición de que esto útil esté subordinado al bien; y juez del bien sólo puede serlo una autoridad divina como la Iglesia. Ésta constituye el único remedio contra la tiranía del Estado y es la que edifica la «sociedad teocrática» absolutamente necesaria, mientras que la «sociedad civil» es una sociedad «artificial [...] que tiene como fin próximo un bien descubierto por la inteligencia y el arte del hombre, y no un bien dado por la naturaleza». La sociedad civil, en efecto, «es la unión de familias que se lleva a cabo con la única finalidad de regular convenientemente la relación entre sus respectivos derechos, de manera que no se estorben las unas a las otras y su coexistencia en la tierra sea pacífica, segura y recíprocamente provechosa». Se hace evidente entonces que, si la sociedad teocrática –la Iglesia– es la sociedad necesaria para salvaguardar a la persona del omnívoro exceso de poder del Estado, basada en la autoridad divina, la renovación de la política exige una renovación religiosa. Esto justifica entre otras razones el interés de Rosmini por remediar lo que él consideraba como los males más graves de la Iglesia de entonces, males que en *Las cinco llagas de la Iglesia* (1831) caracteriza así: división entre el pueblo y el clero cristianos; insuficiente educación del clero; falta de unidad entre los obispos; interferencias del poder secular en el nombramiento de los obispos, y falta de una pública rendición de cuentas en la administración de los bienes.

La persona es el valor alrededor del cual Rosmini hace girar sus consideraciones acerca de la filosofía del derecho y la filosofía de la política. Sin embargo, el reconocimiento de la persona en cuanto valor o bien, se integra en un más amplio reconocimiento de los diversos planos metafísicos del ser, por parte del hombre. «Al igual que la idea del ser se distingue

de las formas kantianas en cuanto que es un objeto de la mente, que se distingue de ella y la vincula con la trascendencia de Dios, del mismo modo la ley moral no es una expresión de la autoridad legisladora de la razón, sino que asume un valor objetivo ante el hombre, que se muestra "meramente pasivo" y "súbdito" con respecto a dicho valor» (M. Dal Pra). En otros términos: contra el subjetivismo moral, Rosmini defiende un objetivismo moral por el cual el ser se convierte en criterio del deber-ser. Los seres son conocidos de acuerdo con su jerarquía (Dios, la persona humana, etc.), y la moral consiste en respetar la jerarquía establecida por Dios, donde algunos seres son fines y otros son medios. En dicha jerarquía Dios es el fin supremo; el hombre viene después de Dios, y después del hombre, aparecen los demás seres. Por lo tanto, se conoce el bien de una cosa cuando se conoce su ser y su lugar dentro de la jerarquía de seres. En consecuencia, éste es el principio de la moralidad para Rosmini: «Quiere, es decir, ama el ser dondequiera que lo conozcas, en el orden en que se presenta ante tu inteligencia.» Respeta el ser en su orden, no confundas los fines con los medios, y viceversa: tal es el principio de la moralidad según Rosmini. Si «amases las cosas más que a las personas, odiarías al ser [...] y darías a las cosas una parte de ser que no tienen, colocándolas por encima de las personas». Al igual que para los antiguos escolásticos, para Rosmini *ens et bonum convertuntur*; el bien, escribe, «no es más que el ser».

7. Vincenzo Gioberti y la filosofía del «ser real»

7.1. *Su vida y sus obras*

Vincenzo Gioberti nació en Turín, en el seno de una familia de escasos recursos económicos, en 1801. Tuvo una infancia difícil, al quedar huérfano de padre. En 1822 obtiene la licenciatura en teología. Tres años después es ordenado sacerdote y en 1826 se le nombra capellán de corte. Lee mucho: Platón, Agustín, los Padres de la Iglesia, Vico, Lamennais, Cousin. Asiste a los acontecimientos políticos y se interesa por la teoría de la política: al principio admite el absolutismo de De Maistre; luego se aparta de éste, rechaza la idea monárquica, traba amistad con Pellico y se convierte en defensor de un «cristianismo republicano». Durante este período, se siente muy cercano a Mazzini, dado el sentido religioso de las ideas de este último. Detenido por sus ideas republicanas y sus actividades patrióticas, tiene que exiliarse en 1833 y en primer lugar se traslada a París. En 1834 se instala en Bruselas, donde enseña filosofía e historia hasta 1845. Durante este período escribe la mayoría de sus obras. La *Teórica de lo sobrenatural* es de 1838. La *Introducción al estudio de la filosofía* (1839-1840) es su obra teórica más coherente y de mayor relevancia filosófica; en las páginas que siguen nos referiremos en especial a ella. Las *Consideraciones sobre las doctrinas filosóficas de Victor Cousin* son de 1840, mientras que la *Carta sobre las doctrinas filosóficas y políticas de Lamennais* aparece en 1841. La voluminosa obra contra Rosmini, *Sobre los errores filosóficos de Antonio Rosmini*, lleva la fecha de 1841-1843. Mientras tanto, en 1842, Gioberti había escrito la obra que tanto influiría

en el clima del *Risorgimento* italiano y que ocuparía el centro de tantas polémicas: *Sobre el primado moral y civil de los italianos*. En 1845 Gioberti regresa a París y en 1846-1847 publica un duro ataque contra los jesuitas: *El Jesuita moderno*. Al verse criticado por muchos católicos y atacado incluso por altas jerarquías de la Iglesia, Gioberti escribe en 1848 la *Apología del Jesuita moderno* como defensa de su libro *El Jesuita moderno*. Los acontecimientos de 1848 hacen que Gioberti vuelva a Italia: diputado y ministro, es elegido presidente del Consejo. Al revelarse como utópicas –a la luz de los acontecimientos– sus concepciones neogüelfas, Gioberti toma de nuevo el camino del exilio. Regresa a París, donde muere el 26 de octubre de 1852. Durante este segundo exilio publica otra obra de carácter político: *La renovación civil de Italia* (1851). Sus obras póstumas son *La filosofía de la revelación* y la *Protología*, ambas publicadas en 1857. En la *Protología* (o ciencia primera) Gioberti reelabora, teniendo presentes las ideas de Hegel, los temas teóricos que durante los años del primer exilio había expuesto en la *Introducción al estudio de la filosofía*.

7.2. *Contra el psicologismo de la filosofía moderna*

En su *Introducción al estudio de la filosofía* Gioberti asume una postura contraria al psicologismo que –comenzando con Descartes– predomina en toda la filosofía moderna. Precisamente en Descartes, Gioberti ve el primer gran responsable de la decadencia subjetivista de la filosofía que llega hasta Kant, que caracteriza en el fondo al sistema de Hegel (sistema que aparentemente es objetivo, pero que en esencia no es más que psicologismo disfrazado) y al que ni siquiera Rosmini pudo resistir. Si se toma al hombre como punto de partida y se acepta la autonomía de su razón, Gioberti considera que entonces son inevitables «la anarquía de las ideas, la libertad absoluta de pensar en los planos filosófico y religioso, y la licenciosidad civil». El psicologismo pretende partir desde el sujeto humano, levantando sobre esta base el edificio de «todo lo que puede saber el hombre». «Los objetos externos, las substancias, las causas, el conocimiento del orden mundial y moral, y hasta la idea misma»: todo esto habría de alcanzarse partiendo del sujeto. Empero, esta base y este punto de partida resultan demasiado frágiles y no están en condiciones de soportar todo el edificio. La doctrina del libre examen de Lutero y la del primado del sujeto en Descartes tienen como consecuencia la anulación del criterio absoluto de verdad y de moralidad. Ni siquiera Rosmini deja de caer en la celada del subjetivismo, afirma Gioberti en *Sobre los errores filosóficos de Antonio Rosmini*. Rosmini cae en el «escepticismo y en la doctrina de la nada»; parte de la idea entendida como forma de la mente humana, pero sobre este fundamento no logra pasar desde la idea de ser posible hasta el ser real. Sería una absurda pretensión el remontarse hasta Dios, considerándolo como una construcción de nuestra mente, como un concepto nuestro. Por tal motivo Gioberti, evitando los perjudiciales riesgos del psicologismo, vuelve a tomar la vía del platonismo, la doctrina de la realidad objetiva de las ideas. El Ser no es una idea construida por la mente; la Idea es el Ser (o Dios) que se revela a la mente y que sirve de fundamento y de garantía a todo el saber. El saber no fue hecho por el



'. Gioberti (1801-1852): fue uno de los teóricos más extremados del ontologismo, según el ıal el hombre es «en cada momento de su vida intelectiva un espectador directo e inmediato de la creación»

hombre ni ha sido elaborado por la «libre investigación que aspiraba a fundamentar a Dios». Al contrario, Dios –el Ser real y absoluto– es el fundamento de nuestras cogniciones y quien les da validez. Éste es el núcleo de la *filosofía del ser real* u *ontologismo* de Gioberti.

7.3. *La «fórmula ideal»*

Al igual que Malebranche afirmaba que nosotros intuimos todas las cosas en Dios, del mismo modo Gioberti afirma que Dios se revela a la mente humana. En dicho manifestarse de Dios a la mente, ésta se muestra puramente pasiva y por lo tanto no tergiversa ni falsea la realidad que se le presenta. La evidencia de Dios, el Ente real y absoluto, o la Idea, «no surge –escribe Gioberti– del espíritu humano [...], es objetiva y no subjetiva, pertenece a la realidad conocida y no a nuestro conocimiento; está investida de una necesidad objetiva, absoluta, que corresponde a su propia naturaleza, no a la intuición que la contempla; la evidencia no sale del espíritu sino que entra en él y lo penetra; viene desde fuera y no desde dentro; el hombre la recibe, no la produce y no es partícipe ni autor de ella». Gioberti se propone invertir de esta forma la marcha triunfal del psicologismo característico de la filosofía moderna. Para Gioberti existe una originaria revelación de la Idea (o Dios) a la mente humana. Coincidiendo con De Bonald y el tradicionalismo francés, Gioberti está persuadido de que la filosofía «es la hija primogénita de la religión». La filosofía, en conclusión, es una reflexión sobre la originaria revelación de Dios: «La filosofía dio comienzo cuando el hombre se puso a trabajar con su reflexión sobre la parte racional de las creencias religiosas.» Por lo tanto, la filosofía se propone traducir en palabras la revelación inmediata y objetiva de la Idea ante la mente. De aquí surge la «fórmula ideal», que no es más que «una proposición que manifiesta la Idea de un modo claro, simple y preciso, mediante un juicio». El primer contenido de la fórmula ideal es: *el Ente, por necesidad, es.* Dios «se revela a sí mismo y proclama su propia realidad ante nuestro pensamiento». Este primer juicio «es legítimo y posee un valor objetivo»; esto es así, afirma Gioberti, porque dicho juicio «es una mera repetición del juicio intuitivo, que lo precede, lo fundamenta y le da autoridad». La revelación originaria y objetiva de Dios como absoluto y necesario también implica que él es causa eficiente de lo que existe. Lo existente no es una realidad autoexplicativa y requiere la intervención del Ente como su causa, por lo cual el Ente es causa de lo existente. Llegamos así a la segunda parte de la fórmula ideal: el *Ente crea lo existente.* Las realidades existentes hallan su razón de ser en la causa primera, que es Dios. Dios se revela como creador, y la creación según Gioberti es «una acción positiva y real, pero libre, por la que el Ente [...] crea las substancias y las causas segundas [...], las conserva en el tiempo a través de la inmanencia de la acción causal que, con respecto a las cosas producidas, es una continua creación». De esta forma, el espíritu humano es «espectador directo e inmediato de la creación». Sin embargo, las cosas no se acaban aquí, puesto que el hombre no sólo es espectador sino que a través de su vida moral también es actor de su retorno al Ente. Aparece entonces la tercera parte de la fórmula ideal: *lo existente regresa al Ente.*

Gioberti escribe: «Salida de Dios y regreso a Dios, he aquí la filosofía y la naturaleza, el orden universal de las cogniciones y el de las existencias.» Por lo tanto, en la base de nuestro saber (la filosofía) y de la realidad (la naturaleza) existe una estructura objetiva que Dios revela originariamente al hombre y que nuestras palabras traducen mediante la fórmula ideal según la cual «el Ente crea lo existente» y «lo existente regresa al Ente». Ésta es la vía que sigue el ontologismo para no hundirse en el piélago del subjetivismo, para evitar el panteísmo y para salvaguardar la libertad y la autonomía de la persona. El Ente es creador y no se confunde con los existentes. El retorno del hombre al Ente se lleva a cabo «no a través de la absurda identificación propuesta por los panteístas, sino mediante una unión que no destruye la personalidad finita, sino que la preserva y la perfecciona».

La fórmula ideal pone de manifiesto dos ciclos esenciales en la estructura de la realidad: en el primero, Dios crea lo existente, y en el segundo, lo existente vuelve a Dios. «La ontología, que es la ciencia de los principios, concierne principalmente al primer ciclo, y la ética, al segundo: una es la base y la otra es la cumbre del saber.» Gioberti proyecta una nueva enciclopedia del saber, partiendo precisamente de la fórmula ideal; la filosofía estudia los elementos racionales del Ente y la teología «se dedica a lo suprainteligible, conocido por la revelación». Además, «el concepto de creación brinda [...] la materia de las matemáticas, la lógica y la moral». Es cierto que los temas de estas disciplinas son «muy diversos», pero «tienen en común lo siguiente: expresan una síntesis intermedia entre el ente y lo existente, entre lo inteligible y lo sensible». A su vez, lo existente es objeto de las ciencias físicas, las cuales «se ejercen sobre los sensibles», estudiando la naturaleza y el universo pero desde un punto de vista externo, mientras que la psicología, la cosmología, la estética y la política contemplan lo existente desde un punto de vista interno. La psicología trata de entender «la existencia espiritual del hombre», y en cosmología no es difícil caer en la cuenta de que el orden del universo procede de un Ente creador. La estética nos muestra que «en lo bello prevalece lo sensible, [y] en lo sublime, lo inteligible». En lo que respecta a la política, Gioberti pone de relieve los daños que le han causado el psicologismo y el subjetivismo modernos: la política se hunde en un «caos descomunal» porque lo que cuenta –por lo menos entre «los defensores de los gobiernos libres»– «no es el orden moral de las cosas» sino «el capricho del individuo».

7.4. *El primado moral y civil de los italianos*

Hablando de Gioberti, Rodolfo Mondolfo escribe: «La filosofía debe ser la base de la política: este fin anima y conforta con su calor toda la especulación giobertiana.» En *Sobre el primado moral y civil de los italianos* Gioberti –basándose en su filosofía– elabora teóricamente su programa político y traza los principios fundamentales del movimiento neogüelfo. En política, según Gioberti, «abundan las opiniones, pero falta ciencia». Para compensar esta carencia de ciencia y de objetividad, Gioberti escribe el *Primado,* cuyas tesis centrales tienen su origen en las premisas

teóricas que acabamos de exponer, y en el convencimiento de que una política que no tenga su base en Dios está condenada al fracaso: «Sólo la idea puede dar unanimidad a los estadistas y a los filósofos; sin la idea se puede destruir pero no edificar, se puede seducir, pero no convencer.» Si aplicamos a la sociedad humana la fórmula ideal «el Ente crea lo existente», esa fórmula únicamente significa que «la religión crea la moralidad y la civilización del género humano». Sin embargo, la religión en la cual se conserva intacta la revelación de Dios al hombre es el cristianismo y la Iglesia católica es su fiel guardiana e intérprete. Ahora bien, el centro de difusión del catolicismo está en Italia y el papa se encuentra en Roma. Italia ha servido para difundir aquellas verdades compartidas que han construido Europa. Italia crea Europa, pero Europa, después de Lutero y de Descartes, se ha ido alejando cada vez más de la verdad objetiva revelada por Dios, confiando en el hombre y apoyándose en él, y de este modo ha caído en el caos de lo arbitrario. Europa volverá a la senda acertada con la única condición de que vuelva a Italia. Gioberti proclama: «Hay que volver a hacer ahora lo mismo que hicieron los apóstoles, instaurar por segunda vez el cristianismo en Europa y domeñar la gentilidad resucitada.» El destino de Italia se identifica con el destino de Europa. Italia tiene que recuperar su misión civilizadora en el seno de la historia de la humanidad.

Gioberti atribuye esta misión y esta tarea al *Risorgimento,* que sería el encargado de devolver a Italia su lugar en la historia de la civilización y su ímpetu civilizador, eliminando los cantonalismos, unificando al clero y a los laicos, devolviendo al clero su dignidad y al pueblo la capacidad de reconocerse en la Iglesia, e integrando el progreso dentro de la tradición. En la práctica, Gioberti consideraba que el *Risorgimento* se llevaría a cabo a través de una unificación nacional, que habría que conseguir por medio del ejército del Estado de Saboya, bajo la guía ideal y moral del papa. Gioberti escribe: «La unidad nacional de los pueblos es el don y la condición más vital de su propio ser.» «Enraizada en el catolicismo, esta concepción giobertiana es un neogüelfismo; pero el catolicismo que se propone posee un carácter avanzado, es un liberalismo y un racionalismo, que exalta el pensamiento y la civilización» (R. Mondolfo). El sueño de Gioberti, en resumen, consistía en una federación de Estados italianos cuyo jefe sería el papa, con el ejército del reino de Cerdeña como instrumento secular. Con respecto a la función que Gioberti atribuye al papa, aquél se esfuerza por distinguir entre su postura y la de De Maistre. En una carta dirigida en 1844 a Massari podemos leer lo siguiente: «Entre Maistre y yo existe una gran diferencia: él convierte al papa en instrumento de barbarie y de servidumbre, y yo me esfuerzo por hacer de él un instrumento de libertad y de cultura.» Estas ideas de Gioberti, poco después, se iban a revelar como un simple sueño. Después del fracaso de la política neogüelfa, Gioberti escribe en 1851 *La renovación política de Italia.* Gioberti había escrito en el *Primado* (que él dedicó a Silvio Pellico) que el pueblo –a diferencia de lo que pensaba Mazzini– no estaba en condiciones de organizarse y de alcanzar por su cuenta la unidad nacional. Ahora, en cambio, Gioberti apela al pueblo en la *Renovación* y considera que la soberanía reside en un pueblo instruido. También habla de la mejora en las condiciones económicas del pueblo, pero se muestra claramente

opuesto a la teoría comunista que exige la abolición de la propiedad privada. Convencido de que el papado no se pondría a la cabeza de la unificación nacional, Gioberti cree con firmeza que dicha unificación es tarea propia del reino de Cerdeña. La *Renovación* ha sido considerada como una profecía de la década de Cavour, en el sentido de que éste habría seguido el camino indicado por Gioberti. Massari –que fue quien editó los *Recuerdos biográficos y Correspondencia,* dedicando la edición a Cavour– escribe lo siguiente: «A lo largo del rápido sucederse del feliz destino de Italia en 1859 y 1860, hemos exclamado muchas veces: ¡cuánta razón tenía Gioberti! Y prorrumpiremos en esa misma exclamación, hasta que no se hayan cumplido del todo los destinos de nuestra patria.»

PARTE SEXTA

EL POSITIVISMO

«Ciencia, y por lo tanto previsión; previsión, y por lo tanto acción: tal es la fórmula que expresa con exactitud la relación general que existe entre ciencia y arte, tomando estos dos términos en su acepción más amplia.»

Auguste Comte

«La ciencia, y únicamente la ciencia, puede brindar a la humanidad aquello sin lo cual ésta no puede vivir, un símbolo y una ley.»

Ernest Renan

«La evolución sólo puede acabar estableciendo la mayor perfección y la felicidad más completa.»

Herbert Spencer



A. Comte (1798-1857): fue el mesiánico defensor de una sociedad basada en una metafísica de la ciencia

CAPÍTULO VIII

EL POSITIVISMO

1. LAS LÍNEAS MAESTRAS DEL POSITIVISMO

El positivismo es una corriente compleja de pensamiento que dominó gran parte de la cultura europea en sus manifestaciones filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas y literarias (entre estas últimas se cuentan, por ejemplo, el verismo y el naturalismo), en un período que cubre aproximadamente desde 1840 hasta llegar casi al inicio de la primera guerra mundial. Una vez superada la tempestad de 1848 –si exceptuamos el enfrentamiento de Crimea en 1854 y la guerra franco-prusiana de 1870– la época positivista fue una era básicamente pacífica en Europa. Al mismo tiempo, constituyó la época de la expansión colonial europea en África y en Asia. En el seno de este marco político culmina en Europa la transformación industrial, lo cual posee enormes consecuencias para la vida social: la utilización de los descubrimientos científicos transforma todo el sistema de producción; se multiplican las grandes ciudades; crece de modo impresionante la red de intercambios comerciales; se rompe el antiguo equilibrio entre ciudades y zonas rurales; aumentan la producción y la riqueza; la medicina vence las enfermedades infecciosas, antiguo y angustioso flagelo de la humanidad. En pocas palabras, la revolución industrial cambia radicalmente la forma de vivir. La idea de un progreso humano y social imposible de detener galvaniza el entusiasmo general: de ahora en adelante dispondríamos de los instrumentos capaces de solucionar todos los problemas. Estos instrumentos consistían –en opinión de muchos– sobre todo en la ciencia y en sus aplicaciones a la industria, y luego en el mercado libre y en la educación.

Además, en lo que concierne la ciencia, durante el período que transcurre entre 1830 y 1890, mantiene con frecuencia unos vínculos muy estrechos con el desarrollo de la industria, vinculación que posee un carácter bilateral, lo cual permite avances muy significativos en sus sectores más importantes. En matemáticas se dan las aportaciones de Cauchy, Weierstrass, Dedekind y Cantor, entre otros. En geometría, las de Riemann, Bolyai, Lobachevski y Klein. La física se enorgullece de los resultados de las investigaciones de Faraday sobre la electricidad y de Maxwell y Hertz sobre el electromagnetismo; también en la ciencia física se producen los

trabajos fundamentales de Mayer, Helmholtz, Joule, Clausius y Thomson sobre termodinámica. Berzelius, Mendeléiev, von Liebig, entre otros, hacen que crezca el saber químico. Koch, Pasteur y sus discípulos desarrollan la microbiología y obtienen éxitos resonantes. Bernard edifica la fisiología y la medicina experimental. Es ia época de la teoría evolucionista de Darwin, y la torre Eiffel de París y la apertura del canal de Suez simbolizan los adelantos tecnológicos.

Una estabilidad política básica, el proceso de industrialización y los avances de la ciencia y de la tecnología constituyen los pilares del medio ambiente sociocultural que el positivismo interpreta, exalta y favorece. Sin ninguna duda, no tardarán en hacerse sentir los grandes males de la sociedad industrial (los desequilibrios sociales, las luchas por la conquista de los mercados, la condición miserable del proletariado, la explotación laboral de los menores de edad, etc.). El marxismo diagnostica estos males de un modo distinto a como lo hacen los positivistas. Éstos no ignoran dichos males, pero pensaban que pronto desaparecerían, como fenómenos transitorios que serían eliminados por el aumento del saber, de la instrucción popular y de la riqueza.

Los representantes más significativos del positivismo son Auguste Comte (1798-1857) en Francia; John Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) en Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) y Ernst Haeckel (1834-1919) en Alemania; Roberto Ardigò (1828-1920) en Italia. Por lo tanto, el positivismo se integra en tradiciones culturales diferentes: en Francia se inserta en el interior del racionalismo que va desde Descartes hasta la ilustración; en Inglaterra, se desarrolla sobre la tradición empirista y utilitaria, y se relaciona a continuación con la teoría darwinista de la evolución; en Alemania asume la forma de un rígido cientificismo y de un monismo materialista; en Italia, con Ardigò, sus raíces se remontan al naturalismo renacentista, aunque sus frutos más notables –debido a la situación social de la nación ya unificada– los brinda en el ámbito de la pedagogía y de la antropología criminal. En cualquier caso, a pesar de tal diversidad, en el positivismo existen unos rasgos fundamentales de carácter común, que permiten calificarlo como corriente unitaria de pensamiento:

1) A diferencia del idealismo, en el positivismo se reivindica el primado de la ciencia: sólo conocemos aquello que nos permite conocer las ciencias, y el único método de conocimiento es el propio de las ciencias naturales.

2) El método de las ciencias naturales (descubrimiento de las leyes causales y el control que éstas ejercen sobre los hechos) no sólo se aplica al estudio de la naturaleza sino también al estudio de la sociedad.

3) Por esto la sociología –entendida como la ciencia de aquellos «hechos naturales» constituidos por las relaciones humanas y sociales– es un resultado característico del programa filosófico positivista.

4) En el positivismo no sólo se da la afirmación de la unidad del método científico y de la primacía de dicho método como instrumento cognoscitivo, sino que se exalta la ciencia en cuanto único medio en condiciones de solucionar en el transcurso del tiempo todos los problemas humanos y sociales que hasta entonces habían atormentado a la humanidad.

5) Por consiguiente, la época del positivismo se caracteriza por un

optimismo general, que surge de la certidumbre en un progreso imparable (concebido en ocasiones como resultado del ingenio y del trabajo humano, y en otros casos como algo necesario y automático) que avanza hacia condiciones de bienestar generalizado, en una sociedad pacífica y penetrada de solidaridad entre los hombres.

6) El hecho de que la ciencia sea propuesta por los positivistas como único fundamento sólido de la vida de los individuos y de la vida en común; el que se la considere como garantía absoluta del destino de progreso de la humanidad; el que el positivismo se pronuncie a favor de la divinidad del hecho: todo esto indujo a algunos especialistas a interpretar el positivismo como parte integrante de la mentalidad romántica. En el caso del positivismo, sin embargo, sería la ciencia la que resultaría elevada a la categoría de infinito. El positivismo de Comte, por ejemplo –afirma Kolakowski–, «implica una construcción de filosofía de la historia omnicomprensiva, que culmina en una visión mesiánica».

7) Tal interpretación no ha impedido sin embargo que otros exegetas (por ejemplo, Geymonat) descubran en el positivismo determinados temas fundamentales que proceden de la tradición ilustrada, como es el caso de la tendencia a considerar que los hechos empíricos son la única base del verdadero conocimiento, la fe en la racionalidad científica como solucionadora de los problemas de la humanidad, o incluso la concepción laica de la cultura, entendida como construcción puramente humana, sin ninguna dependencia de teorías y supuestos teológicos.

8) Siempre en líneas generales el positivismo (John Stuart Mill constituye una excepción en este aspecto) se caracteriza por una confianza acrítica y a menudo expeditiva y superficial en la estabilidad y en el crecimiento sin obstáculos de la ciencia. Dicha confianza acrítica se transformó en un fenómeno consuetudinario.

9) La positividad de la ciencia lleva a que la mentalidad positivista combata las concepciones idealistas y espiritualistas de la realidad, concepciones que los positivistas acusaban de metafísicas, aunque ellos cayesen también en posturas metafísicas tan dogmáticas como aquellas que criticaban.

10) La confianza en la ciencia y en la racionalidad humana, en definitiva, los rasgos ilustrados del positivismo, indujeron a algunos marxistas a considerar que la acostumbrada interpretación marxista –según la cual el positivismo no es más que la ideología de la burguesía en la segunda mitad del siglo XIX– es insuficiente y, en cualquier caso, posee un carácter reductivo.

2. Auguste Comte y el positivismo en Francia

2.1. *La ley de los tres estadios*

Auguste Comte (1798-1857) fue el iniciador del positivismo francés, el padre oficial de la sociología y, desde ciertos puntos de vista, el representante más cualificado del pensamiento positivista. Nació en Montpellier en una familia modesta, eminentemente católica y monárquica. Fue discípulo y secretario (y luego, antagonista declarado) de Saint-Simon. Estu-

dió en la famosa École Polytechnique (y aquí no podemos olvidar la función de modelo que ejercía la École Polytechnique: ésta nació como fábrica de armas para el ejército de la revolución y luego se transformó con objeto de preparar a los ingenieros y a los técnicos especializados que necesitaba cada vez más la industria francesa en desarrollo). Estaba versado en matemática, y durante los años de su formación Comte leyó a los empiristas ingleses, a Diderot, d'Alembert, Turgot y Condorcet, si bien más adelante «por higiene mental» leerá lo menos posible.

«Después de cumplir los catorce años, experimenté la necesidad fundamental de una regeneración universal, política y filosófica al mismo tiempo, bajo el impulso activo de la saludable crisis revolucionaria cuya fase principal había precedido a mi nacimiento. La luminosa influencia de una iniciación matemática que tuvo lugar en familia, felizmente desarrollada en la École Polytechnique, me hizo presentir instintivamente la única vía intelectual que podía conducir en realidad a dicha gran renovación.» Comte escribe el párrafo anterior para referirse a su itinerario intelectual y moral. Y añade que fue en 1822 cuando puso en claro su programa filosófico «bajo la inspiración constante de mi gran ley relativa al conjunto de la evolución humana, individual y colectiva»: la ley de los tres estadios.

La lectura de este pasaje demuestra lo acertado de la observación formulada por Leszek Kolakowski, según la cual «toda la doctrina de Comte y, en especial, su doctrina científica únicamente resultan comprensibles como parte de sus proyectos de reforma universal, que no sólo abarcan la ciencia sino los demás sectores de la vida humana». De manera muy justificada, Comte menciona en el texto que se acaba de citar su gran ley. Se trata de la ley de los tres estadios, según la cual la humanidad, al igual que el alma de los individuos humanos, atraviesa tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo.

Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana [...] desde sus primeras manifestaciones hasta hoy –dice Comte en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842)– creo haber descubierto una gran ley básica, a la que se halla sometida la inteligencia con una necesidad imposible de variar, y que me parece que se puede establecer con solidez, gracias a las pruebas racionales que nos suministra el conocimiento de nosotros mismos y a la verificación histórica que se puede llevar a cabo mediante un atento examen del pasado. Esta ley consiste en lo siguiente: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico, o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico, o positivo [...]. De aquí proceden tres tipos de filosofías, o de sistemas conceptuales generales, acerca del conjunto de los fenómenos, que se excluyen recíprocamente. El primero es un punto de partida necesario para la inteligencia humana; el tercero es su estado fijo y definitivo; el segundo se halla destinado únicamente a servir como etapa de transición.

En el estadio teológico los fenómenos son vistos como «productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos»; en el estadio metafísico, las esencias, las ideas o las fuerzas abstractas, son las que explican los fenómenos (los cuerpos se unirían gracias a la simpatía; las plantas crecerían con motivo de la presencia del alma vegetativa; el opio –como ironizaba Molière– adormece porque posee la virtud «dormidera»). Únicamente «en el estadio positivo, el espíritu humano, admitiendo la imposibilidad de conseguir conocimientos absolu-

tos, renuncia a interrogarse sobre cuál es el origen y el destino del universo, cuáles son las causas íntimas de los fenómenos, y sólo busca descubrir, mediante el uso bien concertado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus invariables relaciones de sucesión y semejanza».

Ésta es la ley de los tres estadios, concepto clave de la filosofía de Comte. Dicha ley hallaría su confirmación en la evolución vital de los individuos (todos los hombres son teólogos en su infancia, metafísicos en su juventud y físicos en su edad adulta) y en la historia de la humanidad. Aun sin conocer a Vico o a Hegel, Comte elabora con su ley de los tres estadios una grandiosa filosofía de la historia, que se nos presenta como una imagen gráfica de toda evolución de la humanidad.

2.2. *La doctrina de la ciencia*

En la actualidad nos encontramos, por lo tanto, en el estadio positivo. Nadie emplea ya los métodos teológicos y metafísicos, excepto –observa amargamente Comte en el *Curso de filosofía positiva*– en el terreno de los fenómenos sociales, «aunque todos los espíritus un poco evolucionados hayan experimentado plenamente su insuficiencia al respecto». Comte pone de relieve que esto constituye «la gran –y única– laguna que hay que llenar para que se configure la filosofía positiva». Ésta debe someter la sociedad a una indagación científica rigurosa, ya que únicamente una sociología científica podrá «ser considerada como base sólida para la reorganización social, que debe acabar con el estado de crisis que aqueja desde hace largo tiempo a las naciones más civilizadas».

Las crisis sociales y políticas no se pueden resolver sin un conocimiento adecuado de los hechos sociales y políticos. Por tal razón, Comte piensa que el desarrollo de una física social –esto es, de la sociología científica– es una tarea extremadamente urgente. Antes que nada, ¿en qué consiste la ciencia para Comte? En su opinión, el objetivo de la ciencia reside en la búsqueda de leyes, porque «sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos –cuyo resultado constante nos permite preverlos– puede evidentemente conducirnos en la vida activa a modificarlos en beneficio nuestro». La ley es necesaria para efectuar previsiones, y a su vez éstas son necesarias para la acción del hombre sobre la naturaleza. «En definitiva, afirma Comte, ciencia, y por lo tanto previsión; previsión, y por lo tanto acción: tal es la fórmula que expresa con exactitud la relación general que existe entre ciencia y arte, tomando estos dos términos en su acepción más amplia.»

Siguiendo las huellas de Bacon y de Descartes, Comte piensa que la ciencia es la que suministrará al hombre un dominio sobre la naturaleza. Sin embargo, no comparte en absoluto la opinión según la cual la ciencia estaría, esencialmente y por su propia naturaleza, dirigida a los problemas prácticos. Comte se muestra muy claro acerca de la naturaleza teórica de los conocimientos científicos, que hay que distinguir con toda nitidez de los que son técnico-prácticos. A este propósito, Comte cita una consideración de Condorcet: «El marinero que no naufraga gracias a una exacta medición de la longitud le debe la vida a una teoría concebida hace dos

mil años, por hombres geniales que se proponían unas sencillas especulaciones geométricas.» Comte tampoco es un empirista de viejo cuño, que sólo se preocupe por los datos de hecho y que excluya las teorías: «Hemos reconocido que la verdadera ciencia [...] consta esencialmente de leyes y *no* de hechos, aunque éstos resulten indispensables para establecerlas y promulgarlas.» La mera erudición consiste en hechos sin leyes; en cambio, la verdadera ciencia está constituida por leyes controladas que se refieren a los hechos. Dicho control a través de hechos sirve para excluir de la ciencia toda investigación relativa a las esencias y a las últimas causas metafísicas.

Las ideas de Comte sobre la doctrina de la ciencia han ejercido influencia sobre el pensamiento posterior debido a su claridad y a su validez. Sin embargo, en algunos pasajes del *Curso de filosofía positiva,* y sobre todo después en el *Sistema de política positiva* (1851-1854), Comte propone una imagen muy rígida, casi absolutizada, de la ciencia: condena las investigaciones especializadas e incluso las de carácter experimental, el uso excesivo del cálculo, y condena también toda investigación científica cuya utilidad no sea evidente. Por esto, en su opinión, no hay que confiar la ciencia a los científicos, sino a los «verdaderos filósofos», esto es, a aquellos que se encuentran «dignamente llamados al sacerdocio de la humanidad». El posterior desarrollo de la ciencia sirvió para desmentir estas nociones de Comte. Entre otras cosas, un conocimiento que hoy parezca inútil puede convertirse mañana en necesario. Sin embargo, dentro del sistema de Comte, un saber estable y congelado sirve para que exista un orden social estabilizado.

2.3. *La sociología como física social*

Para llegar hasta el orden social, saliendo de una sociedad en crisis, es necesario saber. El conocimiento está constituido por leyes contrastadas mediante hechos. En consecuencia, si queremos solucionar la crisis de la sociedad, es preciso descubrir sus leyes. «Al abandonar también la filosofía política la razón de las metafísicas ideales para internarse en el ámbito de las realidades observables, a través de una subordinación sistemática, directa y continua, de la imaginación a la observación, obligadamente las concepciones políticas dejan de ser absolutas para convertirse en algo relativo al estado de la civilización humana, de manera que las teorías, que se encuentran en condiciones de seguir el curso natural de los hechos, permiten preverlos [...]. El espíritu fundamental de la política positiva puede resumirse en la previsibilidad racional del futuro desarrollo de la convivencia social.»

A través del razonamiento y la observación la sociología puede establecer las leyes de los fenómenos sociales, al igual que para la física es posible establecer las leyes que rigen los fenómenos físicos. Comte divide la sociología, o física social, en estática social y dinámica social. La estática social estudia las condiciones de existencia que son comunes a todas las sociedades en todas las épocas. Tales condiciones son la sociabilidad fundamental del hombre, el núcleo familiar y la división del trabajo que se hace compatible con la cooperación entre los esfuerzos. La ley fundamen-

tal de la estática social es la conexión que existe entre los diversos aspectos de la vida social: por ejemplo, una constitución política no es independiente de los factores económicos o culturales. Por su parte, la dinámica social consiste en el estudio de las leyes de desarrollo de la sociedad. Su ley fundamental es la de los tres estadios, y el progreso social se ajusta a dicha ley. Al estadio teológico corresponde una supremacía del poder militar (tal es el caso del feudalismo); al estadio metafísico corresponde la revolución (que comienza por la reforma protestante y acaba con la revolución francesa); al estadio positivo corresponde la sociedad industrial. No podemos transcribir aquí las vívidas e interesantes consideraciones de Comte sobre la «ilimitada libertad de conciencia», la esclavitud (la esclavitud que horroriza es «la de nuestras colonias, que constituye una auténtica monstruosidad política por su propia naturaleza, y la esclavitud organizada» en el interior de la industria de aquella época), la edad media, el catolicismo, la reforma, la educación, la mujer (el sexo femenino está «en una especie de continuo estado de infancia», aunque afirma que «quien se cansa de actuar y hasta de pensar, jamás se cansa de amar»), el divorcio (una «aberración»), la revolución francesa («esta crisis decisiva era indispensable»), etc. De todas maneras, hay que subrayar algunos elementos decisivos de la sociología de Comte: 1) la estática social indaga acerca de las condiciones del orden; la dinámica estudia las leyes del progreso; 2) «el progreso humano, en su conjunto, siempre se ha llevado a cabo de acuerdo con etapas obligadas porque son necesarias desde un punto de vista natural; la historia de la humanidad es un desplegarse de la naturaleza humana»; 3) la evolución de la humanidad va desde el estadio teológico hasta el positivo, pero Comte no quita valor al pasado y a la tradición en nombre de una exaltación del porvenir. El pasado se halla grávido del futuro y «la humanidad está más compuesta de muertos que de vivos»; «los muertos gobiernan siempre a los vivos»; 4) la física social es el supuesto necesario de una política racional.

Comte afirma que es desastroso que la política esté en manos de abogados y de literatos que no conocen para nada la manera de funcionar de la sociedad. Los fenómenos sociales, al igual que los naturales, sólo pueden modificarse con la condición de que conozcamos sus leyes. Comte, al igual que Bacon, sostiene: *Natura non nisi parendo vincitur.*

¿Por qué caminos podrán conocerse las leyes de la sociedad? En opinión de Comte, las vías para lograr el conocimiento sociológico son la observación, el experimento y el método comparativo. La observación de los hechos sociales es una observación directa y enmarcada en la teoría de los tres estadios. En sociología los experimentos no resultan tan simples como en física o en química, ya que no se pueden cambiar a capricho las sociedades. No obstante, tanto en biología como en sociología, los casos patológicos, que alteran la normal conexión de los acontecimientos, substituyen en cierta forma al experimento. El método comparativo estudia las analogías y las diferencias entre las diversas sociedades en sus respectivas fases de desarrollo. Y el método histórico según Comte constituye «la única base fundamental sobre la que puede fundamentarse realmente el sistema de la lógica política».

2.4. *La clasificación de las ciencias*

La sociología, cuya construcción es tarea urgente de la filosofía política, está en el vértice de la jerarquía de las ciencias. Partiendo desde su base matemática, las ciencias positivas están jerarquizadas según su grado de generalidad decreciente y complejidad creciente: astronomía, física, química, biología y sociología. Este esquema no abarca la teología, la metafísica y la moral. Las dos primeras no son ciencias positivas; la tercera queda integrada en la sociología. La psicología también se encuentra excluida de la lista y Comte la reduce en parte a la biología y en parte a la sociología. Tampoco figura la matemática, pero el primer volumen del *Curso de filosofía positiva* está dedicado en su totalidad a la matemática, que «a partir de Descartes y de Newton, constituye la verdadera base fundamental de toda la filosofía natural», de todas las ciencias, en el sentido de que es «una ampliación inmensa y admirable de la lógica natural con respecto a determinado orden de deducciones».

Comte aspira a que el ordenamiento de las ciencias propuesto por él sea al mismo tiempo un orden lógico, histórico y pedagógico. El orden lógico corresponde al criterio de la simplicidad del objeto: en primer lugar están las ciencias que en su opinión poseen un objeto más simple; a continuación, se avanza hasta la sociología, que es la que tiene el objeto más complicado. El orden histórico se pone de manifiesto en el paso de las ciencias particulares hasta el estado positivo: con Copérnico, Kepler y Galileo, la astronomía abandonó la metafísica; la física llegó al estado positivo gracias a la obra de Huygens, Pascal, Papin y Newton; la química dejó su limbo metafísico debido a Lavoisier, y la biología, con Bichat y Blainville. Queda la sociología, la cual, en cuanto ciencia positiva, aún se encuentra en estado de proyecto, que Comte se esforzó por llevar a la práctica. El orden pedagógico se justifica porque habría que enseñar las ciencias en el mismo orden en que se ha producido su génesis histórica.

De acuerdo con la jerarquía de Comte las ciencias más complejas presuponen las menos complejas: la sociología presupone la biología, la cual presupone la química, y ésta, la física. Sin embargo, esto no significa que las ciencias superiores puedan reducirse a las inferiores. Cada una posee su propia autonomía, sus propias leyes autónomas. Por lo tanto, la sociología no puede quedar reducida a la biología o a la psicología. La sociedad tiene una realidad natural y originaria: los hombres viven en sociedad porque esto forma parte de su naturaleza social. Son sociales desde el comienzo, y no hay ninguna necesidad de un contrato social para que se asocien, como sugería Rousseau.

Otro punto importante: Comte no menciona la filosofía en su clasificación de las ciencias. ¿Qué lugar ocupa la filosofía en el pensamiento de Comte? Para él, la filosofía no es el conjunto de todas las ciencias. La tarea de la filosofía consiste en «determinar con exactitud el espíritu de cada una de las ciencias, descubrir sus relaciones y conexiones, y resumir, si es posible, todos sus principios específicos en una cantidad mínima de principios comunes, siguiendo el método positivo». La filosofía se reduce así a la metodología de las ciencias; «es el único medio auténticamente racional de poner en evidencia las leyes lógicas del espíritu humano», sostiene Comte.

2.5. *La religión de la humanidad*

En la última gran obra de Comte, el *Sistema de política positiva* (1851-1854), el propósito comtiano de regenerar la sociedad basándose en el conocimiento de las leyes sociales asume la forma de una religión en la que se substituye el amor a Dios por el amor a la humanidad. La humanidad es un ser que trasciende a los individuos. Está compuesta por todos los individuos vivientes, por los fallecidos y por los que aún no han nacido. En su interior los individuos se reemplazan como las células de un organismo. Son el producto de la humanidad, a la que hay que venerar como en otros tiempos se veneraba a los dioses paganos.

Fascinado por el catolicismo, debido a su universalismo y a su capacidad de integrar la existencia humana en su totalidad, Comte sostiene que la religión de la humanidad debe constituir una copia exacta del sistema eclesiástico. Ya están dispuestos los dogmas de la nueva fe: la filosofía positiva y las leyes científicas. Para la difusión de estos nuevos dogmas es preciso que haya ritos, sacramentos, un calendario y un sacerdocio. Habrá un bautismo laico, una confirmación laica y una extremaunción laica. El ángel de la guarda positivo será la mujer (no debemos olvidar que Comte idealiza a la mujer amada: Clotilde de Vaux). Los meses recibirán nombres simbólicos –por ejemplo Prometeo– de la religión positiva, y los días de la semana estarán consagrados a cada una de las siete ciencias. Se edificarán templos laicos (institutos científicos). Habrá un papa positivo que ejercerá su autoridad sobre las autoridades positivas que se ocuparán del desarrollo de las industrias y de la utilización práctica de los descubrimientos. En la sociedad positiva los jóvenes estarán sometidos a los ancianos y estará prohibido el divorcio. La mujer se convierte en guardiana y fuente de la vida sentimental de la humanidad. La humanidad es el gran ser; el espacio, el gran medio ambiente, y la tierra, el gran ídolo: tal es la trinidad de la religión positiva.

2.6. *Las razones de Comte*

Las críticas al pensamiento de Comte no tardaron en ponerse de manifiesto. No impidieron, sin embargo, que dicho pensamiento adquiriese una amplia difusión. Sus principales difusores, por ejemplo Littré, eliminaron desde un principio toda alusión a la religión positiva. Por lo demás, no todo el pensamiento de Comte, sino únicamente algunas de sus partes influyeron de modo duradero sobre el pensamiento posterior. La noción de la importancia de la ciencia para el progreso de la humanidad, la crítica al pensamiento metafísico no comprobado, la idea de sociología como ciencia autónoma que no puede reducirse a las demás ciencias, la insistencia sobre la importancia de la tradición, el reconocimiento de la historicidad de los hechos humanos y de la misma ciencia, la toma de posición con respecto a la unicidad del método científico y al valor cognoscitivo (y no sólo práctico) de la ciencia: éstos son algunos de los temas comtianos que han ejercido un influjo duradero y positivo a lo largo de la historia del pensamiento.

Sin ninguna duda, la ley de los tres estadios es una metafísica de la

historia que contradice de manera absoluta el método positivo. La clasificación de las ciencias, por su parte, suscita una inmediata perplejidad: las ideas de simplicidad y complejidad del objeto son algo que se relaciona con los criterios adoptados y no un atributo absoluto de dicho objeto. A menudo resultan falsas las ideas de Comte acerca de cómo han evolucionado las ciencias: la biología, por ejemplo, no esperó al siglo XIX para nacer, porque los griegos ya la practicaban. En la actualidad son completamente anacrónicas la dogmatización de las teorías científicas y ciertas prescripciones comtianas sobre lo que deben hacer o no los científicos.

Los especialistas en el pensamiento de Comte han considerado que era ridículo el mimetismo manifestado por la religión de la humanidad con respecto al catolicismo. No obstante, algunos especialistas han otorgado un cierto valor a esta parte de su filosofía. Tal es el caso de Raymond Aron, para quien «el gran ser que Auguste Comte nos invita a amar es aquello que los hombres han realizado con más perfección [...]. Si hay que amar algo en la humanidad, salvo unas personas determinadas, lo mejor sin duda es amar la humanidad esencial, cuya expresión y cuyo símbolo son los grandes hombres, y no dedicarse a amar con pasión un orden económico y social hasta el punto de querer la muerte de quienes no crean en esta doctrina de salvación [...]. Lo que Auguste Comte quiere que amemos no es la sociedad francesa de hoy, ni la sociedad rusa de mañana, ni la sociedad norteamericana de pasado mañana, sino la excelencia de que han sido capaces algunos hombres y hacia la cual deben elevarse otros hombres».

2.7. *La difusión del positivismo en Francia*

En cualquier caso, la religión de la humanidad no fue la herencia más duradera de Comte. Y si Pierre Laffitte (1823-1903) defendió el pensamiento de Comte en su unidad inescindible, Émile Littré (1801-1881) –como ya se dijo antes– en su campaña a favor del positivismo dejó a un lado los resultados de la última fase del pensamiento de Comte. Littré, que fue académico de Francia y senador vitalicio, fue el autor de la obra *Comte y la filosofía positiva* (1863) y del gran *Diccionario de la lengua francesa*. El trabajo de Littré logró una gran resonancia. Sin embargo, Ernest Renan e Hyppolite Taine fueron los creadores de un clima auténticamente positivista dentro de la cultura francesa. Ernest Renan (1823-1892) fue básicamente un historiador del judaísmo y del cristianismo. Son famosas su *Historia del pueblo de Israel* (1887-1893) y su *Vida de Jesús* (1863; se trata del primer volumen de la *Historia de los orígenes del cristianismo)*. En el estudio de los hechos religiosos Renan aplicó sus ideas positivistas, despojando a dichos acontecimientos de todo carácter sobrenatural. La concepción filosófica de Renan aparece en el libro *El porvenir de la ciencia* (escrito en 1848, pero publicado en 1890), donde dicho autor sostiene que «la ciencia, y únicamente la ciencia, puede brindar a la humanidad aquello sin lo cual ésta no puede vivir, un símbolo y una ley».

Hyppolite Taine (1828-1893) fue autor de obras tan célebres como *Los orígenes de la Francia contemporánea* (5 vols., 1875-1893), *Los filósofos franceses del siglo XIX* (1857), *Filosofía del arte* (1865) e *Historia de la*

literatura inglesa (1863). Taine aplicó las ideas positivistas a la crítica literaria y a la estética: toda obra de arte es el producto necesario de un ambiente social determinado, con unas condiciones históricas y psicológicas específicas. Según Taine «se puede considerar que el hombre es un animal de una especie superior, que produce filosofía aproximadamente de la misma forma que los gusanos de seda hacen sus capullos y las abejas, sus colmenas». En su opinión, «el vicio y la virtud son productos del mismo tipo que el vitriolo y el azúcar, y todo dato complejo nace a través del encuentro entre otros que son más simples». En *Los filósofos franceses del siglo XIX* Taine critica a los espiritualistas como Maine de Biran y Cousin, y propone un retorno de la cultura francesa a las tradiciones de la ilustración, a Voltaire y a los enciclopedistas. La obra *Sobre la inteligencia* (1870) representa un intento decidido de reducir toda la vida espiritual a un mecanismo regulado por leyes naturales; este libro influirá sobre el primer psicólogo especializado de Francia, Théodule Ribot (1839-1916), fundador de la psicología positiva.

2.8. *Claude Bernard y el nacimiento de la medicina experimental*

Para Comte y, en general, para los positivistas (con la excepción de J.S. Mill), la ciencia es un dogma que no requiere ningún análisis. Sin embargo, al igual que Augusto Murri en Italia, Claude Bernard (1813-1878) en Francia y en la época del positivismo, ofrece una reflexión profunda y elaborada sobre la lógica de la ciencia. Notable fisiólogo (descubrió, entre otras cosas, la función glucogénica del hígado), determinista (pero no fatalista), Bernard defiende en su famosa *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865) que «no existe ninguna diferencia entre los métodos de investigación de la fisiología, la patología y la terapia. Siempre se trata del mismo método de observación y de experimento que se basa, en todos los casos, en los mismos principios, y que sólo varía en su aplicación, según la complejidad del fenómeno».

Bernard, pues, defiende el método experimental en la medicina. No obstante, es obvio que el experimento siempre supone algo que hay que experimentar, y este algo son las hipótesis. Bernard afirma: «Todos los hombres imaginan siempre algo cuando observan y aspiran a interpretar los fenómenos naturales, antes incluso de conocerlos por medio de un experimento. Dicha tendencia es innata en el hombre; la idea preconcebida siempre ha sido el primer impulso de la mente que indaga y siempre lo será. El método experimental tiende a transformar esta idea a priori, basada en una simple intuición o en un concepto vago de las cosas, en una interpretación a posteriori basada en el conocimiento experimental de los fenómenos.»

En opinión de Bernard «el hombre es, por su propia naturaleza, fantasioso; y está lleno de orgullo; ha acabado por creer que las concepciones ideales de su mente, que sólo respondían a sus sentimientos, también representan a la realidad. El método experimental, por lo tanto, no es en absoluto espontáneo e innato para el hombre». Es el resultado de intentos y errores, de esperanzas fallidas. El método experimental consiste en imponer una disciplina a la fantasía: esta disciplina se propone eliminar

aquellas hipótesis (o mundos posibles) que sean incapaces de describir, explicar y prever un trozo o un aspecto del mundo real. Se ha comprobado que la fantasía no era suficiente para entender el mundo y entonces se ha tratado de someterla a una disciplina. La ciencia y su progreso son el resultado de tal disciplina. Según Bernard, esta disciplina crítica es lo que distingue al experimentador del metafísico y del escolástico. Tanto éstos como aquél parten de ideas a priori, pero «con la diferencia que el escolástico considera su idea como una verdad absoluta que él ha descubierto y de la cual extrae todas sus consecuencias con la ayuda exclusiva de la lógica. En cambio el experimentador, más modesto, considera que su idea es un mero interrogante, una interpretación anticipada de la naturaleza, más o menos probable, de la que se extraen de un modo lógico ciertas consecuencias que se confrontan a cada momento con la realidad, mediante el experimento [...]. La idea experimental, por lo tanto, es una idea a priori que se presenta en forma de hipótesis y cuya validez se juzga sometiendo sus deducciones al criterio experimental».

Bernard aplica asimismo a la medicina estas directrices generales de metodología. Sostiene: «Sería fácil aducir ejemplos que demuestren que, al igual que en fisiología, en patología las ideas absurdas a veces pueden llevar a realizar descubrimientos útiles, y tampoco sería difícil hallar argumentos para demostrar que hasta las teorías más acreditadas tienen que ser consideradas como provisionales y no como verdades absolutas a las cuales tengan que someterse los hechos.» Por otro lado, «en el terreno terapéutico la investigación también debe ajustarse a las mismas reglas que la investigación fisiológica y patológica». En efecto, los intentos terapéuticos del médico también están guiados por ideas previamente concebidas. El diagnóstico, el pronóstico y la terapia son hipótesis, y hay que comprobarlos mediante sus consecuencias, para comprobar si corresponden o no a los hechos. En realidad «la verdadera característica de la ciencia consiste en la crítica referente a los hechos», y la duda constituye el motor del método experimental. «La crítica experimental, tal como hemos señalado en el caso de la fisiología, es la única crítica científica válida en patología y en terapéutica»; «la medicina experimental se basa únicamente en la observación y en el experimento de control, y [...] la fisiología, la patología y la terapia deben obedecer a las mismas leyes de esta crítica común».

Bernard colocó la fisiología en la base de la medicina, con lo cual puso como fundamento de la medicina clínica a la medicina de laboratorio (la medicina experimental): éste fue el mayor mérito de Bernard. Escribe:

> Al igual que todas las ciencias de observación difieren de las ciencias experimentales, también la medicina experimental difiere de la medicina de observación por la finalidad que se propone. Una ciencia de observación trata de descubrir las leyes de los fenómenos naturales para poderlos prever; sin embargo, no puede modificarlos y someterlos a su capricho. La astronomía es una de estas ciencias: los fenómenos astronómicos se pueden prever, pero no modificar. En cambio, las ciencias experimentales tratan de descubrir las leyes de los fenómenos naturales no sólo para preverlos, sino también para regularlos y dominarlos: tal es el caso, por ejemplo, de la química y la física. Ahora bien, algunos médicos creen que la medicina debe continuar siendo una ciencia de observación, es decir, una medicina que esté en condiciones de prever el curso y el resultado de las enfermedades, pero que no puede actuar directamente sobre éstas. Otros médicos, en cambio, y yo me cuento entre ellos, consideran que la medicina puede convertirse en una ciencia experimental, y por consiguien-

te en una medicina que sea capaz de penetrar en el interior del organismo y hallar los medios para modificar y regular hasta cierto punto los fenómenos ocultos de la máquina viviente. Los médicos observadores consideran que el organismo viviente es un pequeño mundo que se halla contenido en el grande, una especie de planeta viviente y efímero cuyos movimientos son gobernados por leyes. Únicamente la observación puede darnos a conocer estas leyes de un modo que estemos en condiciones de prever el curso y la evolución de los fenómenos biológicos en el estado normal y en el patológico, pero no nos permite modificar su curso natural. Hipócrates expresó tal doctrina en toda su plenitud. La medicina de simple observación, por lo tanto, excluye toda intervención activa, y por ello también se le ha llamado «medicina de espera», es decir, una medicina que observa y prevé el curso de las enfermedades, sin intervenir directamente en ese curso. Sin embargo, es infrecuente encontrarse con un médico exclusivamente hipocrático, y sería fácil demostrar que muchos médicos que predican en voz alta esta doctrina, no se atienen a ella en absoluto cuando ponen en práctica los preceptos más temerarios y más insensatos de la terapéutica empírica. No condeno estos intentos terapéuticos, que casi siempre son experimentos orientativos; me limito a decir que ésta no es una medicina hipocrática, sino empirismo. El médico empírico que actúa de una manera más o menos ciega, constituye en el fondo alguien que estudia los fenómenos vitales, y por lo tanto hay que considerarlo como médico perteneciente al período empírico de la medicina experimental.

La medicina experimental, en cambio –continúa diciendo Bernard– «quiere conocer las leyes del organismo sano y del enfermo, no sólo para prever los fenómenos, sino para poder regularlos y modificarlos, dentro de ciertos límites. De lo dicho hasta ahora se infiere que la medicina tiende necesariamente a convertirse en experimental y que todos los médicos, cuando suministran fármacos eficaces a sus enfermos, colaboran en la construcción de esta medicina experimental. No obstante, para que la actividad del médico experimental abandone el empirismo y merezca el nombre de ciencia, es preciso que esté basada en el conocimiento de las leyes que rigen los fenómenos biológicos en el ambiente interno del organismo sano y del enfermo. La fisiología es la base científica de la medicina experimental; lo hemos dicho y repetido muchas veces, y hay que proclamarlo en voz muy alta, porque sin fisiología no existiría la ciencia médica. Los enfermos, en el fondo, no son más que fenómenos fisiológicos en condiciones nuevas que se deben determinar; como veremos, las acciones tóxicas y terapéuticas se reducen a simples modificaciones fisiológicas de las propiedades de los elementos histológicos de los tejidos. En conclusión, si se quiere comprender y explicar el mecanismo de las enfermedades y la acción de los agentes terapéuticos y tóxicos, siempre hay que recurrir a la fisiología».

3. John Stuart Mill y el positivismo utilitarista inglés

3.1. *Los problemas de Malthus*

El utilitarismo de la primera mitad del siglo XIX es el movimiento filosófico que hereda las tesis y la actitud de los ilustrados, y que en el interior de la tradición filosófica empirista constituye la primera manifestación del positivismo social en Inglaterra. Los representantes más importantes del utilitarismo son Jeremiah Bentham, James Mill y su hijo John Stuart Mill. Bertrand Russell afirma: «La filosofía de Bentham y de su escuela procede en sus líneas principales de Locke, Hartley y Helvetius; su importancia es más política que filosófica, como jefes del radicalismo

inglés y como hombres que sin proponérselo prepararon el camino a las doctrinas socialistas.» Entre los representantes del utilitarismo se suele citar también a dos grandes teóricos de la economía clásica: A. Smith y D. Ricardo. Al trazar el cuadro de las ideas económicas y sociales de la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX, tampoco podemos omitir el nombre de Robert Owen, y en especial el de Malthus.

Thomas Robert Malthus (1766-1834) publicó anónimamente en 1798 su célebre *Ensayo sobre la población*. Malthus parte de dos postulados innegables: «1) el alimento es necesario para la vida del hombre; 2) la atracción entre los dos sexos es indispensable y se mantendrá siempre aproximadamente tal como es en la actualidad.» Con base en estos dos postulados afirma que «el poder de crecimiento de la población es infinitamente más elevado que el poder de la tierra para producir los medios de subsistencia necesarios para el hombre: en efecto, si no se frena la población, ésta aumenta en progresión geométrica, mientras que los recursos aumentan en progresión aritmética». Si hubiesen encontrado suficiente alimento y espacio para expandirse, las especies animales y vegetales ya habrían llenado completamente la tierra. Sin embargo, la escasez (*necessity*) –«esta imperiosa ley de la naturaleza que domina todo lo creado»– las restringe dentro de límites muy definidos. Los animales y las plantas se ven empujados dentro de tales límites por obra de la dispersión de las semillas, las enfermedades, la muerte precoz; los hombres, a su vez, por la miseria y el vicio («amargos ingredientes que se hallan en el cáliz de la vida humana»). Para Malthus, el control represivo que la miseria y el vicio ejercen sobre la población, debe ser reemplazado por un control preventivo que impida un excesivo aumento de la población mediante el «freno moral»: «la abstención del matrimonio por motivos de prudencia y con una conducta estrictamente moral durante el período de dicha abstinencia.» Hoy en día la solución propuesta por Malthus no es la más apreciada ni la más válida. Sin embargo, es cierto que los problemas de las relaciones entre población, recursos naturales y ambiente centran la atención mundial, y quizá se han agudizado debido a la ausencia de una fuente de energía limpia, suficiente y barata.

3.2. *La economía clásica: Adam Smith y David Ricardo*

David Ricardo (1772-1823) fue autor de la obra *Principios de economía política y de tributación* (1817). Ricardo junto con Adam Smith (1723-1790) fue el representante más prestigioso de la economía política clásica. Smith en la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776) había sostenido que: 1) únicamente el trabajo manual es productivo, ya que crea bienes materiales que poseen un valor objetivo intercambiable; 2) los científicos, los políticos, los gobernantes, los profesores, en definitiva, todos los productores de bienes inmateriales, *quae tangere non possumus*, sólo colaboran indirectamente en la formación de la riqueza nacional, por lo cual la riqueza de una nación será tanto más grande cuanto menor sea el mundo de los ociosos; 3) se alcanza la cumbre de la sabiduría cuando el Estado, dejando libre a cada individuo para que consiga el máximo bienestar personal, asegure auto-

máticamente el máximo bienestar a todos los individuos. Ésta es la esencia del librecambismo de Smith: «El estudio de su beneficio personal conduce a que cada individuo prefiera también la ocupación que resulta más provechosa para la colectividad. Su intención no es contribuir al interés general; él sólo mira su propio interés, y en este caso, al igual que en muchos otros, se ve conducido por una mano invisible hacia la realización de un objetivo ajeno a sus intenciones.» En resumen, existe una armonía natural, un orden natural, en el sentido de que la consecuencia no intencionada del egoísmo de cada uno es el bienestar de todos; en efecto, cuando existe una posibilidad de lucro, los hombres de empresa se apresuran a sacarle provecho, produciendo los bienes que pide el mercado. Sólo unos pocos ganarán mucho, pero los demás se apresurarán a producir los mismos bienes, y al aumentar así la oferta, los precios se igualarán con los costos.

La perspectiva de Ricardo es menos optimista que la de Smith. También él sostiene que el valor de un bien es igual al trabajo que se utiliza para producirlo, aunque haya que tener en cuenta en la determinación del valor del producto el costo de los instrumentos utilizados. Las mercancías tienen el valor del trabajo necesario para producirlas, mientras que el valor del trabajo es la suma del valor de los bienes necesarios para producirlo y reproducirlo. Teorizador del librecambio en el interior de las naciones y entre nación y nación, Ricardo admitía que el mejor precio de las mercancías era el que se establecía en un mercado libre, mediante el juego de la oferta y de la demanda, pero se niega a considerar que el mejor salario es el que se determina mediante la misma técnica. El valor de una mercancía se fija a través del trabajo necesario para producirla. Sin embargo Ricardo señala que la ecuación V = T no se aplica en el caso del trabajador, que no siempre queda en posesión del valor de lo que produce. Llegamos así al problema de la renta inmobiliaria (la renta que percibe el propietario por el mero hecho de ser propietario de un terreno). La renta inmobiliaria sería nula si existiese una infinita disponibilidad de terreno. Sin embargo, el aumento de la población obliga a hacer que se cultiven no sólo los mejores terrenos, sino también aquellos menos prósperos y más alejados del mercado. Esto obliga a que, para obtener frutos de estos terrenos menos aptos para la agricultura, haya que trabajar más. Por consiguiente, esto aumentará en el mercado el precio de los productos agrícolas en conjunto, ya que los precios de los terrenos fértiles se elevarán hasta el de los productos procedentes del terreno menos fértil. Así aumentarán los beneficios obtenidos en los terrenos fértiles y próximos al mercado, e irán a parar en forma de renta a los bolsillos del propietario del terreno fértil. Por eso quien trabaja no percibe el valor de su trabajo, el que no trabaja percibe cada vez más y los precios aumentan. Por todas estas causas la renta es antisocial, en opinión de Ricardo. Sin embargo, no por esto aumentarán los precios de las mercancías manufacturadas, «para cuya producción no se requiere ninguna cantidad adicional de trabajo», como escribe Ricardo en los *Principios*. Él está convencido de que «si aumentan los salarios [...], entonces el lucro tendrá necesariamente que disminuir». Esto constituye otra grieta en el imponente edificio del orden natural mencionado por Adam Smith. La crítica actual contempla con mucho respeto la obra científica de Ricardo. Marx habrá de enfrentarse con muchos de los temas y problemas planteados y debatidos por Ricardo.

3.3. *Robert Owen: desde el utilitarismo al socialismo utópico*

Robert Owen (1771-1858), ingeniero, industrial y filántropo, fue en un principio partidario del utilitarismo, para acabar más tarde en una forma de socialismo utópico. Ejemplo de «hombre hecho a sí mismo», Owen, fiel a la cultura progresista inglesa de la época, confiaba en la posibilidad de cambiar a los hombres a través de un cambio que mejorase las condiciones de vida y mediante la educación. Cuando aún no había cumplido los treinta años, ya era copropietario y director de una industria textil en Escocia. Trevelyan, en su *Historia de Inglaterra durante el siglo XIX*, narra lo siguiente: «En quince años, entre 1800 y 1815, convirtió su hilatura en un modelo de previsión, humana e inteligente, para las mentes y para los cuerpos, con un horario moderado, buenos salarios, condiciones de salubridad tanto en la fábrica como en la población aneja, y adecuada atención escolar, que incluía el primer asilo infantil de la isla; como resultado, los obreros estaban llenos de entusiasmo.» Owen estaba convencido de que al haber cambiado el medio ambiente, había cambiado el carácter de sus obreros. Y que al mismo tiempo había logrado también la fortuna de su fábrica.

Trató de persuadir a otros empresarios para que hiciesen lo mismo, pero fracasó. Entonces intentó convencer al Parlamento para que promulgase medidas en favor de los obreros, por ejemplo, la abolición del trabajo de los menores de edad, la reducción de la jornada de trabajo a diez horas y media, etc. También fracasó en esto. Dedicó la segunda mitad de su vida a promover el movimiento cooperativo. También impulsó las uniones de trabajadores. En sus últimos años propugnó un socialismo que en el utopismo de sus formas se asemeja al de Saint-Simon, Fourier y Proudhon. Persuadido de que la aparición de la «maquinaria muerta» perjudicaba a la «maquinaria viva» al entrar en competencia con ésta, creó cooperativas en la que los terrenos se cultivaban con pico y pala y en las que estaba vigente la comunidad de bienes. Tales formas de socialismo no convencieron a los economistas ni a los filósofos, y mucho menos aún a los empresarios, pero a pesar de ello el pensamiento de Owen tuvo una amplia difusión. Los utilitaristas estuvieron mucho más de acuerdo con Owen en lo que se refiere a su noción de «inmoralidad», que había que curar como si fuese una enfermedad, mediante una modificación de las circunstancias. Vinculada con esta última noción se halla también la idea de que todas las religiones son perjudiciales para el género humano.

3.4. *El utilitarismo de Jeremiah Bentham*

Jeremiah Bentham (1748-1832) fue el fundador del utilitarismo, cuyo principio fundamental (presente en la ilustración y que Hutcheson y Beccaria ya habían formulado) afirma: «la máxima felicidad posible para el mayor número posible de personas». Filántropo y político, Bentham defendió, siguiendo las huellas del empirismo inglés, la asociación entre las ideas y el lenguaje, y entre ideas e ideas. Su máximo interés recayó en la jurisprudencia, y en dicho campo reconocía a Helvetius y a Beccaria como sus principales predecesores. Más tarde, sus intereses pasaron desde la

teoría jurídica hacia otros más elevadamente éticos y políticos. Una importante idea de Bentham es que las leyes no se promulgan de una vez para siempre, sino que son modificables y perfectibles. Por consiguiente, es preciso esforzarse de manera continuada por conseguir una legislación que promueva «la máxima felicidad para la mayor cantidad posible de personas».

Bentham sostenía que en el ámbito de la moral los únicos hechos realmente importantes son el placer y el dolor. Conseguir placer y evitar el dolor: éstos son los únicos motivos de la acción. En la *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* Bentham escribe: «La naturaleza humana colocó al hombre bajo el imperio del placer y del dolor; placer y dolor son las fuentes de nuestras ideas, el origen de nuestros juicios y de nuestras determinaciones.» Valorar, es decir, manifestar aprobación o desaprobación ante un acto, significa pronunciarse sobre su capacidad para generar dolor o placer. El juicio moral se convierte en un juicio acerca de la felicidad: el placer (la felicidad) es bueno, y el dolor es malo. Tal es la moral utilitarista. Todos los individuos persiguen siempre lo que consideran como su felicidad, aquel estado de cosas en el que se da la mayor felicidad y el mínimo dolor. La moral se reduce así a una especie de hedonismo calculado, que valora con atención las características del placer: duración, intensidad, certeza, proximidad, capacidad de producir otros placeres y ausencia de consecuencias dolorosas. Es sabio el que sabe renunciar a un placer inmediato para obtener un bien futuro cuyo balance sea más favorable. Por otra parte, es de veras importante que no se cometan errores en la valoración de las consecuencias placenteras o perjudiciales de una acción. Es preciso lograr una especie de aritmética moral que nos permita llevar a cabo los cálculos adecuados.

Cada uno de los hombres busca su propia felicidad. El legislador tiene la función de armonizar los intereses privados con los intereses públicos. Que yo no robe es algo que favorece el interés público, aunque robar pueda constituir un interés mío particular, a condición de que no exista una ley penal segura y eficaz. La ley penal, por lo tanto, es un método que sirve para hacer coincidir los intereses del individuo con los intereses de la comunidad. Esto es lo que la justifica. La ley penal castiga para prevenir el delito y no porque odiemos al criminal. Bentham afirmó que era más importante la seguridad del castigo, que no su severidad. Luchó por la abolición de la pena de muerte, excepto para delitos muy graves; y al final de su vida tuvo la satisfacción de ver cómo se mitigaba la ley penal inglesa. En cambio, por lo que respecta a la ley civil, Bentham piensa que debería tener cuatro objetivos: la subsistencia, la abundancia, la seguridad y la igualdad. (En esta lista falta la libertad.) Su amor por la igualdad le llevó a defender la división de la propiedad en partes iguales y por esto se opuso a la libertad de testar. También se reveló contrario a la monarquía y a la aristocracia hereditaria, propugnando una sociedad democrática en la que las mujeres tuviesen derecho al voto. Negándose a aceptar ninguna creencia que no tuviese bases racionales, rechazó la religión. Enemigo del imperialismo, juzgó que las colonias eran una auténtica locura.

Bentham escribió mucho (aunque nunca se preocupó de publicar sus obras). Entre sus escritos cabe recordar *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789); *Tabla de los móviles de la acción* (1817);

Deontología o ciencia de la moralidad (publicada en 1834, con carácter póstumo). Difusor y apóstol de las ideas utilitaristas, Bentham tuvo la satisfacción de ver en sus últimos años de existencia un órgano al servicio de la propagación de las concepciones utilitaristas: la «Westminster Review».

Utilitarista y hedonista en el terreno moral, Bentham es en política un librecambista reformador, que se opone al conservadurismo como a los furores de la revolución francesa. Mostró un gran desprecio por los llamados derechos naturales y por los derechos del ciudadano. Los derechos del hombre –decía– constituyen evidentes necedades; los imprescriptibles derechos del hombre son necedades y simples trampas. Afirma: «Estos derechos naturales, inalterables y sagrados, jamás han existido: más que regir al poder ejecutivo, tienden a desorientarlo, y los ciudadanos, al reivindicarlos, no hacen sino reivindicar la anarquía.» Bertrand Russell nos dice que, cuando los revolucionarios franceses elaboraron su *Déclaration des droits de l'homme,* Bentham la calificó de «obra metafísica, el *non plus ultra* de la metafísica». Según Bentham, sus artículos podían dividirse en tres clases: 1) los ininteligibles, 2) los falsos y 3) los que son a la vez ininteligibles y falsos. En conclusión, Bentham defendía un reformismo laico radical. Es innecesario decir que las concepciones de Bentham provocaron muchas discusiones. Tampoco se ha de olvidar que Alessandro Manzoni (1785-1873) escribió (como un apéndice a las *Observaciones sobre la moral católica*) un ensayo titulado *Del sistema que fundamenta la moral sobre la utilidad,* en el que se sostiene contra los utilitaristas que los hombres no fundamentan sobre lo útil, ni de derecho ni de hecho, el juicio acerca del valor moral de sus acciones.

3.5. *El utilitarismo de James Mill*

El pensamiento de James Mill (1773-1836) se halla vinculado con el utilitarismo de Bentham. Autor de un *Análisis de los fenómenos de la mente humana* (1829), de algunas de las voces más importantes de la *Encyclopedia Britannica* (por ejemplo: gobierno, jurisprudencia, leyes, prisiones), de una *Historia de las Indias británicas* (1818) y de un tratado de economía política, *Elementos de economía política* (1820), James Mill –padre de John Stuart Mill– fue muy amigo de Ricardo y se contó entre los colaboradores de Bentham. Desempeñó un alto cargo en la Compañía de las Indias, colaboró en la «Westminster Review»; muy comprometido en política, desarrolló una función de primer orden en la difusión del liberalismo en Inglaterra. Fue sobre todo mérito suyo el que el positivismo no asumiese en Inglaterra los rasgos de una concepción autoritaria.

John Stuart Mill escribe en su *Autobiografía:* «Mi padre fue el primer inglés de gran valor que comprendió a la perfección y adoptó en su conjunto las concepciones generales de Bentham acerca de la ética, el Estado y la legislación [...]. En su concepción de la vida el carácter estoico se combinaba con el epicúreo y el cínico, no en el sentido moderno del término sino en el antiguo. El estoicismo predominaba en sus cualidades personales. Su modelo de moral era epicúreo, tanto por su utilitarismo como por haber asumido en calidad de criterio exclusivo de lo justo y de lo

injusto la tendencia de las acciones a producir placer o dolor [...]. Consideraba que la vida humana era algo muy pobre, una vez perdida la frescura de la juventud y de la curiosidad insatisfecha [...]. En su escala de valores colocaba a gran altura el placer suscitado por los sentimientos de benevolencia [...]. Nunca modificó su juicio acerca de la superioridad de los gozos espirituales, en comparación con todos los demás, aunque sólo los consideró como placeres, con independencia de sus ventajas adicionales.»

James Mill defendió una teoría asociacionista de la mente y pretendió fundar una ciencia del espíritu que, de manera análoga a la ciencia de la naturaleza, poseyese un sólido fundamento en los hechos. Y para James Mill, los hechos de la mente consisten en las sensaciones, de las que las ideas son una copia. La ley de la contigüidad en el espacio y en el tiempo es la que regula la vida de las sensaciones y de las ideas: si dos cosas han sido percibidas juntas, no es posible pensar una de ellas sin pensar al mismo tiempo la otra. La ley de la asociación también se aplica en el terreno de la moral. James Mill escribe: «La idea de un placer excitará la idea de la acción que es causa de él; y cuando la idea existe, la acción debe venir a continuación.» El análisis de las ideas morales muestra que el paso desde una conducta egoísta hasta otra altruista se explica a través de la asociación. El altruismo surge por motivos egoístas, pero no impide que el altruismo posea un valor en sí mismo. La generosidad sigue siendo generosidad, la gratitud continúa siendo gratitud, y el altruismo, altruismo, aunque se lleguen a descubrir su móviles últimos, de carácter egoísta. Sucede lo mismo que con un rayo de luz –señala James Mill– que continúa siendo blanco para nosotros, aun después de que Newton lo haya descompuesto en los colores del arco iris. «¿Acaso –se pregunta– un móvil complejo deja de ser móvil, cuando se descubre que es complejo?» El influjo de los valores sociales y desinteresados hasta el sacrificio es un móvil real de las acciones; «es lo que es, y no cambia por el hecho de que sea simple o compuesto». Ésta es la manera en que James Mill trata de fundamentar el utilitarismo de Bentham, mediante un análisis de los fenómenos de la mente humana. Siempre mostró su convicción de que la política podía ser dominada a través de la razón, y su hijo nos narra que «profesaba el máximo desprecio por todo género de emociones pasionales y por todo aquello que se haya escrito o dicho con el propósito de exaltarlas. Las consideraba como una forma de locura. Para él lo intenso era una expresión habitual de desaprobación con menosprecio». Convencido de que la razón se hallaba en condiciones de dominar la política, James Mill, al igual que todos los radicales de aquella época, también estaba persuadido de la omnipotencia de la educación. Puso en práctica sus teorías a lo largo de la educación de su hijo, quien recuerda a este propósito: «Por lo que respecta a mi educación, no sé con exactitud si su severidad me produjo más inconvenientes que ventajas, pero lo cierto es que no me impidió una infancia feliz.»

3.6. *John Stuart Mill: la crisis de los veinte años*

Los radicales ingleses –y sobre todo, Ricardo y Bentham– frecuentaban la casa de James Mill. En su *Autobiografía*, John Stuart Mill cuenta: «Yo escuchaba con interés y atención sus [de su padre] conversaciones con aquellas personas. El hecho de hallarme habitualmente presente en el gabinete de trabajo de mi padre me permitió conocer a su amigo más querido, David Ricardo, quien ejercía una fuerte atracción sobre los jóvenes, debido a su aspecto benévolo y a sus maneras corteses [...]. Veía con mucha más frecuencia a Bentham, dada la estrecha intimidad que existía entre él y mi padre.» Educado por su propio padre (resulta impresionante lo mucho que James hizo trabajar a su hijo), dentro de la atmósfera cultural inglesa del liberalismo, amigo del economista francés Jean-Baptiste Say (al que visitó en Francia), influido por los escritos de Saint-Simon y de sus secuaces, más tarde lector y corresponsal de Comte (cuyas despóticas y autoritarias ideas rechazaba), John Stuart Mill (1806-1873) cuando en su juventud leyó a Bentham por primera vez en 1821, creyó estar en posesión de lo que suele llamarse la finalidad de la vida: «ser un reformador del mundo». Empero, «en determinado momento me desperté de este estado, como si fuese de un sueño. Ocurrió en el otoño de 1826. Me hallaba en un estado de depresión nerviosa, como a cualquiera puede acontecerle en alguna ocasión, y no experimentaba el menor interés por la alegría o por las excitaciones del placer: un estado de ánimo en el que parece insípido e indiferente [...] aquello que en otros momentos se había mostrado agradable. En una condición espiritual de esta clase sucedió que me planteé directamente este interrogante: "Supón que se realizasen todos los objetivos de tu vida y que precisamente en este instante pudiesen efectuarse todos los cambios en las instituciones y en las opiniones que son propugnados por ti: ¿sería esto una gran alegría y felicidad para ti?" Y la voz irrefrenable de mi autoconciencia respondió de modo inequívoco: "¡No!" En ese momento creí que se me paraba el corazón. Se hundía todo el fundamento sobre el cual había edificado mi vida». La crisis espiritual de Mill no duró demasiado tiempo y salió de ella convencido de que «sólo son felices [...] aquellos que se marcan objetivos distintos de su felicidad personal: por ejemplo, la felicidad de los demás, el progreso de la humanidad, o incluso un arte o una ocupación que se pongan en práctica como fines ideales en sí mismos y no como medios. Aspirando de esta manera a otra cosa distinta, encuentran la felicidad a lo largo del camino. Los goces de la vida [...] son suficientes para convertirla a ésta en algo agradable cuando se les disfruta *en passant*, sin considerarlos como el principal objetivo».

Durante el resto de su vida –unido a Harriet Taylor por un delicado y profundo amor– Mill, dentro de la tradición empirista, asociacionista y utilitarista, trabajó con mucha intensidad para configurar un conjunto de teorías lógicas y ético-políticas, que marcaron con su propia impronta la segunda mitad del siglo XIX inglés y que aún constituyen un punto de referencia y una obligada etapa para el estudio de la lógica de la ciencia y para la reflexión en el ámbito ético y político. En efecto, el ensayo *Sobre la libertad* (1859), escrito en colaboración con su esposa, es un clásico de la defensa de los derechos de la persona, mientras que su *Sistema de lógica*



John Stuart Mill (1806-1873): fue uno de los teóricos más lúcidos del utilitarismo moderno; su pensamiento constituye una etapa fundamental para la historia de la lógica

raciocinadora e inductiva (1843) sigue siendo un clásico de la lógica inductiva.

3.7. *Crítica a la teoría del silogismo*

La lógica es la ciencia de la prueba, afirma Mill, y por lo tanto de la correcta inferencia de proposiciones, partiendo de otras proposiciones. Por ello, el primer libro de la *Lógica* versa sobre los nombres y sobre las proposiciones: «Todas las respuestas a cualquier cuestión que se formule deben manifestarse a través de una proposición o aserción. Todo lo que pueda ser objeto de asentimiento, o también de disentimiento, debe asumir la forma de una proposición, si se expresa mediante palabras: Todas las verdades y todos los errores residen en las proposiciones.» Sin embargo, las argumentaciones son cadenas de proposiciones que deberían llevar a conclusiones verdaderas, si es que las premisas son verdaderas. Se ha considerado que el silogismo constituye una clase de argumentación válida. No obstante, en el capítulo 3 del libro II de la *Lógica*, Mill se pregunta cuál será el valor del silogismo. Examinemos el siguiente silogismo: «Todos los hombres son mortales; el duque de Wellington es hombre; por lo tanto, el duque de Wellington es mortal.» Aquí deducimos que «el duque de Wellington (que en época de Mill vivía con toda salud) es mortal», de la proposición «todos los hombres son mortales». ¿Cómo sabemos que todos los hombres son mortales? Lo sabemos porque hemos visto morir a Pablo, a Francisco, a María y a muchos otros, y porque otros nos han relatado la muerte de otras personas. En consecuencia, la verdad de la proposición «todos los hombres son mortales» la obtenemos gracias a la experiencia. Y ésta sólo nos permite observar casos individuales. Por ello la tesis fundamental de Mill sostiene que «toda inferencia pasa desde algo particular hasta otra cosa particular», en la medida en que la única justificación del «esto será» es el «esto fue». La proposición general es un expediente que sirve para conservar en el recuerdo muchos hechos particulares. Para Mill todos nuestros conocimientos, todas las verdades, son de naturaleza empírica, incluyendo también las proposiciones de las ciencias deductivas, por ejemplo, la geometría. En efecto, «puesto que ni en la naturaleza ni en la mente humana existen objetos que se correspondan exactamente con las definiciones de la geometría [...] no podemos hacer otra cosa que considerar la geometría como una ciencia que se ocupa de las líneas, los ángulos y las figuras que existen realmente». Las proposiciones geométricas también son verdades experimentales, generalizaciones de la observación. Más en general: «las ciencias deductivas o demostrativas, en todos los casos, sin ninguna excepción, son ciencias inductivas y su evidencia es la de la experiencia».

En opinión de Mill, el silogismo es estéril, ya que no aumenta nuestro conocimiento: que el duque de Wellington sea mortal es una verdad que ya estaba incluida en la premisa según la cual *todos* los hombres son mortales. Sin embargo, aquí se complican las cosas. Si es cierto que todos nuestros conocimientos se obtienen mediante la observación y la experiencia, y si es verdad que la experiencia y la observación sobre la que debemos basarnos nos ofrecen siempre un limitado número de casos, ¿en

qué condiciones podemos formular legítimamente proposiciones generales del tipo: todos los hombres son mortales, o las leyes universales de la ciencia? ¿Cómo cabe deducir que todos los hombres son mortales, del hecho de que hayan muerto Pedro, José o Tomás? Éste es, en realidad, el difícil problema de la inducción. En el libro III de la *Lógica*, Mill afirma: «La inducción es aquella operación de la mente con la que inferimos que lo que sabemos que es verdad en uno o varios casos individuales, será verdad en todos los casos que se asemejen a los primeros, en ciertos aspectos determinables. En otras palabras, la inducción es el proceso mediante el cual concluimos que lo que es verdadero de ciertos individuos de una clase, también lo es de toda la clase, o que lo que es verdadero en determinados momentos, será verdadero, en circunstancias similares, en todo momento.» La inducción, continúa Mill, puede definirse de forma sumaria «como una generalización de la experiencia. Consiste en inferir, a partir de algunos casos individuales en los que se observa que se verifica determinado fenómeno, que éste se lleva a cabo en todos los casos de una clase determinada, es decir, en todos aquellos que se asemejan a los precedentes, en lo que se toma como circunstancias esenciales».

3.8. *El principio de inducción: la uniformidad de la naturaleza*

Para distinguir las circunstancias esenciales de las no esenciales –es decir, con el fin «de elegir entre las circunstancias que preceden o que siguen a un fenómeno, aquellas con las que éste se halla en conexión a través de una ley invariable»– en el capítulo 8 del mismo libro III de la *Lógica* Mill propone lo que él califica como los cuatro métodos de la inducción: método de la concordancia, método de la diferencia, método de las variaciones concomitantes y método de los residuos. Sin embargo, la cuestión más acuciante es la del fundamento de las inferencias inductivas o inducción: ¿cuál es, en pocas palabras, la garantía que poseen todas nuestras inferencias a partir de la experiencia? En opinión de Mill, dicha garantía se halla en el principio según el cual «el curso de la naturaleza es uniforme»: éste es «el principio fundamental o axioma general de la inducción». Ha sido enunciado mediante fórmulas diversas: el universo está gobernado por leyes, el futuro se asemejará al pasado. Sin embargo, lo cierto es que «no inferimos el futuro de lo pasado en cuanto pasado y futuro, sino que inferimos lo desconocido de lo conocido, los hechos no observados de los hechos observados, y lo que no pertenece a nuestra experiencia lo inferimos de aquello que hemos percibido o de lo que somos directamente conscientes. En tal afirmación se encuentra toda la región del futuro, pero también la parte más considerable, y con mucha diferencia, del presente y del pasado».

Por lo tanto, el principio de inducción (uniformidad de la naturaleza, o principio de causalidad) constituye el axioma general de las inferencias inductivas: es la premisa mayor última de todas las inducciones. ¿Cuál es, empero, el valor de tal principio? ¿Se trata de algo evidente a priori? No, responde Mill: «Lo cierto es que esta gran generalización se halla fundamentada en generalizaciones previas. Por su intermedio se descubrieron las leyes más obscuras de la naturaleza, pero las más obvias fueron proba-

blemente entendidas y aceptadas como verdades generales antes de que nunca se hubiese oído hablar de aquélla.» En otras palabras, las generalidades más obvias que se descubrieron en un principio (el fuego quema, el agua moja, etc.) sugieren el principio de la uniformidad de la naturaleza. Dicho principio, una vez formulado, es colocado como fundamento de las generalizaciones inductivas; cuando se las descubre, éstas dan testimonio del principio de uniformidad, para el cual «es ley que todos los acontecimientos dependan de una ley»; «en todos los acontecimientos existe una combinación de objetos o de acontecimientos [...] cuyo acaecer se ve seguido siempre de dicho fenómeno».

Éstos son *per summa capita* algunos de los rasgos de fondo de la lógica inductiva de Mill. Sin ninguna duda suscita perplejidad. Algunos la han acusado de circularidad: el principio de inducción justifica las inducciones particulares, y a su vez éstas fundamentarían el principio de inducción. Mill creyó solucionar tal objeción afirmando que sólo sería correcta en el caso de aplicar la doctrina tradicional del silogismo. Sin embargo, ésta no es válida: «Todos los hombres son mortales» no es la prueba de que sea verdad la proposición «el duque de Wellington es mortal», sino que nuestra previa experiencia de la mortalidad nos autoriza a inferir a la vez la verdad general y el hecho particular, con el mismo grado de seguridad en ambos casos. El criterio de la experiencia consiste según Mill en la experiencia: «Hay que consultar a la experiencia para aprender de ella en qué circunstancias son válidos los argumentos deducidos de la experiencia.» En su época, de todas maneras, Mill tuvo que enfrentarse con William Whewell, un teórico de la ciencia, quien –rechazando las concepciones inductivistas de Mill– pensaba que las leyes y las teorías científicas no eran más que hipótesis inventadas por mentes humanas creativas, hipótesis que había que someter después a la prueba de los hechos.

3.9. *Las ciencias morales, la economía y la política*

El libro VI del *Sistema de lógica* se refiere a la lógica de las ciencias morales. Mill reafirma aquí la libertad del querer humano. Si conociésemos a fondo a una persona y si conociésemos todos los móviles que actúan sobre ella, dice Mill, podríamos predecir sus comportamientos con la misma certeza con la que prevemos cualquier comportamiento físico. Esta necesidad filosófica, empero, no se identifica con la fatalidad. La fatalidad es una coacción misteriosa, imposible de modificar. En cambio, la necesidad filosófica no prohíbe que, una vez la hayamos conocido, podamos actuar sobre la causa de la acción misma, al igual que actuamos sobre las causas de los procesos naturales. Mill escribe: «Sabemos que en el caso de nuestras voliciones no existe esa misteriosa coacción. Sabemos que no nos vemos empujados, como por un mágico encantamiento, a obedecer a un motivo particular. Si deseamos dar prueba de que tenemos la fuerza suficiente para resistir a dicho motivo, sentimos que podemos lograrlo (tal deseo, resulta casi innecesario el mencionarlo, es un nuevo antecedente); y sería humillante para nuestro orgullo y, aún más importante, paralizaría nuestro deseo de perfección el pensar de otro modo.» Por eso entre la libertad del individuo y las ciencias de la naturaleza humana no existe

ningún desacuerdo. Y entre estas ciencias de la naturaleza humana Mill coloca en primer lugar la psicología, que «tiene por objeto las uniformidades de sucesión [...] según las cuales a cada estado mental le sucede otro distinto». A una ciencia particular «aún por crear», la etología (de ἦθος, carácter) Mill asigna la tarea de estudiar la formación del carácter, con base en las leyes generales de la mente y del influjo de las circunstancias sobre el carácter. La etología es compleja, pero aún lo es más la ciencia social que estudia «al hombre en sociedad, las acciones de las masas colectivas de hombres, y de los diversos fenómenos que constituyen la vida social».

En 1848 aparecen *Los principios de economía política*, en los que Mill representa los resultados que dicha ciencia había conseguido gracias a la obra de Smith, Malthus y Ricardo. Sin embargo, por lo que respecta a la distribución de la riqueza, considera que las leyes de la distribución dependen de la voluntad humana, y por lo tanto del derecho y de la costumbre. La distribución es «obra exclusiva del hombre» que «puede ponerla a disposición de quien quiera y en las condiciones que más le convenga». Por otro lado, en la política que hay que seguir para mejorar las condiciones de los trabajadores, Mill rechaza la teoría que llama «de la dependencia y de la protección», según la cual «el destino de los pobres y todo lo que les concierne como clase, debería hallarse regulado en su propio interés, pero no por ellos mismos». Mill se muestra opuesto a dicha teoría por la razón de que «todas las clases privilegiadas y poderosas siempre se han servido de su poder en beneficio exclusivo de su propio egoísmo». Mill defiende la «teoría de la independencia», según la cual «el bienestar del pueblo debe provenir de la justicia y del autogobierno». No son las clases privilegiadas sino los trabajadores mismos quienes deben tomar las medidas necesarias para la mejora de su propia situación, mejora que hay que conseguir no a través de vías revolucionarias sino por medios pacíficos (por ejemplo, con la cooperación). La preocupación fundamental de Mill es conciliar la justicia social con la libertad del individuo. Esto es lo que impide que Mill se adhiera al socialismo: en su opinión, éste pone en peligro la libertad individual. En pocas palabras, para Mill los métodos de las reformas sociales y de los actos de gobierno hallan «en la existencia humana una plaza fuerte sagrada, en la que no debe entrometerse ninguna autoridad».

Las *Consideraciones sobre el gobierno representativo* se publican en 1861. Mill suscita en esta obra un problema muy interesante. Consiste en impedir que la clase que posee la mayoría «esté en condiciones de obligar a las demás clases a vivir al margen de la vida política, y de controlar el camino de la legislación y de la administración en interés exclusiva de ella». En realidad, no se excluye en absoluto el que una mayoría pueda gobernar de manera tiránica. El problema de fondo de la democracia representativa es el de «evitar este abuso sin sacrificar las ventajas características del gobierno popular». Mill, a este propósito, defiende «una democracia representativa, en la que todos estén representados y no sólo la mayoría; en la que los intereses, las opiniones y las aspiraciones de la minoría siempre se vean escuchados y en la que tengan la posibilidad de obtener, gracias al peso de su reputación y a la solidez de sus principios, una influencia superior a su fuerza numérica; una democracia en la que se

combinen la igualdad, la imparcialidad y el gobierno de todos para todos».

El *Utilitarismo* es del mismo año 1861. La idea central de esta obra de Mill es la misma que la de Bentham: «De acuerdo con el principio de la máxima felicidad, el fin último de todas las cosas y la razón por la cual todas las demás son deseables es una existencia exenta de dolores en el mayor grado posible y lo más rica en goces que sea posible.» Dicho de otra manera: «El credo que acepta como fundamento de la moral la utilidad o el principio de la máxima felicidad sostiene que las acciones son justas en la medida en que tienden a promover la felicidad, e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende placer y ausencia de pena.» Hasta aquí Mill está de acuerdo con Bentham. Sin embargo, a diferencia de este último, afirma que no sólo se debe tener en cuenta la cantidad de placer, sino también su cualidad: «es preferible ser un Sócrates enfermo que un cerdo satisfecho.» Para saber «cuál es el más agudo de dos dolores o el más intenso de dos placeres, hemos de confiarnos al criterio general de cuantos tienen práctica en unos y en otros». En opinión de Mill, tampoco puede trazarse una línea divisoria entre la mayor felicidad del individuo y la felicidad en conjunto: la vida social misma es la que nos educa y arraiga sentimientos en nosotros.

Son de gran interés los ensayos póstumos de Mill *Sobre la religión* (1874). El orden del mundo da testimonio de la existencia de una inteligencia ordenadora. Sin embargo, esto no nos autoriza a decir que Dios haya creado la materia o que sea omnipotente u omnisciente. Como ocurre más tarde en William James, Dios no es el Todo absoluto; el hombre, además, es un colaborador de Dios en la tarea de otorgar un orden al mundo y de producir armonía y justicia. La fe, según Mill, es una esperanza que supera los límites de la experiencia. «¿Por qué no dejarnos guiar por la imaginación hacia una esperanza, aunque de su realización nunca se logre producir una razón probable?», se pregunta Mill.

3.10. *La defensa de la libertad del individuo*

El ensayo *Sobre la libertad* (1859) está dedicado a la libertad individual y es fruto de la colaboración del filósofo con su esposa. Este libro constituye, incluso en nuestros días, la defensa más lúcida y más rica en argumentos de la autonomía del individuo. Mill se hallaba plenamente convencido del libro, cuando escribía en su *Autobiografía* que dicha obra sobreviviría durante mucho más tiempo que cualquier otro de sus escritos (con la posible excepción de la *Lógica*). El núcleo teórico del libro consiste en reafirmar «la importancia que tiene, para el hombre y para la sociedad, una amplia variedad de caracteres y una completa libertad de la naturaleza humana para expandirse en direcciones innumerables y contrastantes». En opinión de Mill, no es suficiente con proteger la libertad ante el despotismo del gobierno, sino que es preciso protegerla también contra «la tiranía de la opinión y del sentimiento predominantes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos a las penas civiles, sus propias ideas y costumbres como reglas de conducta a quienes disientan de ellas [...]. Existe un límite a la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual».

Mill defiende el derecho del individuo a vivir como le plazca: «Cada uno es un guardián total de su propia salud, tanto corporal como mental y espiritual.» Ello se debe a un motivo fundamental: el desarrollo social es una consecuencia del desarrollo de las más variadas iniciativas individuales. «Para que la naturaleza humana pueda manifestarse con fecundidad, es necesario que los diversos individuos estén en condiciones de desarrollar sus diferentes modos de vida.» La libertad de cada uno, sin duda, halla un límite en la libertad de los demás. El individuo está obligado a «no lesionar los intereses de otro o aquel determinado grupo de intereses que, por expresa disposición de la ley o por un consenso tácito, deben considerarse como derechos», y está obligado asimismo a «asumir su parte de responsabilidad y de sacrificios necesarios para la defensa de la sociedad y de sus miembros, contra todo daño o molestia». La libertad civil implica: *a*) libertad de pensamiento, de religión y de expresión; *b*) libertad de gustos, libertad de proyectar nuestra vida según nuestro carácter; *c*) libertad de asociación. En consecuencia, la concepción de Mill pretende que cada uno tenga el máximo posible de libertad, para que se dé el bienestar en todos. Mill concluye así su escrito: «El Estado, que pretende debilitar el valor de los individuos para convertirlos en instrumentos dóciles de sus proyectos (aunque se proponga fines buenos), caerá muy pronto en la cuenta de que no se pueden realizar grandes cosas con hombres pequeños y de qué la perfección del mecanismo, a la cual sacrificó todo, acabará por no servirle para nada, precisamente por carecer de aquel espíritu vital que se dedicó a envilecer, con objeto de facilitar los movimientos del mecanismo en sí mismo.» Como es natural, dichas ideas llevaron a Mill muy lejos de Comte: éste, en opinión de Mill, había propugnado un absolutismo despótico que resultaba aterrador. En el pequeño volumen *Augusto Comte y el positivismo* (1865) Mill separa «de lo malo lo que hay de bueno en las especulaciones de Comte».

Con el mismo espíritu que caracterizó a su libro sobre la libertad, Mill escribió en 1869 el ensayo *Sobre la servidumbre de las mujeres*. Se trata de una obra con elevada sensibilidad moral y una gran agudeza en el análisis de la sociedad. Desde hace siglos se considera que la mujer es inferior por naturaleza. Sin embargo, señala Mill, la naturaleza femenina es un hecho artificial, es un hecho histórico. Las mujeres quedan relegadas en exclusivo beneficio de los hombres o permanecen a cargo de la familia o incluso, como ocurría entonces en Inglaterra, en los talleres, y se dice no obstante más tarde que no poseen dotes que las hagan sobresalir en la ciencia o en las artes. Según Mill, el problema hay que solucionarlo a través de medidas políticas: hay que crear unas condiciones sociales de paridad entre hombre y mujer. Las ideas de Mill sobre la emancipación femenina hallaron muchos seguidores en Inglaterra, a finales de siglo, entre los miembros del movimiento feminista de las sufragistas. En 1919 se aprobó en Inglaterra el derecho al voto de las mujeres.

4.1. *La religión y la ciencia son correlativas*

En 1859 Charles Darwin publica el *Origen de las especies*. Antes, sin embargo, en 1852, Herbert Spencer (1820-1903) había publicado *La hipótesis del desarrollo*, en la que se adelanta una concepción evolucionista; en 1855 verán la luz *Los principios de psicología* en los que se desarrolla con amplitud la teoría evolucionista. En 1860 Spencer anuncia un proyecto de *Sistema de filosofía* que debía abarcar todo lo que pudiese saberse. De tal sistema fijó *Los primeros principios* en un volumen que apareció en 1862. La teoría de la evolución se presenta allí como una grandiosa metafísica del universo y da lugar a una concepción optimista del devenir, considerado como un progreso imparable. *Los primeros principios*, ya en su primer capítulo, afrontan la compleja y delicada cuestión de las relaciones entre religión y ciencia. Spencer muestra su acuerdo con William Hamilton (1788-1856), filósofo que había dado a conocer en Inglaterra la filosofía alemana del romanticismo y que tuvo como alumno e intérprete a Thomas Longueville Mansel (1820-1871). De conformidad con Hamilton, Spencer sostiene que la realidad última es incognoscible y que el universo es un misterio. Tanto la religión como la ciencia lo atestiguan, afirma Spencer. Toda teoría religiosa «es una teoría a priori del universo», y todas las religiones, prescindiendo de sus dogmas específicos, reconocen que «el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que lo circunda, es un misterio que requiere explicación, y que la potencia de la cual el universo constituye una manifestación es por completo impenetrable». Por otro lado, en la investigación científica «por grande que sea el progreso realizado en la conexión de los hechos y la formulación de generalizaciones cada vez más amplias, por mucho que se haya adelantado en el proceso de reducir las verdades limitadas y derivadas a verdades más amplias y más profundas, la verdad fundamental continúa siendo más inaccesible que nunca. La explicación de lo explicable únicamente muestra con la mayor claridad la inexplicabilidad de lo que permanece. Tando en el mundo exterior como en el íntimo, el científico se ve rodeado por perpetuos cambios, cuyo fin y cuyo principio resultan imposibles de descubrir [...]. Mejor que nadie, el científico sabe con seguridad que nada puede conocerse en su última esencia». Los hechos se explican; y a su vez, se explican las explicaciones; pero siempre habrá una explicación que explicar: por esto, la realidad última es incognoscible y siempre lo continuará siendo.

Por lo tanto, las religiones atestiguan «el misterio que siempre exige una interpretación», y las ciencias remiten a un absoluto que nunca aprehenderán, ya que constituyen conocimientos relativos. Sin embargo, existe lo absoluto, o no podríamos hablar de conocimientos relativos, y por otro lado «podemos estar seguros de que las religiones –aunque ninguna sea verdadera– son todas ellas pálidas imágenes de una verdad». Por consiguiente, religión y ciencia son conciliables: ambas reconocen lo absoluto y lo incondicionado. La tarea de la religión consiste en mantener alerta el sentido del misterio, mientras que la función de la ciencia es extender cada vez más el conocimiento de lo relativo, sin llegar jamás a aprehender lo absoluto. Y si la religión se equivoca presentándose como conocimiento

positivo de lo incognoscible, la ciencia yerra cuando pretende incluir lo incognoscible en el interior del conocimiento positivo. No obstante, dice Spencer, dichos contrastes están destinados a irse atenuando cada vez más con el paso del tiempo, y «cuando la ciencia quede convencida de que sus explicaciones sólo son aproximadas y relativas, y la religión se convenza de que el misterio que contempla es algo absoluto, entre ambas reinará una paz permanente». En definitiva, para Spencer religión y ciencia son correlativas. Son «como el polo positivo y el polo negativo del pensamiento: no puede crecer en intensidad uno de ellos, sin que aumente la intensidad del otro». Y si bien la religión tuvo «el gran mérito de haber vislumbrado desde el principio la verdad última y de no haber dejado jamás de insistir sobre ella», también es cierto –observa Spencer con agudeza– que fue la ciencia quien ayudó o forzó a la religión a purificarse de sus elementos irreligiosos, por ejemplo, los de carácter animista o mágico.

4.2. *La evolución del universo: de lo homogéneo a lo heterogéneo*

Hemos visto hasta ahora la noción que Spencer defiende acerca de la religión, de la ciencia y de la conciliabilidad entre ambas. ¿Cuál es el lugar y la función de la filosofía dentro del sistema de pensamiento spenceriano? En *Los primeros principios* se define la filosofía como «el conocimiento con el grado más elevado de generalidad». Las verdades científicas –dice Spencer– desarrollan, amplían y perfeccionan los conocimientos del sentido común. Sin embargo, las verdades científicas existen por separado, incluso cuando mediante un proceso continuado de unificación se reagrupan y se organizan lógicamente a partir de algún principio fundamental de la mecánica, la física molecular, etc. Pues bien, «las verdades de la filosofía poseen [...] con las más elevadas verdades de la ciencia la misma relación que cada una de éstas mantiene con las verdades científicas más humildes. Al igual que todas las amplias generalizaciones de la ciencia abarcan y consolidan las generalizaciones más restringidas de su propio sector, del mismo modo las generalizaciones de la filosofía abarcan y consolidan las amplias generalizaciones de la ciencia». La filosofía, por lo tanto, es la ciencia de los primeros principios, donde se lleva hasta su último extremo el proceso de unificación del conocimiento. La filosofía «es un producto final de tal proceso, que comienza con una mera conexión de observaciones en bruto, continúa a través de la elaboración de proposiciones cada vez más amplias y separadas de los hechos particulares, y concluye con proposiciones universales. Para brindar una definición lo más sencilla y clara que sea posible, diremos: el conocimiento de grado ínfimo no está unificado; la ciencia es un conocimiento parcialmente unificado; la filosofía es un conocimiento completamente unificado».

Para lograr dicho objetivo, la filosofía ha de tomar como punto de partida los principios más vastos y más generales a los que haya llegado la ciencia. Según Spencer, tales principios son: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza. Los principios de esta clase no son algo exclusivo de una sola ciencia, puesto que interesan a todas. Por otra parte, se unifican a través de un principio más general que en opinión de Spencer es el «de la redistribución conti-



H. Spencer (1820-1903): fue el teorizador de la evolución del universo, entendido como paso desde lo homogéneo a lo heterogéneo

nuada de la materia y del movimiento». En realidad, escribe, «no existe el reposo absoluto o la permanencia absoluta, y todos los objetos, así como el conjunto de todos los objetos, están sometidos en cada momento a alguna mutación de su estado». La ley de la evolución es la ley de este cambio perpetuo y generalizado.

Spencer introdujo por primera vez en 1857, en un artículo sobre el progreso, el término «evolución» dentro del lenguaje filosófico-científico. Dos años después Darwin hizo famoso dicho término a través de su libro sobre la evolución de las especies mediante la selección natural. Darwin se limitará a la evolución de los seres vivientes, mientras que Spencer habla de la evolución del universo. La primera característica de la evolución es que ésta consiste en un paso desde una forma menos coherente hasta una forma más coherente (por ejemplo: el sistema solar, surgido de una nebulosa). Su segunda y fundamental característica es que se trata de un paso desde lo homogéneo hasta lo heterogéneo. Este hecho –que los fenómenos biológicos sugieren a Spencer, ya que las plantas y los animales se desarrollan a través de una diferenciación entre tejidos y órganos diversos– se aplica al desarrollo de todos los ámbitos de la realidad, tanto en el lenguaje, por ejemplo, como en el arte. La tercera característica de la evolución es que constituye un paso desde lo indefinido hasta lo definido, como sucede en el avance desde ser una tribu salvaje hasta llegar a convertirse en un pueblo civilizado, con tareas y funciones claramente especificadas. Una vez determinados los rasgos propios de la evolución, Spencer brinda la siguiente definición recapituladora: «La evolución consiste en una integración de materia, acompañada por una dispersión de movimiento; en ella la materia pasa desde una homogeneidad indefinida e incoherente, hasta una heterogeneidad definida y coherente, mientras que el movimiento retenido está sometido a una transformación paralela.»

4.3. *Biología, ética y sociedad*

La evolución del universo constituye un proceso necesario. La homogeneidad –estado inestable– es el punto de partida de la evolución. Y «en todos los casos hallamos un avance hacia el equilibrio». Por lo que se refiere al hombre, «la evolución puede acabar [...] únicamente con el establecimiento de la perfección más grande y de la felicidad más completa». Es cierto que las condiciones de equilibrio pueden durar muy poco, desaparecer y destruirse; sin embargo, la condición de caos y disolución no puede ser definitiva, ya que sirve de comienzo a un nuevo proceso de evolución. Por lo tanto el universo progresa y lo hace en dirección a un mejoramiento. En esto reside el optimismo característico del positivismo evolucionista de Spencer.

Spencer ofrece una visión metafísica del evolucionismo. No obstante, quiso también especificar su teoría en relación con distintos ámbitos concretos. Con respecto a la biología, Spencer sostiene que la vida consiste en la adaptación de los organismos al medio ambiente, que de forma continua a través de sus cambios les lanza un desafío. Los organismos responden a dicho desafío mediante una diferenciación de sus órganos. Spencer admite así el principio de Lamarck según el cual la función –es decir, el

ejercicio prolongado de una reacción específica del ser vivo– antecede a la determinación de los órganos y la produce paulatinamente. Una vez que el ambiente ha actuado sobre el viviente, produciendo estructuras y órganos diferenciados, la selección natural –sobre la cual Spencer coincide con Darwin– favorece «la superviviencia del más apto». A propósito de los más aptos, Spencer insiste sobre la transmisión y la acumulación hereditarias de los cambios orgánicos individuales. Con respecto a la cuestión de la procedencia de la vida orgánica desde la vida inorgánica, Spencer se muestra inclinado a considerar que la vida orgánica se inicia desde una masa indiferenciada, que posee no obstante la capacidad de organizarse.

A diferencia de Comte, Spencer piensa que es posible la psicología, en cuanto ciencia autónoma. Su objetivo consiste en examinar las manifestaciones psíquicas desde los niveles más bajos (por ejemplo, los movimientos reflejos), para llegar después a sus formas más evolucionadas, en la creación de obras de arte o el trabajo investigador de los grandes científicos. Además, Spencer descubre en la conciencia humana ciertos elementos a priori, en el sentido de que son independientes de la experiencia individual y transitoria del sujeto humano. En este sentido, pues, Leibniz y Kant tenían razón. Sin embargo –y se trata de una cuestión de gran interés– Spencer señala que lo que es a priori para el individuo, es a posteriori para la especie, en el sentido de que determinados comportamientos intelectuales –uniformes y constantes– son producto de la experiencia acumulada por la especie a lo largo de su desarrollo y transmitida por herencia a través de la estructura orgánica del sistema nervioso. A diferencia de Kant, a priori en este caso no significa «válido»: no se excluye que puedan estar equivocados y que puedan cambiar las experiencias y los esquemas fijados y heredados.

También a diferencia de Comte, Spencer concibe una sociología orientada hacia la defensa del individuo. Tanto en *El hombre contra el Estado* (1884) como en *Estática social* (1850, reelaborada en 1892) y en los *Principios de sociología* (1876-1896), Spencer sostiene que la sociedad existe para los individuos y no a la inversa, y que el desarrollo de la sociedad se halla determinado por la realización de los sujetos particulares. Por consiguiente, Spencer mira con desconfianza la intervención del Estado, y en *El hombre contra el Estado* critica «el gran prejuicio de la época actual» que consiste en su opinión en el derecho divino del parlamento. Según Spencer, una auténtica concepción liberal debería negar la autoridad ilimitada del parlamento, al igual que el antiguo liberalismo negó el poder ilimitado del monarca. Por lo tanto, Spencer también es liberal. Sin embargo, a diferencia de los utilitaristas y de John Stuart Mill, se opone a quienes piensan cambiar el mundo o acelerar el curso de la historia apelando a la voluntad y a las reformas. Ni siquiera la educación posee el poder suficiente para lograrlo. «Del mismo modo que no se puede abreviar la vida que transcurre entre la infancia y la madurez, evitando el aburrido proceso de crecimiento y desarrollo que se lleva a cabo de manera insensible mediante reducidos incrementos, tampoco es posible que las formas sociales más bajas se conviertan en más elevadas, sin pasar por pequeñas modificaciones sucesivas.» En consecuencia, Spencer manifiesta una actitud conservadora. Descubre en la sociedad un desarrollo gradual, que la ha llevado desde el régimen militar (en el que el poder del Estado

domina a los individuos) hasta el régimen industrial (que se caracteriza por la actividad independiente de los individuos). Con respecto a la industrialización, Spencer considera que sus limitaciones consisten en el principio del lucro egoísta y en la poca importancia que atribuye a las actividades libres.

La ética de Spencer posee un carácter naturalista y biológico, que no siempre coincide con la ética utilitarista de Bentham y los dos Mill. Los principios éticos, las normas y las obligaciones morales son instrumentos que permiten una adaptación cada vez más adecuada del hombre a sus condiciones de vida. La evolución, al acumular y transmitir por herencia experiencias y esquemas de comportamiento, suministra al individuo a priori morales, que son a priori para el individuo, pero a posteriori para la especie. Al igual que algunos comportamientos esenciales para la supervivencia de la especie (proteger a la propia esposa, criar a los hijos, etc.) ya no tienen el carácter de obligación, lo mismo sucederá con los demás deberes morales, al ir avanzando la evolución: «Las acciones más elevadas, exigidas por el armónico desarrollo de la vida, serán hechos tan comunes como lo son actualmente aquellas acciones inferiores a las que nos empuja el mero deseo.»

5. El positivismo materialista en Alemania

5.1. *Principios generales*

A partir de 1830 y en un lapso relativamente breve Alemania abandona una economía agrícola y artesanal para convertirse en una economía industrial y comercial. En 1834 se produce la unión aduanera. El desarrollo de la industria minera asume en Prusia una enorme importancia, lo mismo que sucede con la industria metalúrgica y textil en Sajonia y en la Alemania meridional. Se multiplican los ferrocarriles. El carbón y el hierro se transforman en elementos decisivos de esa época. También se renuevan los centros de enseñanza. Y las ciencias –la física, la química y la fisiología, en especial– dan un gigantesco paso hacia delante. En tales circunstancias, asistimos por un lado a la evolución de la izquierda hegeliana, mientras que por el otro –extinguidos casi del todo los entusiasmos provocados por la *Naturphilosophie* del período romántico– un reducido grupo de médicos y naturalistas, procedentes de las renovadas facultades de medicina alemanas, da origen a un movimiento cultural que tuvo un gran éxito en su época y que fue definido con el nombre de positivismo materialista alemán. Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner y Ernst Haeckel son los representantes más conocidos de dicho movimiento. El elemento característico del positivismo materialista consiste en la lucha contra el dualismo de materia y espíritu y contra las metafísicas de la trascendencia, lucha que se lleva a cabo en nombre de otra metafísica: la materialista. En esencia, los monistas materialistas alemanes quisieron decretar el triunfo definitivo del mecanismo biológico y, al mismo tiempo, el derrumbamiento de la concepción espiritualista y teleológica del hombre y de la naturaleza.

5.2. *Jakob Moleschott y la sacralización de la materia y de la vida*

Jakob Moleschott (1822-1893) se dedicó a la fisiología y se vio influido por la obra de Feuerbach y también de Alexander von Humboldt. Después de la publicación en 1852 de su libro *Circulación de la vida. Respuestas fisiológicas a las cartas sobre química de Liebig*, fue obligado a abandonar la universidad de Heidelberg, donde enseñaba fisiología. Se trasladó a Zurich, y una vez constituido el reino de Italia, fue llamado para enseñar fisiología en Turín y más tarde en Roma. En Italia enseñó fisiología, pero también se convirtió en ardoroso paladín de una cultura laica y anticlerical, coincidente con las exigencias de la clase política que entonces ocupaba el poder. Su libro *La doctrina de la alimentación para el pueblo* apareció en 1850, y en él sostiene que la mejora de la nutrición es una condición indispensable para la emancipación de los obreros y los campesinos. «No hay pensamiento sin fósforo», decía Moleschott en contra de los espiritualistas, y para él la naturaleza obra sin que se produzca ninguna intervención divina. Feuerbach escribió una lisonjera recensión sobre el trabajo de Moleschott, recensión que termina con la famosa expresión: «El hombre es aquello que come.» Liebig, en sus *Cartas sobre química* (1844), había afirmado que «la ciencia de la naturaleza obtiene [...] su elevado valor al servir de apoyo al cristianismo», y que la razón puede establecer la existencia de un principio superior que preside el desarrollo de los fenómenos naturales. En contra de Liebig, Moleschott argumenta en la *Circulación de la vida* a favor de la teoría según la cual la vida no necesita explicarse a través de la noción de un artífice supremo y constituye un proceso continuo que se va regenerando de modo continuo, mediante la disolución. Moleschott escribe: «La destrucción sirve de base a la construcción.» Por esto la muerte es fuente de vida. Por consiguiente, y suscitando el escándalo de muchos, Moleschott llegó a proponer que en los cementerios, donde el terreno es más fértil, había que cultivar trigo para nutrir a los hombres. Se trataba de una laicización de los valores tradicionales de la religión, en beneficio de una sacralización de la materia y de la vida.

5.3. *Carl Vogt, opuesto a Rudolf Wagner con respecto a la existencia del alma*

Alrededor de 1850 la controversia relativa al materialismo encontró un punto de referencia en la polémica muy encarnizada, y que interesó mucho a un público muy amplio, entre el fisiólogo Rudolf Wagner (1805-1864) y el zoólogo Karl Vogt (1817-1895). Vogt frecuentaba en 1834 el laboratorio de Liebig en Giessen, pero por motivos políticos tuvo que finalizar sus estudios en Suiza. Después de pasar varios años en Francia volvió a Giessen. Sin embargo, al haber participado en las luchas de 1848 (fue miembro del parlamento de Francfort), se vio obligado a abandonar definitivamente Alemania. Fijó su residencia en Ginebra, donde se dedicó a enseñar zoología. Opuesto a la concepción creacionista y al relato bíblico sobre la historia de la Tierra y el desarrollo de la vida, Vogt también se mostró contrario a las nuevas ideas socialistas: escribió un violento libelo hostil a Marx, acusándole de estar al mando de una banda de aventureros

sin escrúpulos. Marx le contestó en el mismo tono a través de *El señor Vogt* (1860). En las *Cartas fisiológicas* (publicadas a partir de 1845), Vogt rechazó la noción de alma inmaterial al estudiar al hombre: «Todas aquellas capacidades que caracterizamos con el nombre de actividades psíquicas no son más que funciones del cerebro; para expresarnos de un modo un poco rudo, [...] los pensamientos con respecto al cerebro se hallan en la misma relación que la bilis con respecto al hígado o la orina con respecto a los riñones.» En contra de Vogt se alzó (a través de diferentes escritos y en ocasiones diversas) el fisiólogo Rudolf Wagner, aprovechando por ejemplo el congreso de médicos y de naturalistas que tuvo lugar en Gotinga en 1854. Wagner, en su ensayo *Sobre ciencia y fe, con particular referencia al futuro de las almas* (1854), afirmó que se podía defender la existencia de un alma inmortal no con base en argumentaciones fisiológicas, sino como exigencia de un orden moral del mundo. Wagner dice también que no hay ninguna consideración fisiológica que lleve a excluir la existencia de un alma inmaterial; entre ciencia y fe no se da el más mínimo contraste, y en materia de fe, Wagner elije la fe humilde y límpida del carbonero. Ese mismo año (1854) ve aparecer la respuesta de Vogt a Wagner, a través del escrito *La fe del carbonero y la ciencia,* en el que se ironiza de manera sangrienta sobre las desdichadas almas de Wagner, privadas de su cuerpo después de la muerte, que sólo están capacitadas para pensar y que se aburren durante su larga espera de volver a la Tierra. Vogt reconoce que no es fácil explicar las actividades psíquicas mediante la fisiología, pero reitera la arbitrariedad de la explicación espiritualista.

5.4. *Ludwig Büchner y la eternidad de la materia*

La polémica entre Vogt y Wagner fue muy encarnizada y en ella intervinieron otros científicos, filósofos y teólogos. Ludwig Büchner (1824-1899), en cambio, se mostró más mesurado en la defensa del materialismo. Médico y profesor en Tubinga, publicó en 1855 su obra *Fuerza y materia*, que tuvo un enorme éxito. Sencillo y brillante, y remitiéndose a Moleschott, Büchner sostuvo que el materialismo es la inevitable conclusión «de un estudio imparcial de la naturaleza, basado en el empirismo y la filosofía». Según Büchner, la fuerza es una propiedad de la materia, y por ello, resulta insostenible la tesis por la cual existiría una fuerza que estuviese en condiciones de crear el mundo y que fuese anterior a éste. La materia es eterna e indestructible, y las leyes de la naturaleza, eternas y universales. Además, el espíritu no es más que «el efecto de la cooperación entre muchas substancias dotadas de cualidades y de fuerzas». Por ello, Büchner comparaba la acción del cerebro a la de una máquina de vapor.

5.5. *Emil Du Bois-Reymond y «los siete enigmas del mundo»*

El fisiólogo Emil Du Bois-Reymond (1818-1896), en cambio, se halla lejos de las seguridades dogmáticas propias de Moleschott, Vogt o Büchner. Du Bois-Reymond afirma que el mejor tipo de conocimiento de

la naturaleza es el que nos ofrece la mecánica celeste: «El conocimiento astronómico de un sistema material es el conocimiento más perfecto que podamos obtener con respecto a dicho sistema.» Por lo tanto, el modelo de la cientificidad corresponde al conocimiento astronómico, la Inteligencia de Laplace. En opinión de Du Bois-Reymond, el conocimiento laplaciano o astronómico está destinado a encontrarse con obstáculos insuperables en su camino. En una conferencia pronunciada en Berlín en 1872, enumeró tres de estos obstáculos: 1) el origen de la materia y de la fuerza; 2) el origen del movimiento; 3) los procesos de conciencia que «se hallan fuera de la ley de la causalidad». Ante tales problemas, el único veredicto del científico ha de ser: *ignorabimus!* En otra conferencia pronunciada en 1880 con el título de *Los siete enigmas del mundo,* se añaden otros cuatro enigmas: 1) el origen de la vida; 2) el finalismo de la naturaleza; 3) la formación del pensamiento y del lenguaje; 4) la libertad del querer. En esto consisten los siete enigmas del mundo, y «si Leibniz levantase la cabeza y tomase parte hoy en nuestras meditaciones, sin ninguna duda diría con nosotros: *dubitemus!*», concluye Du Bois-Reymond.

5.6. *Ernst Haeckel y el mundo sin enigmas*

Ernst Haeckel (1834-1919) manifestó menos dudas que Du Bois-Reymond. Fue profesor de zoología en la universidad de Jena y autor de una *Morfología general de los organismos* (1866), en la que se aducen numerosas observaciones y hechos en apoyo de la teoría darwiniana de la evolución, a propósito de la cual Haeckel formula la ley biogenética fundamental que establece el paralelismo entre el desarrollo del embrión individual y el desarrollo de la especie a la que pertenece tal embrión. Para el hombre «la ontogénesis, es decir, el desarrollo del individuo, es una breve y rápida repetición (una recapitulación) de la filogénesis o evolución de la estirpe a la que pertenece, de los precursores que forman la cadena de los progenitores del individuo mismo, repetición que está determinada por las leyes de la herencia y de la adaptación». En 1899 Haeckel publicó el libro *Los enigmas del mundo,* que logró una difusión extraordinaria: se vendieron unos 400 000 ejemplares, lo cual demuestra que estas ideas llegaban mucho más allá de los restringidos círculos de los científicos y los filósofos. Para Haeckel la ley de la substancia es «la única verdadera ley cosmológica que abarca la ley química de la conservación de la materia y la ley física de la conservación de la energía». Con base en dicha ley, «la materia –en cuanto substancia extensa infinita– y el espíritu (o energía) –en cuanto substancia que siente y piensa– son los dos atributos o propiedades fundamentales de la omnicomprensiva y divina esencia de la substancia universal». En opinión de Haeckel, dicho monismo materialista estaría en condiciones de solucionar los enigmas del mundo: la materia y la fuerza, el movimiento y la conciencia no tienen un origen en sentido estricto, dado que son los atributos de la única substancia. Tampoco constituye un enigma el finalismo de la naturaleza, que puede reducirse a una ordenación mecánica de la naturaleza; la formación de la vida y del lenguaje se explica mediante la evolución; la libertad de la voluntad hay que eliminarla, ya que es una ilusión. Aunque a menudo se muestra arbitrario y casi siempre

es dogmático en sus especulaciones filosóficas, Haeckel obtuvo un enorme éxito, que hay que poner en relación con el espíritu romántico del positivismo, filosofía en la que se considera que la ciencia es un medio absoluto de conocimiento y, más aún, el único medio absoluto para la liberación y la salvación.

5.7. *El positivismo social de Ernst Laas y Friedrich Jodl*

Para trazar un cuadro completo del positivismo en Alemania, es preciso decir que además de los positivistas materialistas hubo pensadores como Laas, Jodl y Dühring, que desarrollaron la corriente del positivismo social, más próximos a Feuerbach que a Saint-Simon o a Comte. Ernst Laas (1837-1885) fue autor de una obra titulada *Idealismo y positivismo,* donde se contempla en su integridad la historia de la filosofía como un campo de batalla entre dos únicos tipos de filosofía: el platonismo y el positivismo. Para Laas, sin embargo, el platonismo en sus diversas formas no se halla en condiciones de afrontar las necesidades materiales y espirituales del hombre, mientras que el positivismo sí puede hacerlo, ya que posee «una moral para esta vida, cuyas motivaciones se hallan arraigadas en el más acá». Defensor de la solidaridad social y del progreso de la cultura, Laas ve «la edad de oro no atrás de nosotros, sino ante nosotros».

Friedrich Jodl (1848-1914) fue autor, entre otras obras, de una *Historia de la ética* (1888-1889), en la que se sostiene que la humanidad es capaz de perfeccionarse y no es perfecta, por lo que no debemos adorarla ni venerarla. Muestra así su oposición a la religión de la humanidad de Comte. Jodl escribe: «No es el culto, sino la cultura, lo que sirve para abrir las puertas del futuro: no debemos adorar a la humanidad sino formarla y desarrollarla.» «Lo ideal en nosotros es la fe en su progresiva realización a través de nosotros: ésta es la fórmula de la nueva religión de la humanidad.» Materialista monista, Jodl se mostró opuesto a las metafísicas trascendentes y afirma (lo cual constituye su propia metafísica) que «entre la substancia orgánica y el pensamiento –que es una función de esta substancia en el hombre– no existe más que toda la historia evolutiva del mundo orgánico».

5.8. *Eugen Dühring y el socialismo personalista*

El positivista social alemán más famoso es Eugen Dühring (1833-1921), conocido también –o quizás, especialmente– por el libro que Engels escribió en contra suyo (*Antidühring,* 1878). Fue un escritor fecundo y brillante. Sus trabajos versan sobre filosofía teórica (*Dialéctica natural,* 1865; *Curso de filosofía,* 1875; *Lógica y teoría de la ciencia,* 1878); historia de la ciencia (*Historia crítica de los principios universales de la mecánica,* 1873) y economía política (*Curso de economía política y social,* 1873; *Historia crítica de la economía política y del socialismo,* 1871). Tuvo un elevado concepto de sí mismo, hasta llegar a considerarse un auténtico reformador de la humanidad. Profesor de la universidad de Berlín, tuvo que alejarse de ella debido a los violentos ataques que desencadenó contra

Helmholtz. En realidad, se mostró polémico contra todos: desde los judíos hasta los socialistas. Hegel, según Dühring, llevó sus «delirios febriles» hasta un grado sumo; Darwin «es un campeón de la brutalidad en contra de la humanidad»; Lassalle «es un vulgar panfletario»; y hay que citar las obras de Marx como «síntomas de la influencia de la moderna escolástica sectaria».

Bajo el influjo de los raciocinios positivistas y de los argumentos defendidos por la tendencia favorable al «retorno a Kant», Dühring defiende un rígido monismo gnoseológico y metafísico, y considera que el idealismo es una imaginación de niños incapaz de distinguir entre alucinación y realidad. En el terreno ético-social, Dühring defendió un tipo de socialismo que denomina «personalismo», en el que los factores políticos asumen un papel superior a los típicamente económicos y mediante los cuales se propugna una transformación no traumática de la sociedad. En contra de la dialéctica hegeliana, invertida por Marx y empleada por éste como principio de interpretación histórica, Dühring escribió: «Difícilmente un hombre juicioso se dejaría convencer de la necesidad de la propiedad colectiva de la tierra y del capital, dando crédito a las patrañas de Hegel, una de las cuales consiste en la negación de la negación [...]. Por lo demás, la forma híbrida y nebulosa de las ideas de Marx no sorprenderá a quien sepa lo que podría lucubrarse o las extravagancias que surgirían si se tomase la dialéctica de Hegel como si fuera una base científica.» Esto permite entender la reacción de Engels.

6. El positivismo en Italia

6.1. *Principios generales*

Cattaneo y Ferrari ya habían avanzado temas positivistas, pero hay que decir que en Italia el positivismo se impone y se difunde sobre todo después de la unificación, entre 1870 y 1900 aproximadamente, y sus resultados más brillantes consisten en la reflexión sobre la criminología (Lombroso), la pedagogía (Gabelli y Angiulli), la historiografía (Villari) y la medicina (Tommasi, Murri). Roberto Ardigò fue la figura más relevante del positivismo italiano. El pensador positivista extranjero, que tuvo un mayor éxito en Italia, fue Herbert Spencer.

Opuestos al espiritualismo de los maestros anteriores (Rosmini, Gioberti) y contrarios al idealismo que se iba difundiendo en la Italia meridional, los positivistas italianos reafirmaron la necesidad de vincular la filosofía al desarrollo de las teorías científicas; asumieron una actitud crítica en relación con las metafísicas de la trascendencia y del espíritu; asimismo, efectuaron una renovación en los estudios antropológicos, jurídicos y sociológicos. En Italia el positivismo también implicó a intelectuales que ejercieron funciones directivas dentro del movimiento obrero (Ferri), hasta el punto de que –escribe M. Quaranta– «el propio marxismo italiano se configuró, en su corriente dominante, como una variante del positivismo». Cabe recordar además que en este período nacen revistas como «La rivista di filosofia scientifica» (1881-1891) dirigida por Enrico Morselli y que se proponía como objetivo «la victoria del método experimental y la

conjunción definitiva entre la filosofía y la ciencia, también en Italia»; o como el «Archivio di psichiatria, scienze penali e antropologia criminale», fundado por Lombroso en 1880 y con Enrico Ferri y Raffaele Garofalo como codirectores.

6.2. *Cesare Lombroso y la sociología del crimen*

Cesare Lombroso (1836-1909) y Enrico Ferri efectuaron importantes contribuciones en el campo de la sociología del crimen. No se ha de olvidar que nos hallamos en el período en el que la sociedad italiana da inicio a su proceso de industrialización (con todos los problemas humanos y sociales que ello comporta), y que en aquel momento se planteaban como algo urgente las graves cuestiones que implicaba la unificación de la nación. Gracias al examen del cráneo del bandido Vilella (1871), Lombroso pensó hallar una confirmación de sus tesis generales acerca de la delincuencia. En *El hombre delincuente* (1876) Lombroso (que fue director del manicomio de Pavía y más tarde profesor de psiquiatría y de antropología criminal en Turín) sostuvo que «los criminales no delinquen por un acto consciente y libre de voluntad perversa, sino porque tienen tendencias perversas, tendencias cuyo origen está en una organización física y psíquica diferente a la normal». De esta premisa la «escuela positiva de derecho penal» (la escuela de Lombroso) deducía que el derecho de la sociedad a castigar a los delincuentes no se basa en la responsabilidad o maldad del delincuente, sino en el hecho de que éste es peligroso para la sociedad. En resumen, Lombroso distingue diversos tipos de delincuentes (delincuente nato, delincuente ocasional, delincuente loco, delincuente por pasión o por hábito), pero afirma que la mayor parte de los delitos son cometidos por individuos biológicamente proclives al delito. Especifica así las características anatómicas y caracterológicas del delincuente nato: «escasez de vello, poca capacidad craneal, frente deprimida [...], enorme desarrollo de las mandíbulas y los pómulos [...], poca sensibilidad ante el dolor, completa insensibilidad moral, pereza». El delincuente nato «carece del sentido del pudor, del sentido de la probidad, del sentido de la piedad»: se asemeja «a un hombre salvaje». Una tesis posterior defendida por Lombroso –tesis que provocó polémicas inacabables– afirma la proximidad existente entre el genio y la locura. En efecto, en *Genio y degeneración* (1897), Lombroso centra su atención en los fenómenos regresivos que se producen en el transcurso de la evolución, en los que un acentuado desarrollo en determinada dirección se ve acompañado por un retroceso o una detención en otras direcciones, «a menudo en el órgano que es sede de la máxima evolución», el cerebro. Esto explicaría las formas más o menos graves de locura o de perversión que se dan entre los hombres geniales.

Enrico Ferri (1856-1929) –que fue socialista y director del «Avanti!»– escribió un Informe preliminar a un «Proyecto de código penal italiano» (preparado en 1919 y que jamás entró en vigor) y fue autor de una *Sociología criminal* donde se critica la noción de voluntad libre, y se estudian sin juzgarlos moralmente los hechos criminales, tratando de descubrir sus causas a través de factores biopsicológicos, y afirmando que la pena no es

un acto de expiación, sino únicamente un medio para eliminar la peligrosidad social de los criminales. Las ideas de Lombroso y de Ferri dieron pie a frecuentes y encarnizados choques y controversias, ante distintos tipos de opositores. No podemos dejar de mencionar las críticas formuladas por el sociólogo Napoleone Colajanni quien reprochaba a la escuela de antropología criminal el sobrevalorar los factores físicos y antropológicos, y no prestar la debida atención a los factores sociales de la delincuencia.

6.3. *Un médico positivista: Salvatore Tommasi*

Otro pensador que tuvo una cierta resonancia dentro del positivismo italiano fue el clínico y fisiólogo Salvatore Tommasi (1813-1888), que primero fue profesor en Pavía y más tarde en Nápoles, a partir de 1864. En la lección inaugural de sus cursos Tommasi afirma que «en las ciencias objetivas y naturales, la doctrina no puede consistir en un a priori, no puede surgir de las especulaciones metafísicas, no puede ser una intuición o, mucho menos, un sentimiento». En *El naturalismo moderno* (1866) Tommasi proclama que «somos de la escuela de Galileo» y dice que «el filósofo debe extraer exclusivamente de la experiencia el material y el contenido de sus conceptos universales». Según Tommasi, las doctrinas de todas las ciencias naturales, y por lo tanto de la medicina, no son más que «la ley, o un conjunto de leyes en conexión lógica, a las que nuestro entendimiento y la razón otorgan su propia forma de idealidad, que nace del hecho o de los hechos experimentales, concede a éstos una naturaleza científica, y después nos ayuda a estudiar con profundidad otros hechos de manera experimental y a distinguir en ellos lo esencial de lo accidental, la apariencia y la realidad, lo que es pasajero y efímero de lo que es constante». Tommasi denomina «naturalismo moderno» a este tipo de pensamiento, filosofía que no pretende en absoluto «proclamar un divorcio entre las ciencias naturales y las especulativas y morales». Tommasi no se desconcierta al verse acusado de materialismo: «Aunque se califique de materiales a los progresos conseguidos por las ciencias naturales, poseen tal poder en su materialidad que el espíritu del mundo ha quedado renovado en unos cuantos lustros.»

6.4. *Augusto Murri: método científico y lógica del diagnóstico*

En este período la figura del clínico boloñés Augusto Murri (1841-1932) fue mucho más importante que la de Tommasi, aunque el interés de éste por la metodología fuese muy relevante. Murri, laico y positivista, destaca en la historia de la metodología científica gracias al vigor de una serie de ideas que le colocan a la altura de un Claude Bernard o incluso de los más brillantes especialistas contemporáneos en metodología. Murri está convencido de que «no existen dos o más métodos para llegar a la verdad, existe sólo uno. Las enfermedades de los hombres constituyen un hecho natural, y si queremos conocerlo, hemos de recorrer la única vía que lleva al conocimiento de la naturaleza». Para conocer la naturaleza es preciso antes que nada inventar e imaginar mundos posibles,

es decir, hay que formular hipótesis y construir teorías: «La inventiva y la especulación son las primeras cualidades del espíritu humano, también en lo que se refiere a las ciencias [...]. Puesto que no estoy en condiciones de obligar a la naturaleza a que me responda de manera tajante, he de formular hipótesis, todas las posibles hipótesis.» En realidad, «nuestra imaginación resulta menos fecunda que la naturaleza al idear combinaciones de fenómenos». Murri sostiene que este esfuerzo de imaginación va unido a un extremado rigor en la crítica de las hipótesis, basándose en la verificación o no de sus consecuencias: «Una mente científica [...] es una mente alerta con respecto a lo que implica sus cogniciones.» Por lo tanto la fecunda imaginación (de hipótesis) y la crítica rigurosa (de tales hipótesis) constituyen para Murri la sístole y la diástole del método científico. Tenemos que someter a crítica nuestras hipótesis (ya se trate de teorías físicas o biológicas, conjeturas químicas o relativas a diagnósticos) debido al principio lógico según el cual todo lo que parece verdadero puede ser falso. En *Cuatro lecciones y una práctica* (1905) Murri escribe: «Nuestra razón es algo muy distinto a un infalible aparato generador de luz; parece extraño, pero somos precisamente nosotros, los racionalistas, quienes más desconfiamos de la razón. Ya lo dijo por su parte el príncipe de los racionalistas: la pretensión de no equivocarse nunca es una idea de locos. A pesar de todo, adoramos la razón, porque creemos que es la única que nos puede brindar el saber.» No existe el hombre que no yerre. Lo más importante –insistía Murri a sus alumnos– es aprender de nuestros errores. «Sólo los necios y los semidioses, que se creen invulnerables, confunden la crítica con la aversión. En cambio, la crítica no será el don más elevado del espíritu, pero es el más fundamental, porque constituye la profilaxis más eficaz contra el error. Pueden considerarla como vil sólo aquellos que si no existiese serían tomados como genios.» Quien ame la verdad, «suprema diosa de todas las almas nobles», jamás confundirá la crítica con la aversión, porque sabe que el camino hacia la verdad sigue la senda de la eliminación del error, sabe que «cada día se rectifica un error, cada día se perfecciona una verdad, cada día se aprende a saber mejor aquello que podemos hacer bien y aquel mal que estamos condenados todavía a dejar que suceda, cada día nos equivocamos menos que la víspera y aprendemos a hacerlo mejor al día siguiente. Errar, en efecto. Es una palabra que atemoriza a la gente. ¿Errar a nuestras expensas? ¿Errar a cambio de nuestra vida? La sorpresa parece muy lógica, pero la acusación es grave. O nos aventuramos al peligro de un error o renunciamos a los beneficios del saber. No hay otro camino». Murri se muestra determinista en su concepción del universo, y contrario a las «verdades eternas sobre las que los metafísicos aún no se han puesto de acuerdo». Al mismo tiempo es un falibilista coherente en su concepción de la ciencia: ésta sirve para explicar los hechos, y los hechos sirven para controlar a aquélla, a las teorías científicas. Murri afirma: «En la actividad clínica, al igual que en la vida, hay que poseer un criterio previo, uno solo, pero inalienable: la noción previa según la cual todo lo que se afirma y parece verdadero, puede ser falso. Hay que ceñirse a una regla constante: someter a crítica a todos y a todo, antes de creer. Es preciso, como primer deber, preguntarse siempre: ¿por qué tengo que creer esto?»

6.5. *Pasquale Villari y la historiografía positivista*

Tommasi había tenido eco en Nápoles, donde ya se había afirmado el hegelianismo de Vera y de Spaventa. Murri –cuya clínica había sido convertida injustamente en objeto de escarnio, diciendo que allí se razonaba mucho pero se tenían poco en cuenta los hechos– formó en Bolonia un gran círculo de médicos prácticos que luego trabajarían sobre todo en Emilia, en Romaña y en las Marcas. Durante ese período, Pasquale Villari (1827-1917) –que había nacido en Nápoles pero había vivido en Florencia a partir de 1850– defendió con decisión el método positivo dentro de las ciencias históricas. Historiador de Savonarola, de Maquiavelo y de la Florencia municipal, Villari escribió un ensayo *Sobre el origen y sobre el progreso de la filosofía de la historia* (1854), y en su lección inaugural de 1865 (que suscitó una polémica muy viva) acerca de *La filosofía positiva y el método histórico* tuvo ocasión de decir: «La filosofía positiva renuncia al conocimiento absoluto acerca del hombre: más aún, a todo conocimiento absoluto; sólo estudia hechos y leyes sociales y morales, confrontando pacientemente las inducciones de la psicología con la historia y descubriendo en las leyes históricas las leyes del espíritu humano; así, no se obstina en estudiar un hombre abstracto, fuera del espacio y del tiempo, compuesto exclusivamente por categorías y formas vacías, sino a un hombre vivo y real, que puede cambiar en mil formas, sacudido por mil pasiones, limitado por todas partes y sin embargo lleno de aspiraciones hacia lo infinito.» Villari se declara en contra de la filosofía metafísica que acostumbra a «buscar la esencia y la razón primera y eterna de todo». La filosofía metafísica, en opinión de Villari, no puede suponer que «se pueda lograr conocer mejor al hombre si se descuida este estudio de lo contingente y lo mudable». El hombre es «un ser que cambia continuamente» y, para saber acerca de él, tenemos que «conocer las leyes que regulan sus inevitables mutaciones». Sin embargo, sostiene Villari, existen ideas e ideales, se reflejan en los hechos, responden a exigencias imposibles de eliminar del espíritu humano y se manifiestan mediante aquellas fuerzas que hacen que el hombre supere siempre la realidad natural. Por esta razón, Villari se declara contrario a determinados comtianos franceses que, equiparando las ideas abstractas con los sueños, transforman el positivismo en un materialismo.

6.6. *Aristide Gabelli y la renovación de la pedagogía*

Después de la unificación de Italia, se planteó en toda su acuciante urgencia el problema de la organización y de la estructuración de la enseñanza primaria y secundaria. Esta importante operación se vio acompañada y sostenida por un debate en torno a la enseñanza en general, en el que algunos pensadores positivistas efectuaron aportaciones muy valiosas. Entre éstos, hay que citar a Andrea Angiulli (1837-1890) y Aristide Gabelli (1830-1891). El primero –profesor de pedagogía y antropología en la universidad de Bolonia y, más tarde, de pedagogía en Nápoles– fue el autor de *La pedagogía y la filosofía positiva* (1872); *La pedagogía, el Estado y la familia* (1876), y *La filosofía y la escuela* (1888). En 1868 se

publica *La filosofía y la investigación positiva,* donde el autor reniega de su anterior actitud idealista y critica a Hegel, cuya metafísica de la historia es una «negación de la historia». Gabelli es autor de numerosos escritos pedagógicos y se deben a él los programas de enseñanza primaria de 1888. En éstos se lucha contra «aquella escuela dogmática y aquella instrucción verbalista, vacía, compuesta sólo de sonidos, infecunda y tediosa a la vez, que quita la afición al estudio, agosta los cerebros y contribuye mucho a que nazca y se conserve el funesto hábito de atribuir excesiva importancia a las palabras y demasiado poca a las ideas y a las cosas». Gabelli propugna una enseñanza en la que «el objetivo último de toda la docencia no consista tanto en los conocimientos mismos, como en los hábitos que adquiera el pensamiento gracias al modo en que se le suministren»; una enseñanza en la que «el alumno adquiera determinados hábitos intelectuales muy fecundos, extrayendo de ella un modo de pensar más claro, más práctico, más provechoso que el que se suele obtener ordinariamente». En *El hombre y las ciencias morales* (1869) Gabelli ataca «aquella infeliz filosofía, nacida de la teología y de la escolástica», y al mismo tiempo defiende la inmediata aplicación del método galileano a las ciencias morales y al estudio del hombre. Un conocimiento acerca del hombre –que no rechace «la verdad que incide en vano sobre sus sentidos» y que esté basada en la observación y la experimentación– es la premisa más válida para lograr una renovación seria de los estudios pedagógicos.

6.7. *Roberto Ardigò: de la sacralidad de la religión a la sacralidad del «hecho»*

La figura más representativa del positivismo italiano fue Roberto Ardigò (1828-1920). Nacido en Casteldidone (Cremonia), Ardigò se ordenó sacerdote y más tarde fue canónigo de la catedral de Mantua. Alrededor de los cuarenta años de edad y después de una profunda crisis, abandonó el sacerdocio. Él mismo describe en estos términos la crisis por la que atravesó: «Poco a poco, la duda que se me había planteado por todas partes desde mis primeros años y a la cual había combatido a través de la reflexión y del estudio incesante, creyendo durante mucho tiempo haberla vencido racionalmente, acabó por verse sin enemigos y un buen día se apareció ante mi mente maravillada como una persuasión completa y una certidumbre indiscutible.» Ardigò sufre por su fe y trata de convencerse de su validez; a pesar de ello, confiesa: «Dentro de mí, sin yo saberlo, por debajo del sistema de las ideas religiosas fruto de tanto tiempo, se había desarrollado y completado –por así decirlo– el sistema positivo.»

El positivismo (o mejor dicho, quizás, el naturalismo) de Ardigò está directamente vinculado con las concepciones filosóficas de Spencer, pero hunde sus raíces en el naturalismo italiano del siglo XVI. Ardigò reivindica la autonomía de la razón evocando a Pomponazzi y siente la divinidad del universo –afirma con razón Vittorio Mathieu– con la fuerza de un Bruno. El 17 de marzo de 1869, con ocasión de la fiesta del centro docente secundario donde enseñaba en Mantua, Ardigò leyó un *Discurso sobre Pietro Pomponazzi,* viendo en el naturalismo renacentista de éste un precedente del positivismo. En este ensayo, Ardigò habla de los tres momentos más



R. Ardigò (1828-1920): fue el más prestigioso representante del positivismo italiano

importantes de la vida sociocultural de la historia moderna: el renacimiento, la reforma y la revolución francesa. Señala, empero, que «el pensamiento moderno, al que Europa debe su actual situación de grandeza y de poder, constituye la maduración de un pensamiento que nació entre nosotros, durante los años del renacimiento». Ardigò descubre en la filosofía de Pomponazzi las siguientes grandes enseñanzas: «independencia de la razón dentro de la ciencia, método positivo en la filosofía, la naturaleza por todas partes en el mundo de la materia y del espíritu, el concepto psicofísico del alma.» A continuación, Ardigò profundizará en estas concepciones y las ampliará, pero ya no las abandonará.

En 1869, poco después del *Discurso sobre Pomponazzi,* Ardigò lee ante la Academia virgiliana de Mantua el escrito *La psicología como ciencia positiva.* Aquí su pensamiento aparece ya de una forma orgánica y consistente. Ardigò, contrario a la psicología espiritualista, afirma la necesidad de utilizar instrumentos científicos e investigaciones estadísticas en el estudio de la psicología. La razón de ello es que «la ciencia va a la búsqueda de hechos; al observar y experimentar, los halla, los advierte y los comprueba; luego, los compara y los distribuye de acuerdo con sus semejanzas y forma con ellos distintos grupos, sobre los cuales apoya las primeras generalizaciones. Después, compara entre sí estas primeras generalizaciones y las distribuye en categorías, abstrayendo de ellas otras generalidades superiores; repite el trabajo de escalón en escalón hasta llegar, si lo logra, a aquella única generalización que se encuentra en la cima de todas, unificándolas en un solo sistema. Así se forma la ciencia, que viene a ser de este modo un gran cuadro sinóptico o una clasificación de hechos».

El hecho: ésta es la piedra angular de la filosofía de Ardigò. «El hecho –proclama– posee una realidad propia de sí mismo, una realidad inalterable, que nos vemos obligados a afirmar tal como nos es dada y la encontramos, con una absoluta imposibilidad de quitarle o de añadirle nada; el hecho es algo divino; en cambio, lo abstracto lo formamos nosotros, podemos formarlo como algo más especial o más general; en consecuencia, lo abstracto, lo ideal, el principio teórico es humano.» Las ideas, las teorías, los principios son provisionales y revocables, el hecho no: «En definitiva, el punto de partida siempre es el hecho. Se trata de algo cierto e imposible de modificar. En cambio, el principio teórico es un punto de llegada, que puede abandonarse, corregirse o superarse.»

De esta manera, Ardigò pasa por un proceso en el que, partiendo de la sacralidad de Dios, llega hasta la divinidad del hecho. Los idealistas ponen en tela de juicio tal proceso, sobre todo Giovanni Gentile, que sostiene que Ardigò no era católico mientras fue sacerdote y no fue filósofo cuando se convirtió en positivista. A este respecto, hay que formular una observación: al igual que la mayoría de los positivistas –y en especial, los evolucionistas– Ardigò asume la ciencia, y en particular los hechos, como algo intocable. No realiza un análisis crítico del desarrollo de la ciencia, no examina la constitución del hecho por parte de la teoría científica, no profundiza en la cuestión del método científico (acepta con toda normalidad la inducción). En resumen, Ardigò acepta la ciencia y el hecho en calidad de datos que no se discuten, y construye su sistema filosófico sobre estas premisas.

6.8. *Lo ignorado no es incognoscible. La evolución avanza desde lo indistinto a lo distinto*

En 1877 Ardigò publica *La formación natural en el hecho del sistema solar*, y en 1879, *La moral de los positivistas*. En 1871 había abandonado el hábito talar. En 1881 el ministro Guido Baccelli –suscitando una gran polémica– le nombra profesor por méritos extraordinarios en la universidad de Padua, donde Ardigò enseñó hasta 1908. En 1891 publica *Lo verdadero;* en 1893 aparece *Ciencia de la educación;* en 1894, *La razón;* en 1898, *La unidad de la conciencia;* en 1899, *La doctrina spenceriana de lo incognoscible.* Ardigò se suicidó en Padua el 15 de septiembre de 1920. Por aquellos años el pensamiento italiano ya se encontraba claramente orientado en el sentido de aquel idealismo al que Ardigò se había opuesto con tanta decisión.

El conocimiento científico es el único válido; toda la realidad es naturaleza. Así, en *La formación natural en el hecho del sistema solar,* escribe que «el positivista no divide en dos partes –como hace el teísta– la esfera de las substancias y del espacio, la línea de las eficiencias y del tiempo, considerando que una de esas partes sería la naturaleza, y la otra, lo sobrenatural; para el positivista toda la esfera y toda la línea son una idéntica naturaleza». Según Ardigò, fuera de la naturaleza no existe nada: «el infinito de los positivistas es esencialmente no religioso».

Toda la realidad es naturaleza, que tratamos de entender mediante las diferentes ciencias particulares, mientras que la filosofía o «ciencia general» no es la ciencia de los primeros principios (o protología) sino la ciencia del límite (peratología, del griego *peras,* límite), en el sentido de que supera los límites de las ciencias particulares para alcanzar mediante una intuición, que es sensación y pensamiento, la naturaleza que todo lo abarca y que actúa como matriz indeterminada pero real de todas las determinaciones. Spencer concebía la filosofía como ciencia de los primeros principios; Ardigò, en cambio, la considera como ciencia del límite, aproximándose también en esto a los naturalistas renacentistas y a su sentido de la unidad existente entre los fenómenos de la naturaleza.

Éste no es el único punto en que Ardigò se aparta de Spencer. En efecto, Ardigò comienza por negar lo incognoscible de Spencer. La realidad en su integridad es naturaleza, y la naturaleza es cognoscible, aunque pueda mostrarse infinitamente inadecuada para la investigación científica o –dicho en otras palabras– continúe siendo una frontera siempre inalcanzable para el esfuerzo cognoscitivo. En consecuencia no hay que hablar de «incognoscible» (por principio) sino de «ignorado», esto es, de lo que aún no se ha convertido en objeto de un conocimiento diferenciado, pero puede transformarse en tal por principio. Según Ardigò, no existe nada que pueda trascender a la experiencia: nos hallamos ante un inmanentismo intransigente.

La realidad es naturaleza y ésta se halla sometida a la gran ley de la evolución. Sin embargo, Spencer formula su teoría general de la evolución con la mirada puesta en la evolución biológica y afirma que ésta constituye un paso desde lo homogéneo hasta lo heterogéneo. En cambio, Ardigò, prestando atención a la evolución psicológica, sostiene que la evolución universal de la naturaleza es un paso desde lo indiferenciado a lo diferen-

ciado. En el dato originario de la sensación no existe una antítesis entre sujeto y objeto, externo e interno, «yo» y «no yo». La sensación es lo indiferenciado originario, y a este respecto las distinciones entre espíritu y materia, «yo» y «no yo», sujeto y objeto, constituyen resultados. Ardigò escribe: «Dadme las sensaciones y su asociabilidad, y os explicaré todos los fenómenos; y al igual que el filósofo de la naturaleza logró así eliminar de la ciencia el estorbo de los fluidos imponderables» y de otras entidades incontrolables, «del mismo modo el filósofo del espíritu ha podido demostrar que conocer, sentir, querer, sentidos e intelecto, conciencia, juicio, raciocinio y las otras cien facultades de los aprioristas no son más que un proceso diverso, obtenido mediante los mismos datos elementales, dispuestos de un modo distinto». El proceso de la realidad en su totalidad evoluciona, como en el caso de la sensación, desde lo indiferenciado hasta lo diferenciado. Desde la unidad originaria, ni subjetiva ni objetiva, desde esa indiferenciación se irían diferenciando el «yo» y el «no yo», y posteriormente se iría bajando hasta los demás infinitos fenómenos del mundo psíquico y del mundo físico. Lo indiferenciado sólo es tal en relación con algo diferenciado que procede de aquél, lo cual a su vez resulta indiferenciado por lo diferenciado que viene a continuación. Este proceso ocurre de manera necesaria e incesante, según un ritmo constante. «La prodigiosa diversidad de las cosas y la infinita variabilidad de las formas» no es resultado de un proyecto providencial o de una racionalidad superior: consiste más bien en «el resultado de un simple trabajo mecánico». Sin embargo, Ardigò introduce en este proceso universal un elemento casual, que consiste en el hecho de que determinadas series causales –cada una de ellas necesaria y determinada– pueden encontrarse casualmente y dar origen a acontecimientos imprevisibles. El pensamiento humano –afirma Ardigò– es uno de estos productos casuales de la evolución cósmica: el pensamiento que hoy se halla en la humanidad «se formó debido a una continuidad de infinitas accidentalidades». «El pensamiento global de toda la humanidad [es] una formación accidental, de manera semejante a la sorprendente configuración de una nubecilla, que, antes de desvanecerse, durante un rato es arrastrada por el viento e iluminada por el sol.»

6.9. *Moral y sociedad*

En opinión de Ardigò, el hombre no escapa a la universal ley de la evolución. La imprevisibilidad de los acontecimientos no significa, en absoluto, que el hombre sea libre. «La libertad del hombre, la variedad de sus acciones, es efecto de la pluralidad de las series psíquicas o instintos, si prefiere dárseles esta última denominación.» El hombre, por consiguiente, es naturaleza; el pensamiento es fruto de la evolución de la naturaleza: la voluntad humana no es más libre que cualquier otro acontecimiento natural. De ello procede la crítica que Ardigò formula contra toda moral de tipo religioso, espiritualista y metafísico. En opinión de Ardigò, los ideales y las normas morales nacen como reacción de los hombres asociados ante los acontecimientos y las acciones perjudiciales para la sociedad. Más tarde, quedan fijados en la conciencia de los individuos en calidad de normas morales, con las características propias de éstas: son deberes obli-

gatorios que comportan responsabilidades e implican sanciones, en el caso de que se infrinjan. La moral, en consecuencia, sólo se basa en la evolución de la sociedad; no hay necesidad de buscar otro fundamento fuera de ésta. La disciplina altruista de la conducta se encuentra socialmente motivada: «toda la razón de la moralidad se reduce a un ideal social». Ardigò añade: «La moral del positivismo es el corolario más directo y más genuino del Evangelio.»

Finalmente, para Ardigò la sociología es «la teoría de la formación natural en el hecho de la idea de justicia». La justicia es la ley natural de la sociedad. A la justicia encarnada en el derecho positivo siempre se contrapone la otra justicia, que proclama el derecho natural. Este derecho natural es el ideal que se forma en la conciencia, bajo el impulso de aquel derecho positivo y que este último no lleva a cabo. En otras palabras: la primera forma del derecho está constituida por la prepotencia; el derecho positivo es la primera forma de la justicia; a todo derecho positivo se contrapone siempre, con objeto de reformarlo, una forma de derecho natural. En esto consiste, según Ardigò, la evolución de la justicia.

Ardigò fue liberal en política: «Estoy en condiciones de ofrecer centenares de pruebas prácticas del decidido, notorio, ardiente y batallador liberalismo de toda mi vida, desde mi primera juventud.» Fue asimismo antimasón: «En un Estado libre la masonería es un contrasentido: para combatir el oscurantismo resulta más eficaz la obra infatigable y abierta de la educación y la elevación cívica, que la obra tenebrosa y oculta de una secta.» Aunque sin dedicarle un estudio específico, criticó la concepción materialista de la historia que es propia del marxismo, ya que dicha concepción absolutiza el factor económico «dejando de lado otras variables esenciales». Ardigò escribe: «El hecho económico no es el único que determina que la sociedad asuma determinada forma, dado que en esto concurren también otros factores.» Aun siendo liberal, Ardigò se mostró interesado por el socialismo: «Si existe una legítima aspiración social, el quererla contrariar sería algo injusto y vano, puesto que la misma naturaleza omnipotente es la que la quiere, y triunfará con seguridad.» Por otro lado, algunos socialistas –Turati, por ejemplo– recibieron su primera educación filosófico-política a través de *La moral de los positivistas*. Trabajador infatigable, en sus últimos años Ardigò luchó abiertamente contra el idealismo, que se estaba imponiendo con fuerza, y contra «la brillante y evanescente filosofía bergsoniana». Originó a su alrededor una sólida escuela de pensamiento. Entre quienes se relacionan explícitamente con la obra de Ardigò hay que citar a Giovanni Marchesini, Ludovico Limentani, Giuseppe Tarozzi, Rodolfo Mondolfo, Giovanni Dandolo y Alessandro Levi.

PARTE SÉPTIMA

EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS EN EL SIGLO XIX, EL EMPIRIOCRITICISMO Y EL CONVENCIONALISMO

«Toda la ciencia posee el objetivo de substituir –es decir economizar– experiencias mediante la reproducción y la anticipación de hechos en el pensamiento.»

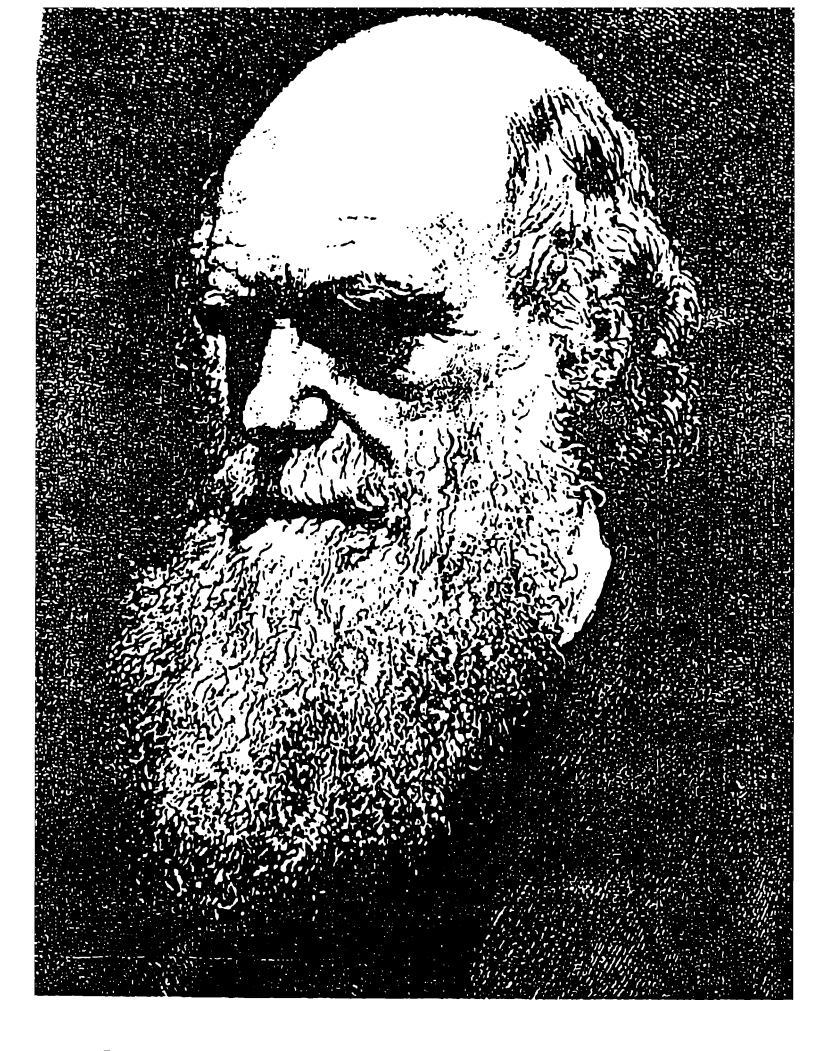
Ernst Mach

«El físico que renuncia a una de sus hipótesis debería [...] llenarse de alegría, porque encuentra de este modo una ocasión inesperada de descubrimiento.»

Henri Poincaré

«El físico nunca puede someter al control de la experiencia una única hipótesis aislada, sino todo un conjunto de hipótesis. Cuando la experiencia se halla en desacuerdo con sus previsiones, ésta le enseña que resulta inaceptable por lo menos una de las hipótesis que constituyen el conjunto, y que hay que modificarla, pero no le indica cuál es la que hay que cambiar.».

Pierre Duhem



C. Darwin (1809-1882): fue el gran teórico del evolucionismo biológico

CAPÍTULO IX

EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS EN EL SIGLO XIX

1. CUESTIONES GENERALES

1.1. *La ciencia adquiere significado filosófico*

De vez en cuando, a lo largo de la historia de las ideas se establece una estrecha vinculación entre ideas filosóficas (o metafísicas, es decir, teorías empíricamente incontrolables) y teorías científicas. Esto nos obliga a esbozar los rasgos de la evolución de algunas teorías científicas del siglo XIX que –afectando de lleno a problemáticas filosóficas, por ejemplo: la imagen del hombre, el libre arbitrio, la imagen del mundo o la idea misma de verdad– hicieron que los filósofos, incluso los más distantes de la mentalidad y de las preocupaciones de la investigación científica, afrontasen el desarrollo de la ciencia. En el curso del siglo XIX las disciplinas matemáticas se someten a un proceso de aumento del rigor y de reducción. Tal proceso culminará en los años que rodean a 1900 con el descubrimiento de las antinomias, que amenazando todo el edificio del saber matemático plantearán problemas que se cuentan entre los más interesantes y fecundos a los que deben hacer frente los matemáticos del siglo XX. Al mismo tiempo, el nacimiento de las geometrías no euclidianas contribuye a lo que en nuestro siglo se convertirá en la propuesta del «programa de Hilbert» (cuya impracticabilidad quedará demostrada más tarde, gracias a los resultados obtenidos por las investigaciones de Gödel). Por otro lado, dicho nacimiento trunca de raíz una de las ideas filosóficas más arraigadas (y más influyentes) dentro de la tradición del pensamiento occidental: la idea según la cual los axiomas de la geometría euclidiana son verdades evidentes, autoevidentes, incontrovertibles y verdaderas, más allá de toda discusión. Las geometrías no euclidianas muestran que lo que se consideraba como principios no eran más que comienzos, y que algunas proposiciones que eran vistas como algo eterno se reducían a meras convenciones. Esto constituye un ejemplo típico de cómo determinados resultados técnicos, obtenidos en el seno de una disciplina científica, pueden llegar a conmocionar teorías filosóficas como la del conocimiento. Obviamente, al imponerse una teoría del conocimiento en vez de otra, aparecerán consecuencias relevantes para la idea de hombre (dado que el hombre que aprehen-

de, construye o está capacitado para verdades absolutas, no se identifica con el hombre que sólo se muestra capaz de verdades siempre controvertibles o de convenciones), y para el más amplio ámbito de las cuestiones filosóficas más urgentes, empezando por las de carácter ético, político y religioso. Además, la física del siglo XIX lleva a su apogeo la imagen (filosófica) mecanicista del universo, para crear más tarde –antes de que acabe el siglo– aquellos datos y aquellos supuestos que provocarán la crisis irreversible de tal imagen. El mecanicismo físico, entrelazado con las teorías químicas y fisiológicas (cuyo desarrollo se muestra muy impetuoso a lo largo del siglo XIX), acentuará la controversia entre mecanicismo y vitalismo, en la cual le tocará perder a este último. La biología decimonónica, además, planteó a la antropología filosófica y al pensamiento religioso algunos de los problemas más profundos y más serios de toda la historia del pensamiento. Darwin, a través de la teoría evolucionista de las especies biológicas, puso en crisis la noción de hombre que se había configurado como dominante durante muchos siglos.

Éstas son algunas de las teorías científicas de más significado filosófico dentro de la historia de las ideas del siglo XIX, e incluso dentro de la historia posterior. En las páginas que siguen se hablará de dichas teorías. Sin embargo, la elección de éstas en particular no debe hacernos olvidar otras (que también están cargadas de significado filosófico, como ciertas teorías fisiológicas o farmacológicas), ni la gran cantidad de resultados técnicos que obtienen no sólo la matemática, la física y la biología, sino también las demás ciencias. Tal es el caso de la química (basta recordar los nombres de Cannizzaro, Berzelius, Wöhler, Arrhenius, Liebig, Kekulé, Mendeléiev, etc.), la embriología (von Baer, von Köliker), la fisiología (Magendie, Bernard), la bacteriología y la inmunología (el siglo XIX es el siglo de Pasteur, Koch, Ehrlich, von Behring, etc.), la anatomía patológica (Rokitansky), la farmacología (J. Müller, C. Ludwig, Bernard, etc.), la geología (Lyell), la cristalografía, la astronomía y las ciencias históricas. Estas últimas experimentan un gigantesco desarrollo en el siglo XIX (véase a este respecto el capítulo sobre el historicismo). Además, la biología conoce el desarrollo –factor decisivo para esa ciencia– de la teoría de la célula. Rudolph Virchow (1821-1902) dirá: «Todo animal es una suma de unidades vitales, cada una de las cuales posee todas las características de la vida.» Asimismo, aunque no cae en la cuenta de ello, la biología asiste al nacimiento de la genética. En efecto, fue un oscuro fraile agustino de Moravia, Gregor Johann Mendel (1822-1884), quien, al combinar sus intereses botánicos con sus conocimientos matemáticos y después de una labor de cruzamiento de guisantes durante ocho años, logró descubrir las leyes de la herencia que llevan su nombre (leyes de Mendel): la *ley de la segregación* de los caracteres hereditarios y la *ley de la independencia* de esos mismos caracteres. La investigación de Mendel quizás resultó demasiado avanzada para su tiempo. El hecho es que Mendel muere en 1884, ignorado por el mundo científico. Será en 1900 cuando tres botánicos –el holandés H. De Vries, el alemán C. Correns y el húngaro E. Tschermak– redescubran, cada uno por su cuenta, las leyes de la herencia, reconociendo la prioridad de Mendel. También en el terreno de la biología, el siglo XIX asiste a una prolongación de la disputa acerca de la generación espontánea, que un siglo antes había enfrentado a Needham y Spallanza-

ni. En este momento renace la controversia a propósito de las bacterias y de otros microorganismos más pequeños que los protozoarios. Empleando las mismas técnicas de experimentación ideadas por Spallanzani, Pasteur demostró que las bacterias se originan mediante pequeñísimos gérmenes que se encuentran en la atmósfera, los cuales a su vez proceden de otras bacterias. Dichas bacterias pueden ser destruidas con el calor y entonces se logra que el caldo de cultivo permanezca estéril. El adversario de Pasteur, F.A. Pouchet, tuvo que ceder ante la perfección de los experimentos y las argumentaciones de Pasteur (G. Montalenti).

1.2. *Ciencia y sociedad en el siglo XIX*

Al examinar algunas disciplinas científicas con un denso significado filosófico, no hemos de olvidar otros desarrollos teóricos que también poseen validez filosófica en el transcurso del siglo XIX. Por otra parte, no podemos dejar a un lado la gran cantidad de resultados técnicos obtenidos gracias al desarrollo científico durante ese siglo. Todo este avance del saber tenemos que situarlo en el contexto de aquella sociedad más amplia, que precisamente en el XIX asiste a la gran revolución industrial, y la renovación en la enseñanza vinculada con ésta. Son ejemplos de esta última la École Polytechnique creada por la revolución francesa, o la reforma que se produjo en los centros alemanes de segunda enseñanza, y no exclusivamente en ciertos institutos universitarios como los de Giessen, Dresde, Munich, etc., donde surgieron escuelas politécnicas inspiradas en el modelo francés. En este siglo el vínculo entre ciencia y sociedad se vuelve macroscópico. Para convencerse de ello es suficiente con dos ejemplos: la microbiología, que vence las enfermedades infecciosas, y la aplicación práctica de los conocimientos acerca de la electricidad. Éstos llevan al teléfono eléctrico; los experimentos de electromagnetismo de Faraday conducen a la dinamo y a la gran industria de las máquinas eléctricas: las ecuaciones electromagnéticas de Maxwell, después de cincuenta años de experimentos, llevan al teléfono sin hilos y, más tarde, a la radio y al radar (W.C. Dampier). En el siglo XIX, al igual que en el nuestro, existe un estrecho lazo entre sociedad industrial y desarrollo del saber. Sin embargo, no debemos caer en el error propio de aquella interpretación sociologista que, basándose en las evidentes relaciones que se dan entre ciencia e industria, defiende una rígida dependencia de la ciencia respecto de la industria, en el sentido de que la sociedad industrial permitiría exclusivamente el desarrollo de las disciplinas útiles desde el punto de vista de la industria. Aquí no se trata de negar hechos evidentes, sino de replantear una tesis que sobre la base de hechos evidentes niega otros hechos igualmente evidentes. En el siglo XIX hay un nexo entre industria y saber científico, y hay que estudiar caso por caso las interdependencias que se dan entre las diversas disciplinas y el desarrollo de la industria. Sin embargo, también es verdad que el XIX es el siglo, por ejemplo, de la filología y de la historia. ¿A qué industria sirven la filología, la historia del arte o incluso la arqueología (otra ciencia decimonónica)? Buena parte de la matemática, la geometría no euclidiana, la teoría de la evolución o la astrofísica no nacieron porque sirviesen a la industria o a este o aquel poder. Detrás de

la ciencia del XIX no se encuentra sólo el empresario o un príncipe, sino que está sobre todo la historia de los pueblos, la memoria cultural de generaciones y generaciones, en resumen: la tradición de Occidente. Y a Occidente se aplica lo que es válido en todos los casos: el ámbito de la verdad es mayor que el de lo útil. No sólo se lo puede controlar con la genética (que cuando nació no servía a nadie), sino también con la lingüística: como veremos al final de este capítulo, la gramática comparada y el primer descubrimiento de las leyes fonéticas constituyen el orgullo de la lingüística alemana del XIX. Estos hallazgos sirvieron únicamente para producir conocimiento, para colocar dentro del ordenamiento de la razón (explicativa y/o pronosticadora) trozos o aspectos de la realidad que antes eran misteriosos o carecían de explicación. Todo esto significa que la cultura científica del siglo XIX, aunque está condicionada por el desarrollo industrial, no constituye una variable dependiente de éste: sin un previo desarrollo del saber, la revolución industrial habría sido inimaginable.

Después de examinar los desarrollos en las teorías matemáticas, las geometrías no euclidianas, las teorías biológicas y las teorías físicas, hablaremos de los primeros grandes descubrimientos que efectuó la lingüística en el siglo XIX. A continuación, y también en este capítulo, nos detendremos, aunque sea con brevedad, en otras dos disciplinas que en el siglo XIX abandonan el ámbito de la metafísica –donde se indaga acerca de la esencia de la sociedad, o sobre las leyes profundas que guían la historia, o se busca la esencia de la naturaleza humana– y se estructuran en su objeto y en su método como dos disciplinas científicas en sentido estricto: la psicología (en especial, la de Wundt y su escuela) y la sociología (la de Durkheim, en particular).

2. Una matemática más «rigurosa»

Prescindiendo de la gran masa de resultados técnicos, la matemática del siglo XIX se caracteriza –a diferencia de la del XVIII, el siglo de Euler y de Lagrange– por una notable exigencia de rigor, entendiéndolo como una explicación de los conceptos de las distintas teorías y una determinación de los procedimientos deductivos y fundacionales de aquéllas, junto con una gradual eliminación de la evidencia como instrumento de fundamentación y de aceptación de los resultados matemáticos. La primera fase importante de este proceso tiene lugar cuando Louis Augustin Cauchy (1789-1857) reduce los conceptos fundamentales del análisis infinitesimal (límite, derivada, integral, etc.) al estudio de los números reales. En la segunda fase, tan importante como la anterior y denominada «aritmetización del análisis», la teoría de los números reales se reconduce a la teoría de los números naturales (de los que se ocupa la aritmética; los números naturales pueden someterse a las operaciones de suma y de producto, y a las que se relacionan con éstas). Karl Weierstrass (1815-1897) contribuye de modo notable a la aritmetización del análisis, y ésta alcanza su culminación en 1872 con las dos fundamentaciones clásicas del sistema de los números reales por parte de Georg Cantor (1845-1918) y Richard Dedekind (1831-1916). Las investigaciones de Weierstrass, Cantor y Dedekind habían demostrado que la teoría de los números reales, junto con todas las

construcciones que se pueden obtener partiendo de ella (por ejemplo, la teoría de las funciones de variable real y compleja, el cálculo infinitesimal, etc.), proceden de manera rigurosa del concepto y de las propiedades de los números naturales. Por ello, algunos especialistas –verbigracia, Leopold Kronecker (1823-1881) consideraron que el número natural era el «material originario» que podía servir como «fundamento» de toda la matemática. Dicha convicción se manifiesta a través de la célebre fórmula de Kronecker, según la cual en la matemática todo es obra humana, a excepción de los números naturales, «que fueron creados por el buen Dios». No todos los matemáticos, empero, aceptaron el carácter primitivo de la noción del número natural y algunos de ellos pensaron que era posible relacionar la idea de número natural con algo todavía más profundo o más primigenio. Aquí es donde tienen su punto de partida dos líneas divergentes fundamentales, con respecto al problema de la fundamentación de la aritmética: una la encabeza Gottlob Frege (1848-1895) y la otra, Georg Cantor. Frege, con sus *Fundamentos de la aritmética* (1884), quiso relacionar la aritmética con la lógica, reduciendo el concepto de número natural a una combinación de conceptos meramente lógicos. Escribe: «Traté de convertir en verosímil el hecho de que la aritmética sea una rama de la lógica y no tenga necesidad de solicitar en préstamo el fundamento de sus demostraciones a la experiencia o a la intuición.» En resumen, lo que Frege se propuso realizar fue obtener «las leyes más simples del numerar» a través de «medios puramente lógicos». Así, con Frege se pasó de la aritmetización del análisis a la logización de la aritmética, y se inició la tendencia logicista con respecto a la fundamentación de la matemática, tendencia que Bertrand Russell asumirá y desarrollará a continuación. Mientras Frege se internaba en la senda de la logización de la aritmética, Cantor lleva a cabo la reducción de la aritmética a la teoría de los conjuntos. Partiendo de la nada, Cantor logró crear esta teoría que «entre otras cosas, abría las puertas a una matemática dotada de una generalidad y una potencia unificadora que carecen de analogía a lo largo de toda la historia del pensamiento humano» (E. Casari). Mientras tanto, el álgebra daba pasos de gigante, gracias en especial al notable genio –muerto muy joven en un duelo misterioso– que fue Évariste Galois (1811-1832), quien sistematizó y organizó de forma brillante la teoría de las ecuaciones algebraicas, y al inglés George Peacock (1791-1858), el irlandés William Rowan Hamilton (1805-1865), el también inglés Arthur Cayley (1821-1895) y el alemán Hermann Grassmann (1807-1877), quienes crearon el álgebra abstracta. George Boole (1815-1864), por su parte, con su libro *Análisis matemático de la lógica* (1847), mostraba la posibilidad de someter a un tratamiento calculístico –esto es, algebraico– no sólo las magnitudes, sino también los entes como las proposiciones, las clases, etc. De esta forma, Boole logra traducir a una teoría de ecuaciones la lógica de términos tradicional y en particular la silogística, esbozando además una teoría algebraica de la lógica de las proposiciones. Con esto, Boole hizo dar un paso de gigante al grandioso proyecto de la *characteristica universalis* de Leibniz y creó el «álgebra de la lógica», a la que más tarde efectuaron aportaciones S. Jevons (1835-1882), E. Schröder (1841-1902) y C.S. Peirce (en el capítulo dedicado al pragmatismo hablaremos de la epistemología y la filosofía de Peirce). Como consecuencia, Boole transformó la

lógica en «lógica simbólica», que venía a configurarse como una rama de la matemática, pero una rama que permitía –tal como pretendía Frege– un control riguroso de las demostraciones matemáticas. En efecto, para Frege la lógica no es únicamente el fundamento al que se remontan a través de la aritmética las diversas teorías matemáticas, sino también el instrumento que sirve para erigir de modo correcto y riguroso el edificio mismo de la matemática.

En los *Fundamentos de la aritmética*, Frege escribe: «Yo podría enunciar del modo siguiente el ideal de un método rigurosamente científico para la matemática [...] que muy bien podría remontarse hasta Euclides: no se puede pretender, porque es imposible, que todo se demuestre; pero se puede exigir que todas las proposiciones, que se usen sin demostración, sean explícitamente enunciadas como tales, para que se pueda reconocer con claridad cuáles son las bases en que se apoya toda la construcción. Además, hay que tratar de reducir al mínimo la cantidad de estas leyes originarias, para que se dé la demostración de todo lo que se puede demostrar. Además, y en esto voy más allá que Euclides, exijo que se expliciten previamente todos los procedimientos deductivos que se aplicarán después. En caso contrario, no queda satisfecha de un modo seguro la primera exigencia.» En otro texto Frege afirma que «en mi escritura conceptual [...] el argumentar avanza como si fuese un cálculo [...] en el sentido de que allí está presente un algoritmo en general, es decir, un conjunto de reglas que determinan el paso desde una o dos proposiciones hasta una nueva, de manera que no suceda nada que no haya ocurrido de acuerdo con estas reglas. Mi propósito, pues, consiste en realizar una deducción que no muestre carencias de rigor y que posea la máxima exactitud lógica, siendo además clara y breve». Bertrand Russell replantea el programa logicista de Frege, mientras que Giuseppe Peano (1858-1932) –a quien se debe una original y clásica axiomatización de la aritmética, tarea en la que había sido precedido por Dedekind– concibe la lógica únicamente como un poderoso instrumento que se emplea para una rigurosa elaboración del saber matemático.

Las geometrías no euclidianas nacen durante el mismo período en que tienen lugar los importantes avances que acabamos de mencionar. Al principio las ideas de los constructos correspondientes a dichas geometrías tardan en consolidarse dentro del mundo de los matemáticos. Sin embargo, a partir de la década de 1860, logran imponerse casi como un patrimonio común de los matemáticos. Éstos se dirigen hacia generalizaciones cada vez más vastas, como se aprecia en el famoso «programa de Erlangen» expuesto por Felix Klein (1849-1925) en 1872, y según el cual las diversas disciplinas geométricas (geometría métrica, geometría afín, geometría proyectiva, etc.) pueden colocarse de manera jerárquica, ya que la geometría inmediatamente inferior es menos general y menos profunda que la que le precede de inmediato. En todo caso, la construcción de las geometrías no euclidianas comportará también una eliminación de los poderes de la intuición, substituyéndolos por la fundamentación y la elaboración de una teoría geométrica: los axiomas ya no son verdades evidentes, que como una sólida roca garantizan la fundamentación del sistema geométrico, sino que se reducen a meros comienzos, puntos de partida convencionalmente elegidos y admitidos, con objeto de llevar a cabo una

construcción deductiva de la teoría, como reconocerá –entre otros– Henri Poincaré. Ahora bien, si se considera que los axiomas son verdaderos, también serán verdaderos los teoremas correctamente deducidos de tales axiomas, y por lo tanto el sistema queda garantizado. Empero, si como han demostrado las geometrías no euclidianas, los axiomas son meros postulados, simples puntos de partida, ¿quién garantizará el sistema? ¿Cómo podremos cerciorarnos de que, si continuamos deduciendo teoremas, no tropezaremos en alguna contradicción que haga saltar el sistema en su conjunto? Se trata de una cuestión decisiva, porque en la geometría no euclidiana la verdad reside en la no contradictoriedad de la teoría. De aquí partirá el programa formalista de David Hilbert (1862-1943), que estaba destinado al naufragio, como tendremos ocasión de ver. También naufragó –debido al inesperado descubrimiento de antinomias– la fundamentación lógica de la matemática, propuesta por Frege, o la fundamentación propuesta por Cantor, basándose en la teoría de los conjuntos. El siglo XIX deja estos problemas en herencia al siglo XX.

3. Las geometrías no euclidianas

3.1. *La geometría euclidiana y la cuestión del quinto postulado*

El griego Euclides (330-277 aprox. a.C.) otorgó una sistematización al saber geométrico, gracias a sus *Elementos*. En realidad, un escaso porcentaje del contenido es original, pero Euclides tuvo el mérito de reunir proposiciones y demostraciones tomadas de las fuentes más dispares, presentándolas en un ordenamiento deductivo. En el primer libro de los *Elementos* Euclides establece 23 definiciones, cinco postulados y algunos axiomas o nociones comunes; a continuación, basándose en lo ya establecido, pasa a la demostración (o deducción) de las proposiciones (o teoremas) de la geometría. Las *definiciones* («Punto es lo que no tiene partes»; «Línea es longitud sin anchura»; «Los extremos de una línea son puntos»; etc.) se proponen, básicamente, explicitar los conceptos de la geometría. Los *postulados* representan verdades indudables, características del saber geométrico (1. Se puede trazar una recta desde cualquier punto hasta cualquier otro punto; 2. Una recta finita puede prolongarse a voluntad; 3. Se puede trazar un círculo con un centro y un radio cualesquiera; 4. Todos los ángulos rectos son iguales. El quinto postulado es el de las paralelas, al que nos referiremos enseguida). Los *axiomas*, por último, son para Euclides verdades que no sólo son válidas en geometría, sino que poseen una validez universal (por ejemplo: «Las cosas que sean iguales a una misma cosa serán iguales entre sí»; «Si a cosas iguales se les suman cosas iguales, los totales serán iguales»; «Si de cosas iguales se substraen cosas iguales, los restos serán iguales»; «El todo es mayor que la parte», etc.). Después de definir los conceptos y de fijar los postulados y los axiomas, Euclides deduce de ellos aquellas proposiciones o aquellos teoremas que constituyen el saber geométrico (por ejemplo: «Sobre una recta determinada se puede construir un triángulo equilátero»; «En los triángulos isósceles los ángulos de la base resultan iguales entre sí, y si se prolongan los lados iguales, los ángulos que están debajo de la base [también] serán

iguales entre sí»; «Si en un triángulo dos de sus ángulos son iguales entre sí, también serán iguales entre sí los lados opuestos a los ángulos iguales»; etc.). Euclides ordena de este modo los conocimientos geométricos en el sistema denominado euclidiano. Dicho sistema fue aceptado durante siglos como insuperable modelo de saber deductivo: los términos de la teoría se introducen una vez que han sido definidos, las proposiciones no se afirman si antes no son demostradas. Como es evidente, en la demostración de los teoremas no puede uno remontarse hasta el infinito, en un momento determinado hay que detenerse y apoyar la cadena de deducciones en proposiciones primeras, de carácter concreto. Euclides las había escogido de un modo que –en relación con su verdad– no parecía que una mente sana pudiese abrigar la más mínima duda. Y dado que los teoremas resultaban correctamente deducidos de las proposiciones primeras, verdaderas por sí mismas, autoevidentes (es autoevidente afirmar que «el todo es mayor que la parte» o «todos los ángulos rectos son iguales entre sí»), también aquéllos eran indudablemente verdaderos. En tales circunstancias, comprendemos que la razón por la que Leibniz afirmó que «los griegos razonaron con toda la exactitud que es posible en matemática, y dejaron al género humano verdaderos modelos de arte demostrativo». En esencia, Euclides –al igual que antes Aristóteles, y después Pascal y Newton– expresó el ideal de organización axiomática de una disciplina, ideal que *grosso modo* podía reducirse a la elección de un pequeño número de proposiciones evidentes dentro de aquel ámbito de saber y a la posterior deducción de todas las demás proposiciones verdaderas en dicho ámbito, partiendo de aquéllas.

A pesar de todo, el concepto de «evidencia» no es en absoluto evidente, y las vicisitudes por las que pasó la geometría euclidiana colaboraron en la transformación de la noción euclidiana de axiomas (entendidos estrictamente como principios verdaderos, autoevidentes y fundamentadores de los asertos posteriores de una ciencia). Desde la época antigua, el quinto postulado de Euclides no había resultado demasiado convincente. Consiste en el famoso postulado de las paralelas, y Euclides lo había formulado (cf. figura 1) en estos términos: «Si una recta, al encontrarse con otras dos rectas, produce dos ángulos internos colocados del mismo

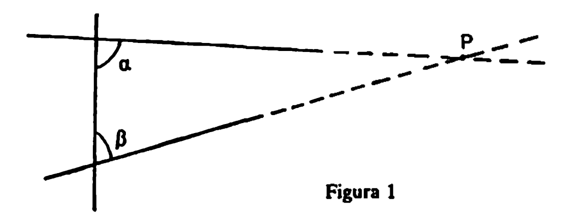


Figura 1

lado, inferiores a dos ángulos rectos, dichas rectas –si se prolongan hasta el infinito– se encontrarán del mismo lado en que están los ángulos inferiores a dos rectos.»

Este postulado nos indica que, si tenemos en un plano una recta *s* y un punto *P* exterior a ella, en el plano sólo existe una recta *r* que pase por el

punto *P* y sea paralela a la recta *s*, en el sentido de que jamás la encuentre. Sucede tal cosa cuando la recta *r* y la recta *s* se encuentran con la recta *t* y forman dos ángulos rectos (como en la figura 2*a*) o dos ángulos cuya suma sea igual a dos rectos (como en la figura 2*b*).

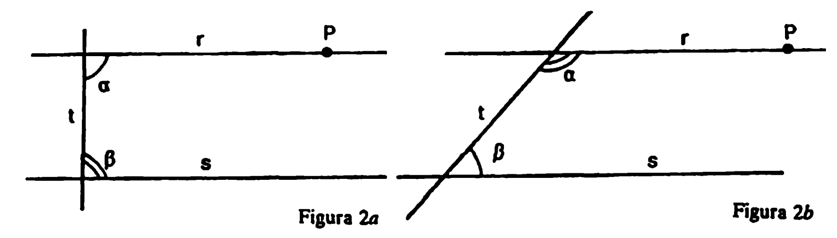


Figura 2*a* Figura 2*b*

Ahora bien, tal proposición no es algo evidente, y en otros modelos puede resultar falsa. En efecto, si el plano que contiene la recta *s* y el punto *P* exterior a ella queda limitado a la zona interior del círculo, entonces se aprecia de inmediato (como se intuye a través de la figura 3) que hay muchas rectas que pasan por *P* y que no se encuentran con *s*. Si aumentamos el radio del círculo, disminuirá la cantidad de rectas que pasan por *P* y no intersectan a *s*. Sin embargo, continuarán siendo infinitas. ¿Qué intuición, qué autoevidencia podrá garantizarnos nunca que esta situación dejará de darse cuando el plano sea ilimitado? (E. Agazzi D. Palladino).

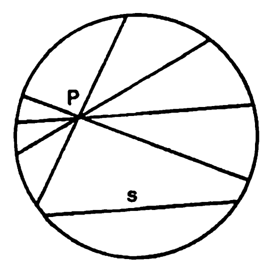


Figura 3

Además, teniendo una recta *s* en un plano, y un punto *P* exterior a ella y por el que pasa la recta *r* que se encuentra con la recta *s* en el punto *A*, con el propósito de que la recta *r* se convierta en paralela a la recta *s*,

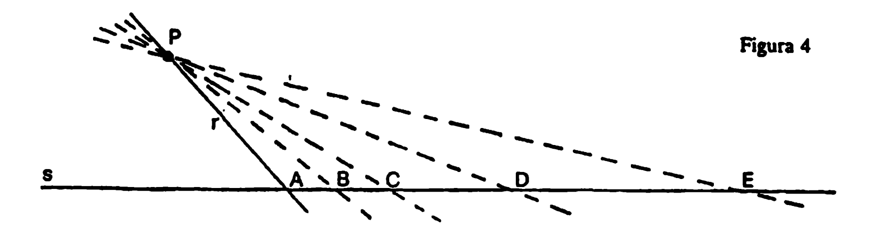


Figura 4

hagamos girar en sentido contrario a las agujas del reloj la recta *r*, que se encontrará sucesivamente con la recta *s* en los puntos *B, C, D, E*, etc... Los puntos *B, C, D, E*, etc., se alejarán cada vez más del punto *A*, pero ¿cuándo, en un plano infinito, se producirá la separación de *r* con respecto a *s*? ¿Cómo podrá controlarse dicha separación? ¿Es absurdo afirmar que dos rectas paralelas se encuentran en el infinito?

3.2. *El nacimiento de las geometrías no euclidianas*

Estas consideraciones son suficientes para justificar la perplejidad que acompañó la reflexión sobre el quinto postulado de Euclides, a lo largo de la historia del pensamiento griego, árabe y renacentista. Lo cierto es que, mientras que los primeros cuatro postulados de Euclides nos parecen sencillísimos, no ocurre lo mismo con el quinto. Éste parece más un teorema que un postulado. Por eso, se intentó demostrarlo como si fuese una consecuencia de los primeros cuatro, o bien como consecuencia de los primeros cuatro más otro postulado también él evidente y fuera de toda discusión, como los cuatro primeros. Sin embargo, el primer intento fracasó y el segundo sólo es practicable a condición de introducir un postulado que no resulta en absoluto más sencillo y más autoevidente que el que se trata de demostrar. Por todas estas razones, en el siglo XVIII el jesuita Girolamo Saccheri (1677-1733) cambió de rumbo. En su *Euclides ab omni naevo vindicatus (Euclides enmendado de todos sus defectos*, 1733) se propuso negar el postulado euclidiano de la paralela, y a continuación dedujo todas las consecuencias lógicas de esta negación, a la búsqueda de una contradicción que demostrase mediante el absurdo el famoso postulado. En otras palabras, el procedimiento de Saccheri es el siguiente: tomemos cinco axiomas, de los cuales cuatro coinciden con los de Euclides y el quinto es la negación del quinto postulado de Euclides. Desarrollemos las consecuencias de este conjunto de axiomas así manipulado y si encontramos una contradicción (si se deducen a la vez el teorema T y el teorema no-T), habremos demostrado que es erróneo rechazar el quinto postulado de Euclides. Esto fue lo que hizo Saccheri. A lo largo de su proceso deductivo, aparecieron teoremas que a la luz de la intuición resultaban monstruosos. Sin embargo, la monstruosidad no es incoherencia y la intuición puede engañarnos. No nos engaña, empero, la correcta deducción de proposiciones contradictorias. Aunque al comienzo cometió algún error, Saccheri halló la contradicción que buscaba y pensó que había logrado el objetivo que se había marcado previamente. En realidad, sin darse cuenta de ello, había construido la primera geometría no euclidiana. Ésta, empero, tuvo que esperar todavía un siglo para verse conscientemente elaborada y desarrollada. A principios del siglo XIX el gran matemático Karl Friedrich Gauss (1777-1855) vio con toda claridad la no demostrabilidad del quinto postulado y la posibilidad de construir sistemas geométricos distintos del euclidiano. Gauss no publicó sus investigaciones por temor al «griterío de los torpes». Y la gloria de la fundación de la geometría no euclidiana corresponde al húngaro Janos Bolyai (1802-1860) y al ruso Nicolai Ivanovich Lobachevski (1793-1856), los cuales hacia 1826 llevan a cabo, independientemente el uno del otro, la construcción de una geome-

tría donde ya no se aplica el postulado de la paralela. En efecto, la característica fundamental de la «geometría hiperbólica» (así se denominó después la geometría no euclidiana de Lobachevski) es que se obtiene substituyendo el postulado de la paralela por su pura y simple negación. El postulado euclidiano afirma la unicidad en el plano de la paralela a una recta, que pase por un punto determinado, mientras que la geometría hiperbólica postula la existencia de varias paralelas a una recta, pasando por un punto. El desarrollo del sistema de axiomas así modificado dio origen a una nueva geometría en sentido estricto, coherente, compleja y llena de teoremas interesantísimos. Pocos años después del nacimiento de la geometría hiperbólica, Bernhard Riemann (1826-1866) construía un sistema geométrico (llamado «geometría elíptica») en el que se substituía el axioma de la paralela por el «axioma de Riemann», según el cual «dos rectas cualesquiera de un plano siempre tienen por lo menos un punto en común». Esto significa que no existen rectas paralelas. También Riemann desarrolló con coherencia su sistema, obteniendo de este modo otra geometría no euclidiana.

Para tener la noción de lo que es una geometría que carece de rectas paralelas, tomemos el modelo constituido por una esfera. En este modelo, la esfera corresponde al plano y las rectas están representadas por circunferencias máximas (que se obtienen cortando la esfera mediante planos que pasan por el centro de la esfera misma; el ecuador y los meridianos terrestres constituyen ejemplos muy conocidos de tales circunferencias). (Cf. figura 5.)

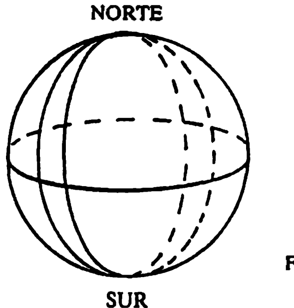


Figura 5

Como se aprecia en la figura 5, en este modelo no existen dos rectas (dos circunferencias máximas) que no se encuentren. He aquí, pues, un modelo fácil de imaginar de geometría (geometría elíptica) en la que no existen rectas paralelas. Como es obvio, en dicha geometría también son distintos los teoremas, en comparación con los euclidianos. Por ejemplo, si en el sistema euclidiano la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180° (para comprobarlo es suficiente un breve razonamiento sobre la figura 6), en la geometría elíptica la suma de los ángulos internos de un triángulo es superior a 180°. En efecto, si consideramos el triángulo *B A C* de la figura 7 (en el cual dos de los vértices se hallan en el ecuador,

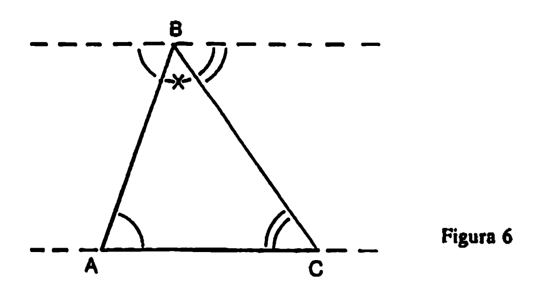


Figura 6

y el tercero coincide con el polo), se verá que la suma de los ángulos en *B* y en *C* –al ser éstos rectos– es de 180°, pero si les sumamos el ángulo en *A*, la suma de los ángulos interiores al triángulo *B A C* es siempre mayor de 180°. Todo esto se aplica a la geometría elíptica de Riemann. Si se visuali-

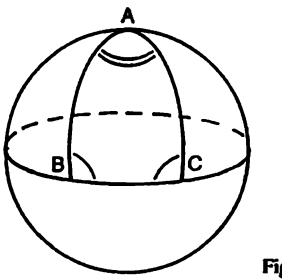


Figura 7

za, empleando otros modelos, el espacio de Lobachevski, puede apreciarse que en él la suma de los ángulos internos de un triángulo es inferior a 180°. Así, por ejemplo, si tenemos el eje *C D* (cf. figura 8), partiendo de una curva determinada –que se llama tractriz, el arco *A B* de la figura 8– y

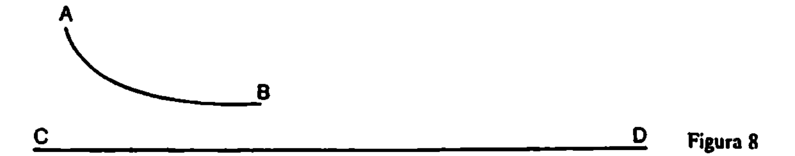


Figura 8

haciéndola girar alrededor del eje *C D*, podemos construir un segmento de plano de Lobachevski, donde se comprueba entre otras cosas que todos los triángulos de su superficie tienen tres ángulos internos cuya suma es menor de 180° (cosa que se puede mostrar también sobre la superficie de una silla de montar).

3.3. *El significado filosófico de la geometría no euclidiana*

Después de esta breve exposición sobre el nacimiento de las geometrías no euclidianas, lo importante es ver por qué representan una etapa importante para la historia del pensamiento. Lo primero que hay que decir es que sirvieron para abolir el dogma de la verdad absoluta de la geometría euclidiana. Téngase en cuenta que las geometrías de Lobachevski y Riemann fueron únicamente las primeras de una serie de muchas otras, construidas por sus sucesores. En esencia, la aparición de las geometrías no euclidianas asestó un golpe decisivo a la ingenua confianza en la intuición, que pretendía fundamentar axiomas y postulados, justificando así todo el edificio de la geometría. Al ser descubiertas las geometrías no euclidianas, desapareció la noción de axiomas verdaderos por sí mismos, indudables y autoevidentes. Fue así como los axiomas dejaron de ser principios fundamentados de todo el conjunto de teoremas, para transformarse en comienzos o puntos de partida de la demostración. De este punto central surge la distinción entre geometría matemática y geometría física: la primera desarrolla sus teoremas a partir de premisas cuya relación con los objetos del mundo se vuelve irrelevante, mientras que la segunda se configura como una rama de la física y trata de describir y racionalizar distintos ámbitos de la experiencia sensible, de manera especial el ámbito de la experiencia espacial. De esta forma, el problema de la verdad de las proposiciones geométricas se desdobla en un problema de verdad matemática –que se reduce a su ser consecuencia lógica de los axiomas– y un problema de verdad empírica, que desemboca en la epistemología de las ciencias empíricas, cuando éstas se ocupan de la relación entre teoría y realidad. En cualquier caso, la concepción de los axiomas entendidos como convenciones (y ya no como principios verdaderos), concepción que surgía del hallazgo de las geometrías no euclidianas, implicaba problemas muy serios. Mientras se consideró que los axiomas eran principios verdaderos, estaba asegurada la coherencia del sistema: una deducción correcta, partiendo de premisas verdaderas, sólo genera consecuencias verdaderas, y dos proposiciones verdaderas no pueden contradecirse. Sin embargo, si los axiomas se configuran como proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas, entonces no se puede excluir que aparezcan contradicciones, aunque se efectúe una correcta deducción a partir de los axiomas. Por lo tanto, ¿cómo garantizar la coherencia de los sistemas cuyas premisas sólo son suposiciones y no principios teóricos válidos? Este problema fundamental no es el único, porque aparece también el problema de la completitud, que puede dividirse en dos subproblemas: el de la completitud sintáctica y el de la completitud semántica. Completitud sintáctica: ¿cómo es posible asegurarse de que los axiomas elegidos para determinado cálculo son capaces de demostrar o de refutar todas las proposiciones de dicho cálculo? Completitud semántica: si interpretamos un grupo de axiomas de manera que éstos formalicen determinada teoría (por ejemplo, la mecánica newtoniana), ¿cómo podemos asegurarnos de que no existen proposiciones verdaderas, pertenecientes a la teoría, que no son demostrables a partir de los axiomas dados? Y además del problema de la coherencia y de la completitud, está el problema de la independencia –dentro de un sistema axiomático– de los axiomas entre sí: ¿cómo se hará

para saber que un axioma no se puede deducir del conjunto formado por los demás axiomas del sistema? Estos tres problemas –la coherencia, la completitud y la independencia– no se planteaban en la concepción clásica de los axiomas como principios, pero se transforman en algo urgente después del descubrimiento de las geometrías no euclidianas. El más urgente de todos es el problema de la coherencia, en primer lugar porque un sistema formal incoherente deja de existir (ya que de él puede derivarse cualquier proposición, y por lo tanto también la negación de los axiomas) y, luego, porque las pruebas de completitud y de independencia pasan a través de una prueba de coherencia. La lógica del siglo XX –sobre todo con David Hilbert– tratará de solucionar estos problemas. Sin embargo, el trabajo de Kurt Gödel hará que se hundan muchas esperanzas.

4. EL DESARROLLO DE LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA

4.1. *El debate sobre la «evolución» en Francia: J.B. Lamarck, G. Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire*

Desde la época de Anaximandro, la teoría de la evolución había hecho acto de presencia en diversas ocasiones, a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Sin embargo, fue únicamente a principios del siglo XIX cuando logra mostrar su vigor teórico y su fecundidad explicativa. Con anterioridad, además del creacionismo –para el cual la naturaleza, instrumento de Dios, continuaba produciendo seres vivientes, con excepción del hombre– una teoría muy influyente había afirmado la fijeza de las especies: las especies animales y vegetales fueron creadas por Dios, probablemente antes de la creación del hombre, y se han perpetuado como tales inmutables a lo largo de las generaciones siguientes. C. Linneo (1707-1778) –a quienes debemos la nomenclatura binaria que se continúa utilizando actualmente en botánica y zoología– expresó dicha teoría en los siguientes términos: *Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens.* En 1809 Jean-Baptiste Monet, caballero de Lamarck (conocido por este último nombre), publicó su *Filosofía zoológica,* donde se lee: «La naturaleza, al producir sucesivamente todas las especies de animales y al comenzar desde los más imperfectos o más simples, para terminar su obra con los más perfectos, complicó gradualmente su organización, y al difundirse los animales de manera general en todas las regiones habitables del globo, cada especie, debido al influjo de las circunstancias en que se ha encontrado, recibió las costumbres que le conocemos y las modificaciones de sus partes que nos muestra la observación.» En resumen, la teoría que según Lamarck se confirmaba en todos los casos decía lo siguiente: «No es la forma –del cuerpo o de cada una de sus partes– la que da lugar a las costumbres y al modo de vida de los animales, sino que, al contrario, las costumbres, el modo de vida y todas las demás circunstancias influyentes han ido constituyendo a lo largo del tiempo la forma del cuerpo y de cada una de las partes de los animales. A través de nuevas formas se han adquirido facultades nuevas, y poco a poco la naturaleza ha llegado a formar los animales tal como los vemos actualmente.» En opinión de

Lamarck, la evolución de la especie ocurre debido al estímulo proveniente del ambiente: éste instruye al organismo, que se transforma adaptándose a su medio. Más en particular, Lamarck formula dos leyes, la del «uso y desuso de los órganos» y la de la «heredabilidad de los caracteres adquiridos». La *primera ley* afirma: «En todo animal que no haya superado el final de su desarrollo, el empleo más frecuente y continuado de un órgano cualquiera fortifica poco a poco dicho órgano, lo desarrolla, aumenta su tamaño y le confiere una potencia proporcionada a la duración de su uso, mientras que la carencia constante de uso de ese órgano lo debilita insensiblemente, lo deteriora, disminuye progresivamente sus facultades y acaba por hacerlo desaparecer.» La *segunda ley* establece: «Todo lo que la naturaleza ha hecho que los individuos adquieran o pierdan debido al influjo de las circunstancias a las que su linaje se encuentra expuesto desde hace tiempo, y por consiguiente debido al uso predominante de dicho órgano o de su continuada falta de uso, se conserva a través de la generación en los nuevos individuos que procedan de ésta, siempre que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos, o por lo menos, a los que produjeron estos nuevos individuos.» En esto consiste el núcleo central de la teoría evolutiva de Lamarck, que él ilustraba con innumerables ejemplos: los reptiles habrían perdido las patas por haber tomado «la costumbre de arrastrarse sobre la tierra y ocultarse bajo la hierba», y cuyo cuerpo ha adquirido una forma alargada a causa de repetidos esfuerzos, «por pasar a través de espacios angostos»; los patos y las ocas habrían desarrollado la membrana existente entre los dedos de sus patas debido al continuo golpear en la superficie del agua; las jirafas tendrían sus largas patas anteriores y su cuello tan largo como consecuencia del continuo esfuerzo por alimentarse con las hojas más altas de los árboles, y así sucesivamente.

Aunque era ingeniosa y sencilla, la teoría de Lamarck no tuvo mucho éxito. Fue tenazmente combatida –entre otros– por el fundador de la anatomía comparada y de la paleontología, George Cuvier (1769-1832). Éste había encontrado yacimientos fósiles que contenían diferentes tipos de fósiles y, por lo tanto, revelaban ambientes diversos que pertenecían a distintas épocas. En consecuencia, sostuvo que a lo largo de distintos momentos de la historia de la tierra se habrían producido cataclismos, *catástrofes* o repetidas conmociones que provocaron la muerte de todos o casi todos los organismos que vivían en determinada región, a la cual después de dicha catástrofe se habrían trasladado otras especies procedentes de regiones diferentes. En 1812, en su *Discurso sobre las revoluciones del globo* Cuvier escribe: «Con frecuencia la vida sobre esta tierra se ha visto sacudida por acontecimientos espantosos. Innumerables seres vivientes han sido víctimas de tales catástrofes: algunos que habitaban en tierra firme fueron arrastrados por las inundaciones; otros, que poblaban el seno de las aguas, salieron a la superficie como consecuencia del repetido elevarse del fondo de los mares; sus especies mismas se han extinguido para siempre, y sólo han dejado en el mundo determinados restos, que al naturalista le cuesta conocer.»

Lamarck, pues, formula una clara teoría evolucionista. Cuvier, que es el fundador de la anatomía comparada y la paleontología que más tarde se convertirán en factores decisivos para la teoría de la evolución, niega tal

evolución. Sin embargo, tuvo que enfrentarse con otro naturalista, Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), que enseñaba, al igual que Lamarck y Cuvier, en el Museo Nacional de Historia Natural de París y que había replanteado y defendido las ideas evolucionistas de Lamarck y de Buffon. Buffon (1707-1788) fue un gran naturalista que a propósito de la evolución había escrito que «la impronta de su [de los animales] forma no es inalterable, su naturaleza [...] puede variar, e incluso variar absolutamente con el paso del tiempo». Se hizo célebre el encuentro entre George Cuvier y Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, que tuvo lugar el 15 de febrero de 1830, cuando Cuvier –seguro de sí mismo, prestigioso, colmado de honores y de «méritos nacionales»– destrozó a su adversario. Poco tiempo después, Francia se vio envuelta en acontecimientos que llevaron a Luis Felipe a ocupar el trono. En sus coloquios con Goethe, Eckermann relata que el 2 de agosto de ese mismo año le recibió Goethe, ya octogenario, y le preguntó: «¿Qué pensáis del gran acontecimiento? El volcán se encuentra en llamas.» Eckermann empezó a hablar de la revolución, pero Goethe le interrumpió: «No nos entendemos: me refiero al estallido que ocurrió públicamente en la Academia, con el debate entre Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire, de tanta importancia para la Ciencia.» Lamarck muere en 1829, Cuvier y Goethe fallecen en 1832, y Geoffroy Saint-Hilaire en 1844. Poco después acaba en Francia el debate acerca de la evolución. Mientras tanto «había nacido en Inglaterra –el mismo año de la publicación de la *Philosophie Zoologique*– el hombre genial que acabaría por introducir el evolucionismo en el pensamiento biológico : Charles Darwin» (G. Montalenti).

4.2. *Charles Darwin y «El origen de las especies»*

La teoría de la evolución representó en el siglo pasado un fenómeno análogo al ocurrido varios siglos antes con Copérnico en el ámbito de la astronomía: fue una revolución científica en sentido estricto, fecunda en grandes avances, que no se limitan al terreno de la biología. Con el evolucionismo desaparece la imagen milenaria del hombre, que se encarnaba en la teoría fijista, defensora de especies fijas e inmutables que existirían como tales desde la creación. Gracias a Copérnico, la revolución astronómica replantea el orden espacial, otorgando a la Tierra y al hombre un lugar muy distinto al que tenía antes, mientras que Darwin replantea el orden temporal del hombre. En esencia, Copérnico y Darwin modifican la teoría referente al lugar del hombre en la naturaleza.

Darwin (1809-1882) intentó estudiar medicina, y luego pensó dedicarse a la carrera eclesiástica, hasta que en 1831 embarcó como naturalista a bordo del *Beagle*, bergantín inglés de tres palos, cuyo capitán era Robert Fitz-Roy y que se preparaba para realizar una expedición científica alrededor del mundo. La nave zarpó de Devonport el 27 de diciembre de 1831 y regresó a Falmouth el 2 de octubre de 1836. Darwin nos dejó una vívida descripción de esta aventura científica en su obra *Viaje de un naturalista alrededor del mundo* (1839; vuelto a publicar, con variaciones, en 1865). En su *Autobiografía* publicada en 1887, cinco años después de la muerte de Darwin, por su hijo Francis, se lee: «El viaje en el *Beagle* fue, con

mucho, el acontecimiento más importante de mi vida y el que ha determinado toda mi carrera.» La travesía fue importante, pero también tuvo importancia el que durante su transcurso Darwin estudiase los *Principios de geología* de Charles Lyell. Lyell (1797-1875) sostenía en su obra la teoría según la cual, para explicar la historia pasada de la Tierra, hay que recurrir a fuerzas geológicas que continúan activas, a aquellas mismas causas que modifican y modelan la superficie de la Tierra y que hoy siguen actuando: por ejemplo, los aluviones, los fenómenos volcánicos, las lluvias, el viento, etc. En esencia, el uniformismo o actualismo de Lyell afirma que la historia pasada de la Tierra tiene que explicarse apelando a las mismas leyes que explican los hechos actuales. Darwin afirma: «Desde el primer reconocimiento que efectué en Santiago, en las islas del Cabo Verde, me di cuenta de la maravillosa superioridad con que Lyell exponía los temas de geología, en comparación con las demás obras que había llevado conmigo, y con las que después he leído.» Darwin había partido de viaje con la idea de que la «letra» de la Biblia tenía razón, pero poco a poco tuvo que cambiar de idea en lo que se refiere a la historia de los seres vivos. El 15 de septiembre de 1835 llegó a las islas Galápagos, archipiélago del océano Pacífico. Allí encontró una especie de pinzones que tenían picos de tamaños diferentes, según la isla que habitasen. Estas pequeñas diferencias características impresionaron mucho a Darwin. «Como es evidente, los hechos de esta clase y muchos otros similares pueden explicarse si se supone que las especies se modifican de manera gradual.» Darwin declara que este pensamiento le obsesionaba. «No obstante, también era evidente que el orden de las condiciones ambientales o la voluntad de los organismos (especialmente en el caso de las plantas) no podían servir para explicar todos aquellos incontables casos de organismos de todas clases que se hallan admirablemente adaptados a sus condiciones de vida, como por ejemplo el pájaro carpintero o las ranas adaptadas para trepar a los árboles, y las semillas que son transportadas mediante garras o plumas.» Después de su regreso a Inglaterra, Darwin trabajó con intensidad en la recogida de hechos que tuviesen relacion «con la variación de los animales y de las plantas, tanto en estado doméstico como en su estado natural [...]. Recogí la mayor cantidad de hechos que me fue posible, en especial aquellos que estaban relacionados con las formas domésticas, enviando formularios impresos, hablando con los más hábiles jardineros y criadores de animales y documentándome con amplias lecturas». El trabajo desarrollado por Darwin en aquel período fue gigantesco y no tardó «en darse cuenta de que la selección constituía la clave gracias a la cual el hombre había logrado obtener razas útiles de animales y plantas. Durante algún tiempo, sin embargo, no lograba comprender cómo podía aplicarse la selección a los organismos que vivían en la naturaleza». En su *Autobiografía*, Darwin relata que «en octubre de 1838, quince meses después de haber comenzado mi investigación sistemática, leí como entretenimiento los escritos de Malthus sobre la población, y estando bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que continúa en todas partes, gracias a la prolongada observación de las costumbres de los animales y de las plantas, me chocó súbitamente el hecho de que en estas circunstancias las variaciones favorables tendían a conservarse, y las desfavorables, a ser destruidas». Esto suministró a Darwin una teoría sobre la cual trabajar.

Así lo hizo durante veinte años, hasta principios del verano de 1858, fecha en que Alfred Russell Wallace (1823-1913) –joven naturalista que en aquellos momentos se encontraba en las islas Molucas– le envió un ensayo titulado *Sobre la tendencia de las variedades a separarse indefinidamente del tipo original,* en el que Wallace proponía una teoría semejante a la de Darwin. De este modo, y a solicitud de Lyell y del botánico Joseph D. Hooker (1817-1911), Darwin publica en las «Actas de la Sociedad Linneana» de Londres el ensayo de Wallace y un resumen de su propio manuscrito sobre la teoría de la evolución, junto con una carta dirigida al botánico norteamericano Asa Gray (1810-1888), escrita el 5 de septiembre de 1857. Esto ocurría en 1858. Finalmente en 1859 Darwin entrega a la imprenta *El origen de las especies mediante la selección natural,* donde se sostiene que las especies se originan a través de una selección que efectúa el medio ambiente, entre las más idóneas de las variaciones hereditarias existentes. La selección implica una orientación de la evolución, porque determina que los organismos se adapten a su medio ambiente. En otras palabras, puede decirse que la evolución consiste en una serie de adaptaciones, cada una de las cuales es adquirida o descartada por una especie determinada, debido a la presión selectiva a lo largo de un período de tiempo prolongado. El libro tuvo un éxito enorme: los 1250 ejemplares de la primera edición se agotaron el mismo día en que se puso a la venta. Los 3000 ejemplares de la segunda edición también se acabaron enseguida. Sin duda, hay que atribuir ese éxito a causas diversas (entre otras, el argumento de la obra), pero Darwin lo explica todo por el hecho de que al escribir el libro había tenido en cuenta anticipadamente las posibles objeciones que podía suscitar, de manera que se presentaba como una obra sólidamente respaldada. ¿En qué consistían, exactamente, las pruebas que apoyaban su teoría? Darwin clasificó en cinco tipos principales los argumentos a favor de la teoría evolucionista: 1) pruebas procedentes de la herencia y de la crianza de animales, atendiendo en especial a las variaciones debidas a la domesticidad; 2) pruebas provenientes de la distribución geográfica; 3) pruebas aportadas por los testimonios fósiles; 4) pruebas extraídas de la «afinidad recíproca entre los seres vivos»; 5) pruebas provenientes de la embriología y los órganos rudimentarios.

En la parte final de *El origen de las especies* Darwin señala que «autores» de una talla elevadísima se muestran plenamente satisfechos con la opinión según la cual cada especie fue creada de manera independiente. Añade, empero, que «para mi forma de pensar coincide más con todo lo que conocemos sobre las leyes impresas por el Creador en la materia, la noción que afirma que la producción y la extinción de los habitantes pasados y presentes de este mundo se deriva de causas segundas, semejantes a las que determinan la muerte o el nacimiento de los individuos. Cuando concibo a todos los seres no como creaciones especiales, sino como descendientes directos de algunos –poco numerosos– seres que vivieron mucho tiempo atrás y que se depositaron en los primeros estratos del sistema silúrico, me da la sensación de que quedan ennoblecidos.» ¿Cuáles son «las leyes impresas en la materia», mencionadas por Darwin? Estas leyes, responde, «tomadas en sentido general, son el desarrollo mediante reproducción, la variabilidad ligada a la acción indirecta y directa de las condiciones de vida y del uso y desuso, y un ritmo de incremento cuantitativo lo

bastante alto como para llevar a la lucha por la vida, y por consiguiente a la selección natural, la cual a su vez comporta una divergencia de los caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas. Así, gracias a la guerra de la naturaleza, la escasez y la muerte, nace la cosa más elevada que pueda imaginarse: la producción de los animales más elevados. En esta concepción de la vida hay algo de grandioso: con sus numerosas capacidades, fue concedida inicialmente a unas pocas formas o a una sola, mientras el planeta continúa girando según la inmutable ley de gravedad, ha ido evolucionando y evoluciona, partiendo de unos comienzos tan sencillos, hasta llegar a crear infinitas formas extremadamente bellas y maravillosas».

4.3. *El origen del hombre*

Al leer *El origen de las especies* no podía surgir (y no surge) la menor duda de que Darwin incluía el hombre entre los productos de la selección natural.

Sin embargo, tuvieron que transcurrir doce años para que, en 1871, Darwin publicase sus dos volúmenes sobre *El origen del hombre.* En el primer capítulo, sobre las *Pruebas del origen del hombre desde una forma inferior,* Darwin afirma entre otras cosas: «El hombre puede recibir ciertas enfermedades de los animales inferiores, y a su vez puede transmitírselas a ellos. Este hecho demuestra la afinidad de sus tejidos y de su sangre –tanto en su diminuta estructura como en su composición– mucho mejor que una comparación a través del microscopio, o del más minucioso análisis químico [...]. Las medicinas producen sobre ellos los mismos efectos que sobre nosotros. Muchas especies de monos experimentan un gran placer bebiendo té, café o bebidas alcohólicas; además, como lo he visto personalmente, fuman tabaco con gran satisfacción [...]. En resumen, sería imposible exagerar la estricta correspondencia en la estructura general, en la estructura íntima de los tejidos, en la composición química y en la sangre, que existe entre el hombre y los animales superiores, y en especial los monos antropomorfos [...]. El hombre y todos los demás animales vertebrados fueron construidos según el mismo modelo general, pasan a través de los mismos estadios primitivos de desarrollo y conservan ciertos rasgos en común. Por consiguiente, hemos de admitir con franqueza su origen común. Únicamente nuestro prejuicio natural y aquella soberbia que llevó a nuestros antepasados a declararse descendientes de semidioses, nos inducen a dudar de tal conclusión. Sin embargo, no está lejos el día en que parecerá extraño que naturalistas –buenos conocedores de la estructura comparada y del desarrollo del hombre y de los demás mamíferos– hayan creído que cada uno de éstos sea resultado de un diferente acto de creación.»

En el capítulo 3, sobre el *Sentido moral,* Darwin proclama: «Coincido plenamente con el juicio de aquellos escritores que sostienen que el sentido moral o conciencia es la diferencia más importante que existe entre el hombre y los animales inferiores a él.» Más adelante, en esa misma obra, Darwin sostiene: «Creer que el hombre fuese originalmente civilizado y que padeció una absoluta degradación en tantas regiones de la tierra,

implica tener una opinión lamentablemente baja de la naturaleza humana. Como es evidente, resulta más verídica y más serena la opinión que afirma que el progreso ha sido mucho mayor que el retroceso; que el hombre se ha elevado, aunque con paso lento e inseguro, desde una condición ínfima hasta el nivel más alto que se haya alcanzado jamás en el campo del conocimiento, de la moral y de la religión.»

4.4. *El debate sobre «El origen de las especies» y la cuestión del darwinismo social*

Como era de esperarse, *El origen de las especies* provocó una polémica feroz. En efecto, las teorías de Darwin conmocionaban ideas acerca del hombre que poseían una venerable antigüedad. A la mayoría de las personas no les gustaba nada el pensar que estaban emparentados con los monos, y a través de éstos con el resto del mundo animal. Sin embargo, inmediatamente después de la primera publicación de la obra de Darwin, sus ideas hallaron defensores convencidos en todas partes: en Estados Unidos se convirtió en portavoz del evolucionismo el botánico Asa Gray (1810-1888), de espíritu muy religioso, mientras que lo combatía el naturalista Jean L. R. Agassiz (1807-1873); en Alemania el darwinismo halló un tenaz defensor en Ernst H. Haeckel (1834-1919), al cual se opusieron otros dos grandes biólogos: Virchow y Karl E. von Baer (1792-1876). En Francia tuvo que pasar algún tiempo antes de que se consolidase el darwinismo, porque los biólogos franceses permanecieron durante varias décadas aferrados al antievolucionismo de Cuvier. En Italia la teoría de la evolución fue dada a conocer por Filippo de Filippi (1814-1867; De Filippi, católico, padeció críticas muy encarnizadas, fue acusado de ateísmo y se consideró una vergüenza el que el gobierno no le privase de su cátedra; murió en Hong-Kong, durante un viaje que estaba realizando como naturalista, a bordo de la fragata *Magenta*); Michele Lessona (1823-1894), traductor de obras de Darwin, y Giovanni Canestrini (1835-1900), profesor en Padua y también traductor de Darwin y divulgador del evolucionismo. Paolo Mantegazza (1831-1910) y Cesare Lombroso (1836-1909; véase la p. 309) también acogieron favorablemente las ideas de Darwin. Daniele Rosa (1857-1944) efectuó aportaciones originales a la teoría de la evolución, mediante su teoría de la hologénesis (según la cual en el huevo ya está contenido, desde un principio, el individuo que se desarrollará a partir de él). Al igual que muchos otros, Antonio Stoppani (1824-1891), en cambio, se mostró contrario a la doctrina evolucionista. Lo mismo sucedió con el historicista Benedetto Croce, para quien el sujeto pide «a la historia la noble visión de las luchas humanas», pero «recibe [...] la imagen de fantásticos orígenes bestiales y mecánicos de la humanidad, y junto con ella un sentido de incomodidad, de depresión y casi de vergüenza, al hallarnos descendientes de aquellos antepasados y esencialmente semejantes a ellos, a pesar de las ilusiones y las hipocresías de la civilización, tan brutales como ellos». Además, no podemos dejar de mencionar el darwinismo social, consistente en un intento de justificar, con base en la lucha por la existencia que se da en el mundo animal, una sociedad clasista o la inhumana concepción de la supremacía de una raza en particular. No

eran más que extrapolaciones indebidas y nada científicas; constituyen un ejemplo de lo que sucede cuando una ideología se convierte en omnívora y pretende falsear los resultados obtenidos mediante una disciplina científica. A este respecto el economista Achille Loria (1857-1943) escribió muy acertadamente en 1892: «A menudo nos encontramos con la afirmación de que la teoría darwiniana justifica las desigualdades sociales [...]. Rechazo con todas mis fuerzas esta irracional aplicación del método de analogía, que provoca inferencias retorcidas y absurdas.» Loria estaba convencido de que «la humana lucha por la existencia presenta caracteres profundamente contradictorios», cosa que no habrían entendido «aquellos que elevan la lucha por la existencia a ley de la evolución social». Estas consideraciones de Loria las encontramos en un importante libro que contiene ensayos escritos por diversos autores, titulado *Carlos Darwin y el darwinismo en las ciencias biológicas y sociales* (1892), editado por E. Morselli. El debate sobre el darwinismo social fue muy vivaz en Italia, e intervinieron en él Enrico Ferri con su *Darwin, Spencer, Marx* (1894), y Antonio Labriola con *Razonando sobre socialismo y filosofía* (1897).

4.5. *Thomas H.Huxley y el darwinismo en Inglaterra*

Robert Fitz-Roy, el experto capitán (quien en el momento de zarpar tenía 26 años) de la nave real *Beagle* sobre la cual Darwin había dado la vuelta al mundo, no quedó nada convencido por la teoría de Darwin, porque no lograba «hallar nada ennoblecedor en la idea de ser descendiente quizás del mono antropomorfo más antiguo». Sin embargo, el zoólogo Richard Owen (1804-1892) fue quien encabezó la oposición a Darwin. Owen no rechazaba la noción de evolución, sino que negaba que ésta se hubiese producido al azar. En su opinión, la evolución se debía a un «estímulo interior». De todos modos, los opositores al darwinismo en Inglaterra tuvieron que enfrentarse con «el mastín de Darwin» y «secretario general de la teoría evolutiva»: Thomas H. Huxley escribe: «La variabilidad, la lucha por la existencia y la adaptación a las condiciones eran hechos suficientemente conocidos, pero ninguno de nosotros sospechaba que en ellos estuviese el camino que llevaba al centro del problema de la especie; hasta que llegó el momento en que Darwin y Wallace ahuyentaron las sombras, y el faro del *Origen de las especies* sirvió después de guía a quienes titubeaban en las tinieblas.» Para Huxley, «la lucha por la existencia resulta tan válida en el mundo del pensamiento como en el mundo físico. Una teoría es una especie de pensamiento y tiene derecho a la existencia en la medida en que tiene el poder de resistirse a la extinción que pretenden sus especies rivales». El darwinismo, según Huxley, era un pensamiento que –por lo que de él se sabía– había vencido de momento en la lucha por la existencia. Basado en esta convicción, Huxley participó en muchas controversias, la más célebre de las cuales fue la que opuso a Huxley con el obispo de Oxford, Samuel Wilberforce, en 1860. Con un sarcasmo sonriente, en determinado momento de su intervención Wilberforce se dirigió a Huxley con estas palabras: «¿Me permite preguntarle si es por parte de padre o por parte de madre que usted reclama sus derechos de sucesión de un mono?» Una vez que el obispo acabó de hablar,

Huxley pronunció un breve y documentado discurso científico y acabó diciendo –en dirección al obispo– que prefería tener por antepasado a un mono y no a un hombre de inteligencia versátil y siempre alerta, pero que utilice sus talentos para obscurecer la verdad y para ridiculizar una cuestión científica seria. Hombre notablemente polémico, Huxley sabía aceptar y apreciar a los adversarios leales y bien preparados, como fue el caso de aquellos profesores del más importante seminario católico inglés, que le invitaron «a hablar abiertamente a sus alumnos». Se llevó a cabo un debate entre aquellos «doctos, fervorosos y decididos profesores» y el propio Huxley, y éste recuerda –en un ensayo sobre la *Educación científica* (1869)– lo siguiente: «Discutimos como lo hacen los puestos avanzados de ejércitos enemigos durante un armisticio, es decir, amigablemente entre enemigos. Cuando expuse las dificultades que sus estudiantes deberían afrontar con relación al pensamiento científico, ellos replicaron: «Nuestra Iglesia dura desde hace mucho tiempo y ha atravesado muchas tempestades, sin sufrir daños. El embate de nuestros días se remonta a una vieja tormenta y queremos formar a nuestros jóvenes de un modo que les permita resistir dicho embate de la misma manera que en épocas pasadas otros han estado en condiciones de afrontar las dificultades de aquellos tiempos. Las actuales herejías les son explicadas por sus profesores de filosofía y de ciencias, y se les enseña cómo hay que tratarlas.» Ante dicha realidad, Huxley, al comparar el clero católico inglés con los «lerdos defensores» del anglicismo y de los protestantes, afirma que entre éstos y los católicos se da la misma diferencia que hay entre un chapucero pelotón de voluntarios y los entrenados veteranos de la vieja guardia de Napoleón. Huxley concluía: «Respeto una organización que afronta a sus enemigos de este modo; y deseo que todas las organizaciones eclesiásticas posean la misma eficacia. Esto no sólo sería bueno para ellos, sino también para nosotros.» Ello se debe a que Huxley pensaba que «el espíritu de la ciencia es algo esencialmente crítico», y que «el acostumbrado destino de las nuevas verdades es el comenzar como herejías y acabar como supersticiones». Hombre de gran cultura y de espíritu brillante, Huxley nos dejó escritos que incluso hoy continúan siendo instructivos, claros y llenos de inteligencia. Véase en qué forma trató de explicar en una de sus conferencias la noción de «selección natural» entendida como lucha por la existencia.

Recuerdo haber leído una descripción de la famosa retirada de las tropas napoleónicas de Moscú. Cansadas, extenuadas, deshechas, las tropas acabaron encontrándose ante un gran río, en el que sólo quedaba un puente para que pasase todo el ejército, desorganizado y desmoralizado. En tales condiciones, la lucha debe haber sido terrible, preocupándose cada uno sólo de sí mismo, destrozándose en las largas filas, pasando por encima del cuerpo de sus compañeros. El autor de esta descripción, que fue uno de los pocos afortunados que logró pasar, en comparación con los miles que quedaron del otro lado del río o que fueron arrojados a la corriente, atribuyó su salvación al hecho de que vio a un hombre de gran talla –un coracero con un grueso capote azul– que se abría camino entre la muchedumbre, y tuvo la necesaria presencia de ánimo como para aferrarse a su capote y no soltarlo. Escribe lo siguiente: «Me aferré a su abrigo, a pesar de sus insultos, los empujones y las patadas; después, cuando vio que no lograba desprenderse de mí, me suplicó que le dejase marchar, o no podría ni ayudarme a mí, ni tampoco salvarse él. Continué asido a él, y no abandoné mi presa hasta que acabó por sacarme fuera del gentío.» Como veis, si así puede decirse, se trata de un caso de salvación selectiva, y su éxito dependía de la robusta tela del capote del coracero. En la naturaleza sucede lo mismo: cada especie tiene su puente de Berezinà. Debe

combatir para abrirse camino, luchando contra las otras especies; y cuando se halla a punto de verse superada, puede suceder que la probabilidad más reducida –quizás, por ejemplo, una diferencia de color, la diferencia más minúscula– haga trastocar el equilibrio en un sentido o en otro [...]. Para mostraros cómo pueden actuar de manera indirecta los agentes selectivos naturales, acabaré esta lección poniendo de manifiesto un caso, entre los más curiosos de su género, descrito por Darwin: es el caso del abejorro. Se ha advertido que los abejorros son mucho más frecuentes en las proximidades de las ciudades que en campo abierto, y ésta es la razón: el abejorro construye sus nidos, en los que almacena la miel y deposita los huevos que darán lugar a las larvas. Los ratones de campo son muy aficionados a la miel y a las larvas, y por lo tanto, en campo abierto, donde abundan los ratones de campo, los abejorros se ven muy acosados. En cambio, en los alrededores de la ciudades hay muchos gatos que cazan a los ratones, y cuantos más gatos hay que coman ratones, habrá menos ratones que ataquen los nidos de los abejorros. Los gatos, por lo tanto, son ayudantes indirectos de los abejorros. Remontándonos un paso más, cabe decir que las viejas solteronas son amigas indirectas de los abejorros y enemigas indirectas de los ratones de campo, ya que mantienen a los gatos que se comen a los ratones. Este ejemplo quizás quite un poco de seriedad a nuestra exposición, pero ya se me ha escapado y con él concluyo mis palabras.

5. La física del siglo xix

5.1. *La física a comienzos de siglo*

En lo que respecta a la investigación en el campo de la física, el siglo xix se abre con dos realizaciones de importancia fundamental. Precisamente en 1800, A. Volta (1745-1827) anuncia la invención de la pila; y aproximadamente en la misma época (la publicación es de 1802), Th. Young (1773-1829) lleva a cabo la interferencia entre rayos luminosos, a través de una experiencia histórica. Los dos descubrimientos representan un paso decisivo para sendas ramas de la física clásica: la electrología y la óptica, que en este siglo experimentarán un gran desarrollo, paralelo en un primer momento al desarrollo de la mecánica. Lo mismo ocurrirá con la acústica y la termología. Este desarrollo provocará una progresiva especialización de los investigadores, que en el siglo xx alcanzará niveles elevadísimos. En aquel momento, sin embargo, la especialización todavía se hallaba en sus comienzos, como lo atestiguan las personalidades de Volta (que no sólo estudió la electricidad sino también el calor, la química, la meteorología y otros temas) y de Young (quien antes que nada era un médico empírico y un experto en problemas biológicos, había estudiado otras ramas de la física y fue asimismo un valioso colaborador de Champollion en el desciframiento de la piedra de Roseta). El factor más importante consiste en que el cáracter unitario y no especializado de la investigación científica a principios del siglo xix posee su fundamento teórico en la primacía que conservará la mécanica durante la mayor parte del siglo en el ámbito de la física y más en general en lo que respecta a las ciencias de la naturaleza.

La mecánica clásica llega a su grado más alto durante la primera mitad del xix, gracias a una aplicación cada vez más profunda de la matemática. A través de estas aplicaciones de la mecánica, la matemática extraía un impulso decisivo para desarrollarse y progresar, sobre todo en el análisis de los infinitesimales. Debido a esta conjunción nace y muy pronto se vuelve autónoma, una nueva disciplina: la física matemática (A. M. Legendre, 1752-1833; K.F. Gauss, 1777-1855, y otros). El resultado más rele-

vante que se obtuvo en ese período de la mecánica en cuanto núcleo de la física es el principio de la conservación de la energía, junto con los problemas referentes a la gradual implicación de los fenómenos térmicos. En lo que concierne a las relaciones con las demás ciencias de la naturaleza, hay que señalar que la mecánica fue un componente esencial de aquella rama fundamental de los estudios biomédicos que es la fisiología, que también nació como ciencia moderna a lo largo del siglo pasado (C. Bernard, 1813-1878; el propio Young; entre los físicos: J.L.M. Poiseuille, 1797-1869, H.L.F. von Helmholtz, 1821-1894, y Ernst Mach, 1838-1916, todos ellos grandes especialistas en mecánica).

5.2. *El mecanicismo determinista como programa de investigación*

El estudio de la mecánica, tal como había sido planteado por Galileo y por Newton, y en la forma que había asumido a continuación, condujo a una noción rígidamente determinista del mundo físico y, debido a la centralidad de la mecánica, de toda la realidad natural. Como es sabido, la mecánica clásica se basa en la ley de gravitación universal y en las tres leyes de la dinámica: desde el punto de vista teórico, cabe deducir de éstas con toda precisión, y sin ningún margen de indeterminación la evolución real de un sistema material cualquiera, siempre que se conozcan las condiciones iniciales y las características mecánicas de éste. La noción de determinismo mecanicista penetra toda la cultura decimonónica, y el personaje más representativo del determinismo más extremo es P.S. de Laplace (1749-1827).

La mecánica había llegado a una precisión y a una profundidad tan notables, y su función era y continuaba siendo tan central dentro de la física y de las ciencias en general, que desde el siglo anterior prácticamente ningún científico ponía en duda el hecho de que todos los fenómenos naturales (físicos, químicos, biológicos, etc.) podían explicarse a través de las leyes de la mecánica clásica. Durante todo el período que va desde aproximadamente la segunda parte del siglo XVIII hasta fines del XIX las investigaciones de la física, al igual que en otros campos, se caracterizan por el esfuerzo dedicado a llevar a cabo un gigantesco programa de investigación científica, consistente en una profundización de la mecánica y en la utilización de sus leyes para explicar todos los fenómenos naturales. En este sentido, la investigación física se transforma en «ciencia normal», en el sentido dado por Kuhn a este término, dominada por el paradigma del mecanicismo. En realidad, el origen del mecanicismo era aún anterior y se remonta hasta el propio Descartes. Sin embargo, la realización del programa mecanicista se intenta precisamente en el siglo XIX.

Esto se lleva a cabo plenamente y sin ninguna dificultad en el sector de la acústica, ya que es en este período cuando la acústica logra su sistematización teórica en cuanto estudio mecánico de las ondas en un medio material (J.W. Rayleigh, 1842-1919). A partir de ese momento, el estudio de los sonidos deja de ser objeto de investigaciones de base, para ser considerado de forma predominante desde el punto de vista aplicado, técnico e interdisciplinar. Con una completitud análoga el programa mecanicista se lleva a cabo en el sector de la termología, a pesar de numerosas dificulta-

des y después de solucionar con brillantez muchos problemas arduos. El gran matemático J.B. Fourier (1758-1830) planteó un primer problema, a través de sus estudios teóricos de la conducción del calor. Fourier observa que el calor siempre se propaga según una dirección preponderante: desde el cuerpo que posee una temperatura más alta hasta el que la tiene más baja tendiendo así al equilibrio. Esto parecía contradecir la mecánica clásica, que excluye la existencia de direcciones privilegiadas, así como la tendencia al equilibrio y a la irreversibilidad. Una segunda cuestión procede del estudio de las transformaciones energéticas. En 1845 J.P. Joule (1818-1899) demuestra que la energía mecánica puede transformarse íntegramente en calor (primer principio de la termodinámica). Unos años después, R.J.E. Clausius (1822-1888) –basándose en los estudios de N.L. Sadi Carnot (1792-1832)– anuncia el principio según el cual nunca se puede transformar íntegramente una cantidad determinada de energía térmica en energía mecánica, sino que una parte de aquélla se transfiere siempre al exterior (segundo principio de la termodinámica). Nos encontramos así ante el fundamento teórico del problema de la energía: en cualquier transformación en la que esté implicado el calor, se pierde una parte de energía, con lo que aumenta el desorden del universo. Esto comporta una tendencia general hacia un equilibrio final, irreversible.

Lord Kelvin (1824-1907) elaboró una primera síntesis teórica de la termodinámica. Fue él quien introdujo el concepto de «entropía», magnitud que expresa el desorden que en un sistema cerrado crece con cada transformación, de un modo irreversible. En este punto la contradicción con la mecánica de Newton –la teoría llamada de los fenómenos reversibles– sería importante, pero no es más que un fenómeno aparente. Como demuestran J.W. Gibbs (1839-1903), L.E. Boltzmann (1844-1906), Clausius, Rayleigh, Maxwell y otros, puede descubrirse una compatibilidad mediante la aplicación de métodos estadísticos a sistemas que –como es el caso de los termodinámicos– constan de una cantidad enorme de partículas. Con base en esta premisa se demuestra que la espontánea transferencia de calor desde un cuerpo más frío hasta uno más caliente, o transformación termodinámica completa, no sucede en la realidad, aunque sea posible en teoría, porque tiene una probabilidad casi nula de llevarse a cabo.

El éxito del mecanismo en la óptica resultó más factible, durante largo tiempo. Aquí, al igual que en la termodinámica, constatamos la competencia entre teorías corpusculares y ondulatorias: la teoría del calor como substancia material que pasa de un cuerpo a otro pronto se abandona, pero en lo que concierne a la luz siguen coexistiendo ambas teorías. En efecto, la experiencia de Young corroboraba la teoría según la cual la luz es una onda que atraviesa una substancia particular, el éter. En cambio, otras experiencias sobre la refracción y la doble refracción (J.B. Biot, 1774-1862 , D. Brewster, 1781-1868) confirmaban la teoría rival, según la cual los rayos luminosos son haces de corpúsculos. La controversia hallará con Maxwell una primera definición en sentido ondulatorio, y sólo entonces nacerán los contrastes con la mecánica. Hasta ese momento, todos creyeron que ambas teorías se podían reconducir al ámbito de las leyes de la mecánica.

5.3. *De la electrostática a la electrodinámica*

El primer obstáculo insuperable que se presenta en el camino de la realización del programa mecanicista aparece al ir avanzando los estudios y las investigaciones sobre la electricidad. La fabricación de la pila, gracias a Volta, tuvo una importancia fundamental, en la medida en que permite apreciar cargas eléctricas relevantes durante un tiempo lo suficientemente largo como para captar sus movimientos, es decir, las corrientes eléctricas. En otros términos, con Volta pasamos desde la electrostática a la electrodinámica. G.S. Ohm (1787-1854) anunció en 1827 las dos leyes de la corriente eléctrica en los conductores sólidos, e incluso hoy se las conoce con el nombre de Ohm. El primer efecto de las corrientes eléctricas que fue experimentado tuvo un carácter químico (hidrólisis, electrólisis) y se produjo inmediatamente después del anuncio del logro de Volta. Hay que señalar que la química, en tanto que disciplina científica había nacido poco antes. Hacia 1840, Joule establece la ley según la cual se desarrolla un segundo efecto de las corrientes eléctricas: el efecto térmico. Sin embargo, las investigaciones sobre estos dos nuevos efectos no serán las que aporten elementos de crisis dentro del programa mecanicista, sino que serán las investigaciones electromagnéticas. Como veremos, la crisis ayudará de modo decisivo a poner en tela de juicio los cimientos del edificio mecanicista.

A decir verdad, los primeros estudios modernos de electrostática se hallaban integrados a la perfección dentro del mecanicismo: ello es así hasta el punto de que la ley fundamental de la interacción electrostática fue formulada por C.A. de Coulomb (1736-1806) basándose en las analogías con la interacción propia de la gravedad. La ley de Coulomb es formalmente similar a la ley de la gravitación universal de Newton. Los primeros experimentos sobre los efectos magnéticos de la electricidad se remontan al siglo XVIII. Sin embargo, sólo al inventarse la pila se pueden realizar las experimentaciones adecuadas. En 1819 H.C. Oersted (1777-1851) comprueba experimentalmente el efecto de una corriente eléctrica sobre una aguja magnética. Al año siguiente A.M. Ampère (1775-1836) demostró la total equivalencia que existe entre un imán y un conductor en espiral por el que pase la corriente. M. Faraday (1791-1877), una de las escasas figuras que todavía poseían múltiples intereses –como había sido el caso de Volta y Young– toma como punto de partida un atento examen de las investigaciones realizadas hasta aquel momento y formula la hipótesis de que es posible obtener una corriente eléctrica mediante una variación del campo magnético. Este fenómeno (la inducción electromagnética) es comprobado experimentalmente por J. Henry (1799-1878), que también es conocido por haber realizado el primer electroimán. F.E. Neumann (1798-1895) formuló en 1830 la primera ley cuantitativa de las corrientes inducidas. La historia posterior de la electrodinámica y del electromagnetismo es la historia de una enorme cantidad de aplicaciones técnicas y prácticas, con un impacto gigantesco sobre la sociedad: desde los motores hasta los generadores eléctricos, desde el teléfono hasta las lámparas eléctricas. No obstante, el exponer las aplicaciones técnicas se escapa de los objetivos propios de esta obra.

5.4. *El electromagnetismo y la nueva síntesis teórica*

Faraday tuvo el mérito de haber llevado a cabo una serie de experimentos sistemáticos acerca del electromagnetismo y de haber integrado sus resultados en un marco teórico nuevo. No se ocupó tanto de las aplicaciones prácticas de sus estudios, como de su valor cognoscitivo teórico. Al igual que Oersted acusó profundamente el influjo de Schelling y de los demás filósofos alemanes de la naturaleza, Faraday manifestó la convicción –al principio, puramente metafísica– de que la electricidad, el magnetismo, la luz y la gravedad misma constituían manifestaciones diversas de una única fuerza. Como ha sucedido tantas veces en la historia del pensamiento, la ciencia adquiere un aspecto metafísico al ir progresando sus posibilidades técnicas. Es justamente Faraday quien abre este camino, controlando de manera experimental que un campo magnético puede hacer que gire el plano de polarización de la luz, y estudiando matemáticamente las propiedades de los campos eléctrico y magnético. Será Maxwell, sin embargo, quien logre el triunfo en este terreno.

J.C. Maxwell (1831-1879) parte de una renuncia a integrar también en una sola teoría los fenómenos gravitacionales y concentra su interés en el electromagnetismo (aunque no deja a un lado los estudios de termodinámica, por ejemplo). Entre 1861 y 1873, en una serie de trabajos, expuso toda la teoría clásica del campo electromagnético, que lleva su nombre, y que se compendia en cuatro fórmulas vectoriales, las «ecuaciones de Maxwell». Su expresión matemática resulta bastante complicada, pero la noción de base es sencilla: la hipótesis de Faraday es correcta, cuando afirma que las variaciones del campo magnético inducen un campo eléctrico, y las variaciones de flujo del campo eléctrico inducen un campo magnético. Se trata de la primera gran síntesis teórica de la física, con posterioridad a Newton. Al igual que la de éste, representa una construcción puramente abstracta, matemática, y al morir Maxwell prematuramente, no pudo ponerla a prueba mediante nuevas técnicas. Sin embargo, como toda teoría científica, pronosticaba fenómenos que aún no habían sido observados, lo cual servía para exponerla a un futuro control. La primera gran serie de controles hizo referencia a la hipótesis de la existencia de las ondas electromagnéticas y de sus propiedades, y fue llevada a cabo por H. Hertz (1857-1894) nueve años después de la muerte de Maxwell. Hertz también comprobó que tales ondas poseen todas las propiedades geométricas de las ondas luminosas (reflexión, refracción, difracción, etc.). A continuación se produjeron otras comprobaciones importantes: en conjunto, sirvieron para corroborar la hipótesis de base, también propuesta por Maxwell, según la cual la luz no era más que un caso particular de onda electromagnética. En consecuencia, pronto quedó consolidada la teoría.

5.5. *El enfrentamiento con la mecánica de Newton*

A este respecto, existían las condiciones precisas para un nuevo período de ciencia normal (en el sentido de Kuhn), si no fuese por la dualidad de paradigmas. En efecto, muy pronto aparecieron los primeros choques entre las dos teorías generales, y la entidad de dicha confrontación obliga-

rá en determinado momento a que resulte inútil todo intento de conciliarlas. Una teoría mecánica de las ondas electromagnéticas postulaba, al igual que en el caso de la luz, que dichas ondas serían vibraciones (análogas a las ondas sonoras en un medio material) de determinado medio que penetra toda la materia, el éter, y que posee propiedades bastante peculiares. El propio Maxwell, como muchos otros investigadores precedentes, creía en la existencia del éter. Sin embargo, dicha existencia comportaba la exclusión de que dos cargas pudiesen influirse directamente a distancia, cosa que en cambio creía Newton que sucedía en la interacción gravitacional entre dos masas. En especial, los intentos de determinar las propiedades mecánicas del éter daban resultados descorazonadores: parecía ser al mismo tiempo rígido en grado sumo y extremadamente poco denso; habría debido establecer interacciones con las demás substancias, en unos casos sí y en otros no, y así sucesivamente. Se idearon muchas e ingeniosas hipótesis para que «saliesen las cuentas» en una conciliación entre ambas teorías, lo cual constituía ya una primera fuente de dudas, un resquebrajamiento de la confianza de que había gozado la mecánica clásica, durante más de un siglo y medio.

En realidad, las dos teorías son fundamentalmente incompatibles, cosa que puede apreciarse con facilidad mediante una consideración teórica. Las ecuaciones de Maxwell cambian su forma matemática si cambia su sistema de referencia junto con el método de la mecánica clásica (transformaciones de Galileo), lo cual no sucede en las leyes de Newton. Sin embargo, esto resulta inaceptable, porque lleva a excluir que una de las dos teorías sea un teoría general, a menos que se admita que entre los sistemas de referencia se encuentra uno especial, privilegiado por el hecho de estar en reposo con respecto al éter. Se realizaron numerosos experimentos con objeto de establecer dicha circunstancia, pero sin el menor éxito. Finalmente, las sofisticadas experiencias de A.A. Michelson (1852-1931) en 1881, y de éste junto con E.W. Morley (1838-1923) en 1887, excluyeron definitivamente tal posibilidad.

Además, la fenomenología del campo magnético inducido por la corriente eléctrica constituye por sí misma una efectiva novedad conceptual en comparación con la teoría de Newton, ya que pone de manifiesto fuerzas que poseen una dirección distinta a la de la recta que une los dos cuerpos que actúan recíprocamente (fuerzas denominadas «no centrales», a diferencia de las gravitaciones y de las establecidas por Coulomb), y que presenta una dependencia de dichas fuerzas con respecto al estado de movimiento de los cuerpos mismos. El contraste era mucho más notable: por ejemplo, Newton creía en el espacio y el tiempo absolutos, y en la acción instantánea a distancia entre dos cuerpos. Maxwell, en cambio, excluía que dos cargas pudiesen atraerse o rechazarse directamente y teorizaba su interacción apelando al éter, con lo cual no era instantánea y quedaban rechazados así el espacio y el tiempo absolutos. Sin embargo, otra serie de evidencias llevó a una crisis irreversible a la teoría de Newton y precisamente en aquel aspecto que había sido su base empírica original: las leyes de Kepler, en particular, la primera. U.J.J. Léverrier (1811-1877), que en 1846 había pronosticado la existencia de Neptuno gracias a una medición muy exacta de las anomalías en el movimiento de Urano, señala en 1859 la existencia de una anomalía diferente en el movimiento de

Mercurio, que no podía explicarse apelando a una hipótesis análoga. Aun teniendo en cuenta todas las posibles perturbaciones, existe una rotación de la elipse alrededor del Sol que resulta absolutamente inexplicable de acuerdo con la teoría de Newton. Se trata de aproximadamente una diezmilésima de grado año, anomalía mínima, pero muy evidente, y que será confirmada por mediciones posteriores y más exactas.

La crisis de la mecánica clásica halla en Ernst Mach un punto de referencia epistemológico, que realiza una crítica radical a los principios de la mecánica clásica, poniendo de manifiesto sus contradicciones más graves, sobre todo en relación con la hipótesis del movimiento absoluto. Mach concluye con una renuncia a formular ningún modelo de la naturaleza –ya sea mecánico o de otro tipo– y basa el conocimiento de ésta en una pura y simple conexión entre sensaciones.

A pesar de los numerosos intentos puestos en práctica a finales del siglo XIX para tratar de salvar la crisis de la mecánica clásica, se puede afirmar substancialmente que a esta altura, la teoría de Maxwell se hallaba ya prácticamente consolidada, mientras que la de Newton resultaba insostenible. Permanecía vigente sólo porque no existía aún una alternativa válida disponible, que no llegaría hasta que apareciese el genio de A. Einstein (1879-1955). Mientras tanto, H.A. Lorentz (1853-1928) iba preparando el terreno de A. Einstein. Con el propósito de conciliar las teorías después de los experimentos de Michelson y Morley, Lorentz elabora un método para cambiar las coordenadas (las «transformaciones de Lorentz») que será algo esencial para la síntesis einsteniana, a pesar de su falta de precisión. En dicho método el tiempo ya no es absoluto, sino que cambia de un sistema a otro, y las ecuaciones de Maxwell no varían.

Al mismo tiempo se iba preparando otra gran avance teórico, el que llevaría a la teoría de los cuantos y al estudio de la estructura interna del átomo. En 1897 J.J. Thomson (1856-1940) demuestra la naturaleza corpuscular de los rayos catódicos y de este modo estudia el electrón. Tres años más tarde, Max Planck (1858-1947), estudiando la energía térmica emitida por el «cuerpo negro», introduce el concepto de «cuanto de acción». Sin embargo, volveremos a hablar de estas dos nuevas familias de teorías físicas fundamentales cuando expongamos el desarrollo de las ciencias en el siglo XX.

6. La lingüística: W. von Humboldt; F. Bopp; la «ley de Grimm» y los neogramáticos

Puede afirmarse que Wilhelm von Humboldt (1767-1835) fue el iniciador de la lingüística moderna. Herder había sostenido que existía una íntima conexión entre lengua y carácter nacional. Von Humboldt formuló con mayor precisión la idea de Herder, estableciendo que cada lengua posee su propia estructura típica y distintiva, que refleja y al mismo tiempo condiciona el modo de pensar y de expresarse de las personas que la usan. Herder también había dicho que «la cadena de los pensamientos se convierte en una cadena de palabras». Humboldt había estudiado muchas lenguas que –por ejemplo, el chino, el malayo, el vasco, las lenguas semíticas o las amerindias– no pertenecen al ámbito indoeuropeo. Impresiona-

do por la gran diversidad de estructuras existentes en los diferentes idiomas, Humboldt pensaba que era posible instituir una relación tan estrecha entre la lengua y la mentalidad de un pueblo que, a partir de una de éstas, pudiese deducirse la otra. En cualquier caso, Humboldt consideraba que la lengua es una continua creación del espíritu humano. Es una ἐνέργεια y no un ἔργον. Ella es la que crea el pensamiento: al igual que los números nos sirven para calcular, del mismo modo las palabras nos sirven para pensar. Von Humboldt escribe: «La naturaleza de la lengua consiste en volcar la materia del mundo sensible dentro del molde de los pensamientos. Las lenguas no son el medio de representar una realidad ya conocida [...] sino (que son el medio) para descubrir una realidad antes desconocida. Su diversidad no se limita a los sonidos y los signos, sino que constituye una diversidad de enfoques del mundo.» La idea humboldtiana del vínculo entre lengua nacional y raza fue sacada de contexto por el nazismo, con el pretexto de justificar (de manera pseudocientífica) la superioridad de la raza «aria».

Humboldt ejerció un influjo profundo sobre la ciencia alemana de la primera mitad del siglo XIX. Sus enseñanzas tuvieron un efecto benéfico sobre los especialistas en gramática comparada. A finales del siglo XVIII se había descubierto que la antigua lengua sagrada de la India, el sánscrito, estaba emparentada con el latín, el griego y otras lenguas europeas. En 1786 sir William Jones (orientalista inglés que, independientemente de otros, realizó dicho descubrimiento), afirmó a propósito del parentesco hallado entre el sánscrito y las lenguas europeas, que se trataba de «una afinidad tan fuerte que ningún filólogo podría examinar tales lenguas sin pensar que se habían originado en un mismo tronco, que quizás ya no existe más». Mientras tanto, en 1795 se había fundado en París la Escuela Nacional de Lenguas Orientales, en la que Friedrich Schlegel se había inspirado para su famoso libro *Sobre la lengua y la sabiduría de los indios* (1808). Sin embargo, fue Franz Bopp (1791-1867) quien presentó pruebas consistentes acerca del parentesto entre estas lenguas, y al mismo tiempo fundó la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas. Bopp era un alemán nacido en Maguncia, que había estudiado persa, indio, árabe y hebreo en París, y que en 1816 escribió una tesis *Sobre el sistema de conjugación de la lengua sánscrita, en comparación con el de las lenguas griega, latina, persa y germánica.* En honor de la verdad, hay que decir que la prueba de la afinidad entre las lenguas germánicas, el griego, el latín, las lenguas bálticas, y las eslavas fue también ofrecida en aquellos años (1818) por el danés Rasmus Rask (1787-1832), pero éste –a diferencia de Bopp– no conocía el sánscrito. Entre 1833 y 1849, Bopp llevó a cabo su *Gramática comparada* (que vuelve a publicar en 1856-60, con nuevos complementos), donde se compara el sánscrito con el griego, el latín, el persa, las lenguas germánicas (el gótico y el alemán), el lituano y el antiguo eslavo.

Al nombre de Bopp hay que vincular el de Jacob Grimm, quien en la segunda edición de su *Gramática alemana* de 1822 dio a conocer detalladas investigaciones sobre la historia fonética de las lenguas germánicas. Aunque ya había sido indicada en 1818 por Rask y en 1821 por Bedsdorff, Grimm fue el descubridor de la llamada «ley de Grimm», que hace referencia a la rotación de las consonantes. Se trata de un descubrimiento muy

relevante, porque representa el primer ejemplo de aquella clase de regularidades en las transformaciones fonológicas de la lengua, que servirán de base a la lingüística histórica. En resumen, Grimm señaló que las lenguas germánicas suelen tener: 1) una f suave donde las demás lenguas indoeuropeas –por ejemplo, el griego y el latín– tienen una p; 2) una p, donde las demás lenguas tienen una b; 3) un sonido «th» donde las otras lenguas tienen una t; 4) una t, donde las otras tienen una d, y así sucesivamente, hasta llegar al siguiente esquema:

Gótico	f	p	b	ϑ	t	d	h	k	g
Latín	p	b	f	t	d	t	c	g	h
Griego	p	b	ph	t	d	th	k	g	kh
Sánscrito	p	b	bh	t	d	dh	ś	j	h

El sueño de estos primeros comparatistas consistía en reconstruir a través de una comparación la fase lingüística primigenia. Por ejemplo, Bopp creía que se podía llegar a la originaria lengua preindoeuropea, porque estaba convencido de que las lenguas indoeuropeas conocidas no eran más que formas que habían ido evolucionando –degradándose y corrompiéndose– a partir de aquella lengua originaria. En 1816 Bopp escribía: «Antes que nada, debemos aprender a conocer el sistema de conjugación del indio antiguo, y luego examinar comparándolas las conjugaciones del griego, el latín, el germánico y el persa. De esta manera nos daremos cuenta de su identidad y, al mismo tiempo, constataremos la destrucción gradual y progresiva del organismo lingüístico originario.» Asimismo, veremos la tendencia a substituirlo por otros reagrupamientos, de los que se deriva una apariencia de nuevo organismo.

Sin embargo, contra la idea de cuño romántico según la cual existe una «protolengua», pura y originaria, a la que se llega mediante la comparación, un grupo de estudiosos (llamados «neogramáticos») a partir de la década 1870-1880 sostuvo que «la gramática comparada no consiste en confrontar las lenguas cuyos testimonios poseemos con un sistema ideal originario, sino que consiste en un procedimiento que sirve para establecer entre dos fechas específicas la historia de las lenguas pertenecientes a una misma familia» (M. Leroy). El principal reproche que los neogramáticos dirigieron a los comparatistas fue el de ir a la caza de una mítica lengua originaria y perfecta, lo cual tenía una consecuencia realmente grave. Según afirma K. Brugmann (1849-1919), uno de los más insignes neogramáticos, «las evoluciones lingüísticas recientes eran dejadas de lado, consideradas con un cierto desprecio, como si fuesen períodos agotados, en decadencia, seniles». Empero, prosigue Brugmann, es preciso decidirse «de una vez por todas a abandonar expresiones tan nocivas como "juventud" o "vejez" de las lenguas», ya que «hasta ahora de éstas [expresiones] únicamente se han derivado perjuicios y muy poco provecho». En cambio, hay que «formarse una representación general del desarrollo de las formas lingüísticas, no a través de hipotéticos símbolos lingüísticos originarios [...] sino basándose en evoluciones lingüísticas cuyos precedentes puedan irse constatando, gracias a los documentos disponibles, a lo largo de un

arco temporal más prolongado y cuyo punto de partida conozcamos directamente». Por esto, Hermann Paul (1846-1921) –otro neogramático– afirmó que «el único estudio científico del lenguaje es el método histórico». El estudio histórico de las lenguas llevó a los resultados obtenidos por la investigación de los neogramáticos, resultados muy relevantes acerca de aquellas leyes fonéticas que –como escribió Osthoff (1847-1909)– «actúan ciegamente, con ciega necesidad». Lo más escogido de las investigaciones de los neogramáticos aparece en los cinco volúmenes de *Principios de gramática comparada de las lenguas indogermánicas* que K. Brugmann y B. Delbrück (1846-1921) publicarán en los años que transcurren entre 1886 y 1900.

7. El nacimiento de la psicología experimental

7.1. *La ley psicofísica fundamental de Weber-Fechner*

Mientras que la sociología científica nace y se desarrolla sobre todo en Francia bajo el signo del positivismo, la psicología científica nace y se desarrolla sobre todo en Alemania, en contacto con ciencias como la física, la biología, la anatomía y en especial la fisiología, que entonces se hallaban en rápido progreso. El origen de la psicología científica está vinculado con los nombres de Ernst Heinrich Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894) y Wilhelm Wundt (1832-1920).

Weber, profesor de anatomía en Leipzig, entre 1829 y 1834 se dedicó muy intensamente al estudio de las sensaciones táctiles (su obra *De tactu*, escrita en latín, es de 1834) y calculó que –con objeto de producir un incremento igual en las sensaciones– los estímulos tenían que verse aumentados en proporción a su intensidad original. En otras palabras, Weber trató de determinar cuantitativamente la diferencia mínima que debía existir, por ejemplo, entre dos pesos para tener la sensación de que uno pesa más que el otro. En definitiva, se propuso establecer la relación existente entre la intensidad del estímulo y los juicios que dan los sujetos, con respecto a esas diversas intensidades. Gustav Fechner, mediante cuidadosas investigaciones experimentales, perfeccionó los resultados de Weber y llegó a la «ley psicofísica fundamental» (la ley de Weber-Fechner) según la cual «los estímulos crecen en progresión geométrica, las sensaciones, en progresión aritmética, y la relación entre estímulos y sensaciones está por lo tanto representada por una curva logarítmica». Las sensaciones son proporcionales al logaritmo de los estímulos que las generan, y por eso –si las sensaciones las representamos por S, el estímulo, por R, y C es la constante que hay que determinar experimentalmente– podemos formular matemáticamente dicha ley en estos términos: $S = C \log R$. Esta ecuación de Fechner otorga un ropaje matemático a hechos que se pueden observar con facilidad. «Si en una habitación que ya está iluminada por una vela encendemos una segunda vela, el aumento de la luminosidad es mucho más notable que si llevamos una vela a una habitación en la que ya hay otras diez. La diferencia de unos cuantos cientos de gramos entre dos paquetes ligeros se advierte muy pronto, pero esa misma dife-

rencia de unos cientos de gramos pasa inadvertida entre dos baúles pesados». En una habitación tranquila puede oírse un susurro, pero hay que gritar mucho si queremos que se nos entienda en una calle ruidosa (G. Zunini). Al hablar del nacimiento de la psicología científica, junto a Weber y Fechner hay que recordar también al gran físico y fisiólogo Hermann Helmholtz, el cual –basándose en sus amplios conocimientos sobre los órganos sensoriales y sobre el sistema nerviosos– afirmó que los órganos de los sentidos, más que registradores son elaboradores. En efecto, no registramos objetos ante nuestros ojos, sino que juzgamos su forma, su distancia, su disposición en un ambiente, y así sucesivamente. Al igual que –para determinar la posición de un astro– un astrónomo mide, compara y efectúa razonamientos deductivos, de un modo análogo trabajan nuestros órganos de los sentidos: organizan los objetos, los elaboran y los evalúan.

7.2. *W. Wundt y el laboratorio de psicología experimental de Leipzig*

A pesar de la existencia de predecesores tan ilustres, Wilhelm Wundt fue considerado tradicionalmente como el primer psicólogo experimental. Había sido ayudante de Helmholtz y más tarde profesor en Zurich, antes de obtener en 1875 la cátedra de psicología en la facultad de Filosofía de Leipzig. Aquí, en 1879 –fecha decisiva para la historia de la psicología– Wundt fundó el primer instituto de psicología experimental. En dicho instituto recibieron su formación científica los estudiosos más eminentes de la nueva disciplina. Entre ellos no sólo había alemanes (Külpe, Kraepelin, Lehmann) sino también norteamericanos (Catten, Stanley Hall, Warren, Stratton, Titchener, etc). Las aportaciones más significativas que llevó a cabo el laboratorio de Leipzig corresponden sobre todo a la visión (estudios sobre el contraste visual, la ceguera para los colores, las ilusiones ópticas, la visión del movimiento, etc.), pero también al tacto, el sentido del tiempo, el oído, y los tiempos de reacción (cuyo gran interés se revelaría posteriormente, para la selección de conductores de vehículos de alta velocidad). De acuerdo con la teoría de Wundt, la psicología es «una ciencia de experiencia» que indaga aquellos hechos de los cuales tenemos una experiencia directa, hechos que percibimos directamente, sin intermediarios ni mediaciones, en la escena de nuestra conciencia. Por ejemplo, percibir un objeto que cae, oír un ruido, sentir un dolor o apreciar el matiz de un color son hechos propios de la psicología. En cambio, enmarcar la caída de una piedra dentro de una ley física, hablar de una masa que resulta atraída por otra masa más grande, ya no es una experiencia inmediata sino mediata: se trata de un hecho de la física. El hecho psicológico, la experiencia inmediata, es –según Wundt– el fundamento de la experiencia mediata, del hecho físico. Así delimitados los objetos de la ciencia psicológica, Wundt afirma que el método de la psicología consiste en la introspección, la observación directa de uno mismo. Puesto que tener una experiencia es lo mismo que ser consciente de ella, para Wundt coinciden el objeto y el método de la psicología. El objeto de la psicología está constituido por los datos de experiencia que es preciso analizar en sus elementos. Tales elementos son procesos mentales, actos, operaciones o actividades psicológicas, cuyas leyes de desarrollo debe determinar el

investigador, por ejemplo, la ley de causalidad psíquica (distinta de la causalidad física, porque no regula objetos sino procesos que llevan a síntesis creadoras) o la ley de las relaciones psíquicas (según la cual un contenido de conciencia adquiere significado en y por la relación con los demás contenidos de conciencia). Además Wundt establece la instrospección como método de la psicología. Dicho método, empero, no sería adecuado para indagar acerca de los procesos superiores, como los intelectivos o los volitivos. Por eso, el estudio de estos procesos superiores sólo se puede efectuar indirectamente a través de un examen comparado de sus productos: el lenguaje, el mito, las costumbres, la religión, el arte y el derecho. Wundt llevará a cabo una investigación de esta clase en su *Psicología de los pueblos* (en varios volúmenes; 1900-1920). Otra aportación original de Wundt consistió en la noción de la tridimensionalidad de los sentimientos, a los que les atribuye las tres dimensiones de placer-«displacer», excitación-inhibición, y tensión-relajamiento.

Mientras ocurría esto en Alemania, en Francia, donde la psiquiatría podía enorgullecerse de representantes como Pierre Janet y Jean-Marie Charcot (que fue el maestro de Freud, entre otros), la psicología tomaba un gran impulso gracias sobre todo a Théodule Ribot (1839-1916) y a Alfred Binet (1857-1911).

Binet es famoso por haber creado una escala para medir la inteligencia infantil, mientras que se deben a Ribot varias obras clásicas de psicopatología: *Las enfermedades de la memoria* (1881), *Las enfermedades de la voluntad* (1883) y *Las enfermedades de la personalidad* (1885). Para Ribot, el «yo» no es una esencia o una substancia, sino únicamente una serie de acontecimientos mentales que al disociarse dan lugar a las enfermedades de la mente.

En Inglaterra sir Francis Galton (1822-1911) en su *El carácter hereditario del genio* (1869) defendió con bases estadísticas que el genio se transmite por vía genética. Sin duda, en este libro Galton (que era primo de Darwin) planteaba un nuevo e interesante problema y, en particular, ejemplificaba la aplicación de una metodología fecunda. Sin embargo, causa perplejidad su identificación entre genio y hombre de éxito, y su olvido del influjo del ambiente y de la educación sobre la formación de personalidades excepcionales. En cualquier caso, incluso en nuestros días se dan teorías (verbigracia, las innatistas) y también biólogos ilustres (además de psicólogos) que sostienen que el genio nace. Otro destacado interés de Galton se centró en los problemas de la medición de las capacidades humanas, como lo atestiguan sus *Investigaciones sobre la capacidad humana y su desarrollo* (1883). Siempre en Inglaterra, no hay que olvidar a Charles Spearman (1863-1945), James Ward (1843-1925) y George F. Stout (1860-1944).

En Estados Unidos fue William James el encargado de dar impulso a la psicología. Entre los psicológos experimentales, efectuaron aportaciones decisivas aquellos que se habían formado en Leipzig, junto a Wundt, entre quienes hay que mencionar a J. Stanley Hall (1844-1924) –que fundó en 1883 al laboratorio de psicología experimental de Baltimore– y a James Cattell (1860-1940), quien se ocupó de los tiempos de reacción y fue considerado como uno de los fundadores de la psicología del trabajo.

En Italia hay que recordar a E. Morselli, F. de Sarlo, A. Mosso y en

particular G. Sergi, que fundó un laboratorio de psicología en la universidad de Roma, en 1889.

8. Los orígenes de la sociología científica

8.1. *Émile Durkheim y «Las reglas del método sociológico»*

La sociología del siglo XIX es la sociología de los filósofos sistemáticos. Es hija de las esperanzas o de los temores suscitados por el desarrollo de la sociedad industrial, cuyas características esenciales ya habían sido intuidas por Saint-Simon: organización racional; despersonalización funcional; interdependencia de las funciones: planificación y división del trabajo; programación centralizada de la producción (F. Ferrarotti). Ante tales fenómenos, Comte elabora un sistema autoritario; Spencer, un sistema sociológico en evolución, caracterizado por un individualismo radical; en cambio, Proudhon ve en la justicia el acicate del progreso; Marx, por su parte, prevé una justicia que se realizará en virtud de leyes inexorables, que al modificar la estructura material echarán por tierra las actuales e injustas relaciones sociales.

Con Émile Durkheim (1855-1917) entra en crisis la sociología sistemática. En su opinión, la sociología no es, y no ha de ser, una filosofía de la historia que se jacte de descubrir las leyes generales que guían la marcha del progreso de toda la humanidad. No es, y no debe ser, una metafísica que se considere en condiciones de determinar la naturaleza de la sociedad. Y tampoco puede pretender convertirse en una *scientia scientiarum*. Para Durkheim, la sociología es una ciencia: una ciencia autónoma y diferente a las demás ciencias. Ahora bien, para que pueda calificarse de ciencia autónoma a la sociología, es preciso especificar cuál es el objeto y cuáles son las reglas propias de su método. Esto es lo que hace Durkheim en *Las reglas del método sociológico* (1895). Ante todo, hay que decir que Comte se había preocupado de especificar las leyes de la física social (leyes de la estática social: las que determinan el equilibrio social; leyes de la dinámica social: las que determinan el desarrollo necesario de ésta); Spencer, por su parte, pensó que había descubierto las leyes que determinan la evolución de tipo orgánico de las formas sociales. Durkheim, en cambio, se dedica a especificar cuál es el objeto típico de la sociología: los hechos sociales. Escribe: «Estos hechos consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y dotadas de un poder coactivo que les permite imponerse. Por consiguiente, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, porque consisten en representaciones y en acciones, y tampoco se confunden con los fenómenos psíquicos, que sólo existen en la conciencia individual y por medio de ésta.» Por lo tanto, los hechos sociales son imposibles de reducir a la vida biológica y tienen como base la sociedad y no al individuo. El hecho social, como tal, no se reduce al hecho psíquico del individuo singular, cosa que se hace evidente a través de la coacción que ese hecho social ejerce desde fuera sobre el individuo, a través de sanciones o a través de la resistencia que opone a los intentos individuales de modificar una institución, una creencia o un uso cualesquiera. Durkheim afirma: «Las naturalezas individuales no son más

que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Ciertos estados psíquicos –por ejemplo, la religiosidad, los celos sexuales, la piedad filial, el amor paterno– lejos de ser inclinaciones inherentes a la naturaleza humana, proceden de la organización colectiva [...]. Casi todo lo que se halla en las conciencias individuales proviene de la sociedad.»

Existen, pues, los hechos sociales, objeto específico de investigación de aquella ciencia autónoma que es la sociología, la cual, por lo demás, podrá ocuparse de dos grandes categorías de hechos: los normales y los patológicos. En *Las reglas del método sociológico* podemos leer: «Llamamos normales a aquellos hechos que presentan las formas más generales, y a los demás les daremos el nombre de morbosos o patológicos.» Como es natural, «las formas más generales» sólo se dan en relación con una sociedad determinada y durante una fase específica del desarrollo de ésta. Por eso, una tarea preliminar de la sociología consiste en clasificar los tipos de sociedad, lo cual se consigue mediante la distinción de las sociedades con base en su grado de complejidad, que se dan entre la horda primitiva y las modernas sociedades complejas. Existen, por tanto, los hechos sociales; sin someterlos a una valoración, entre éstos pueden distinguirse los hechos normales de los patológicos; y la sociología es aquella ciencia que, considerando los hechos sociales «como cosas», busca «la causa determinante de un hecho social [...] entre los hechos sociales previos y no entre los hechos de la conciencia individual».

8.2. *«El suicidio» y la anomía*

Estas reflexiones metodológicas no constituyeron para Durkheim un ejercicio *in vacuo*. Por el contrario, surgieron de lo más vital de sus investigaciones concretas. Entre éstas, el primer trabajo importante trata *De la división del trabajo social* (1893), donde se intenta ofrecer una explicación de la división del trabajo, pero donde se busca especialmente indagar acerca de la solidaridad social en la sociedad moderna. A este propósito, Durkheim distingue entre sociedades simples (basadas en los vínculos de consaguineidad) y sociedades o tipos sociales secundarios, simbolizados por la división y la especialización de las funciones. En las sociedades simples o primitivas Durkheim aprecia la existencia de un común patrimonio de ideas, valoraciones y experiencias, que da cohesión a los miembros de la comunidad, infundiéndoles un solo corazón y una sola mente. En este tipo de sociedad se da una solidaridad mecánica. Esta clase de solidaridad no puede hallarse en la moderna sociedad industrial, donde los sujetos se distinguen por su profesión, su ambiente familiar y social, la educación que han recibido y, en resumen, con base en la división del trabajo. En opinión de Durkheim, la división del trabajo tendría justamente la función de suministrar un factor cohesivo que sirva para unificar con solidaridad orgánica miembros que no son homogéneos y que poseen intereses diferentes. Durkheim aprueba el fenómeno de la división orgánica del trabajo. Ve en él un desarrollo normal y, en resumidas cuentas, feliz de las sociedades humanas. Considera como algo positivo la diferenciación de los oficios y de los individuos, la disminución de la autoridad de la tradición, el creciente dominio de la razón y el desarrollo de la parte

confiada a la iniciativa personal (R. Aron). Sin embargo, considera que también hay elementos de insatisfacción y menciona de pasada el aumento del número de suicidios, tema sobre el cual Durkheim publica en 1897 *El suicidio*. Después de haber discutido la predisposición psicológica y la determinación social del suicidio, y basándose en comparaciones estadísticas, Durkheim distingue entre tres tipos de suicidio, que corresponden a tres tipos de solidaridad social. Existen el *suicidio altruista*, provocado por motivos sociales, como el del hombre que se mata para evitar el oprobio del deshonor; o cuando una persona anciana de una tribu nómada se quita la vida para evitar convertirse en un peso para el grupo. El suicidio altruista aparece en el interior de grupos fuertemente cohesionados, donde los fines colectivos son vividos y considerados como superiores a los individuales y donde el individuo únicamente importa en función del grupo. Junto al suicidio altruista está el *egoísta*, que se da en personas muy poco ligadas al grupo. En otras palabras, el suicidio egoísta es el típico de una situación social en la que prevalecen la responsabilidad, la iniciativa individual y la libre elección personal, y en la que hay que afrontar la crisis con medios y recursos personales, más bien que institucionales. Finalmente, además del suicidio altruista y del egoísta, está el *anómico*. La anomía (*a-nomos*, carente de ley) es una situación social en la que ya no existen leyes o reglas, o si existen, se hallan en estado de confusión, son contradictorias o ineficaces. En una situación de esta clase, aunque continúe existiendo el grupo, no existe la menor solidaridad y el individuo deja de tener sistema de apoyo o puntos de referencia. La anomía es un estado de desorden y Durkheim se dio cuenta de que el porcentaje de suicidios aumenta en las épocas de fuerte depresión económica y de crisis social, pero también comprobó que dicho porcentaje crece asimismo en los períodos de prosperidad inesperada y repentina. Según Durkheim, tanto la depresión como la prosperidad llevarían al hundimiento de las expectativas y, por lo tanto, al incremento de los suicidios. Por otra parte, también por lo que respecta a los suicidios altruistas y egoístas Durkheim aduce muchos ejemplos que confirman sus ideas. Así, nos señala que el número de suicidios es muy elevado entre los librepensadores, al igual que entre los protestantes, mientras que el porcentaje es reducido entre los católicos y todavía más bajo entre los judíos, debido a la integración social que producen sus respectivas fes religiosas. Durkheim también nos dice que se registran más suicidios entre los solteros, los divorciados y los viudos que entre los casados; y hay más suicidios entre los casados sin hijos que entre los casados con hijos.

Criticado por más de un motivo (la noción de «hecho social», la rigidez con que clausura una sociología autónoma que se defiende de las demás ciencias), Durkheim –al que se debe un trabajo muy destacado sobre *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912– influyó de manera decisiva sobre gran número de sociólogos, comenzando por L. Lévy-Bruhl (1857-1939, autor de *La moral y las ciencias de las costumbres*, 1903; *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, 1910, y *Lo sobrenatural y la naturaleza en la mentalidad primitiva*, 1931). Raymond Aron considera que en el centro del pensamiento de Durkheim se encuentra «el esfuerzo por demostrar que el pensamiento racionalista, individualista y liberal constituye el término provisionalmente último de la evolución histórica.

Esta escuela de pensamiento, que responde a la estructura de las sociedades modernas, debe ser aprobada, pero al mismo tiempo se arriesgaría a provocar una disgregación social y el fenómeno de la anomía, si no se reforzasen las normas colectivas, indispensables para todo consenso», concluye Aron.

CAPÍTULO X

EL EMPIRIOCRITICISMO DE RICHARD AVENARIUS Y ERNST MACH

1. RICHARD AVENARIUS Y LA CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA PURA

1.1. *¿Qué es la experiencia pura?*

El término «empiriocriticismo» fue acuñado por R. Avenarius para indicar la noción de una filosofía que trata de «alcanzar una posición que esté por encima de las partes», y que se plantea como un decidido intento que hace un hombre de considerar críticamente aquello que otros hombres afirman experimentar. En este sentido, el empiriocriticismo quiere proponer un retorno a aquella experiencia que precede a la distinción entre lo físico y lo psíquico, y que no puede ser interpretada de un modo idealista o de un modo materialista.

Richard Avenarius nació en París en 1843, hijo de padres alemanes originarios de Leipzig, y estudió filosofía y fisiología en Leipzig y en Berlín. Se licencia en 1868. En 1876, junto con Wilhelm Wundt y otros, fundó la «Revista trimestral de filosofía científica», destinada a ejercer un influjo indiscutible sobre la cultura alemana. A partir de 1877 Avenarius enseña filosofía inductiva en la universidad de Zurich, hasta su muerte a los 53 años, en 1896. En 1876 publica el escrito *Filosofía como pensamiento del mundo según el principio del mínimo dispendio de fuerza. Prolegómenos a una crítica de la experiencia pura.* Con este trabajo está vinculada la obra principal de Avenarius: *Crítica de la experiencia pura,* en dos volúmenes (1888-1890). *El concepto humano del mundo* es de 1891.

Existen apreciables puntos de contacto entre las concepciones de Avenarius y las de Mach. Es suficiente con recordar, entre otras cosas, la idea de «una tendencia al ahorro de fuerza», idea análoga al principio de «economicidad» del saber científico, propuesto por Mach. Sin embargo, es precisamente este último quien denuncia en su *Análisis de las sensaciones* (1900) aquella «hipertrófica terminología» de Avenarius, que le había impedido disfrutar los goces de una adhesión plena. Además, Mach no olvida establecer que él es «un científico y no un filósofo». En resumen: Mach fue el científico que hizo epistemología para liberar la ciencia de los obstáculos metafísicos. Avenarius, en cambio, fue el filósofo que –en constante referencia a las investigaciones de los fisiólogos, psicólogos y



R. Avenarius (1843-1896): fue el teorizador de una experiencia pura que se proponía eliminar toda distinción entre lo físico y lo psíquico

sociólogos de los siglos XVIII y XIX– buscó una justificación del saber filosófico, tratando de construir una filosofía como ciencia rigurosa, similar a las ciencias positivas de la naturaleza.

Antes que nada, ¿en qué consiste la experiencia pura de que habla Avenarius? La experiencia pura no es una especie de experiencia, sino la experiencia entendida en la más amplia acepción del término. Es la experiencia *tout court*, considerada prescindiendo de cualquier caracterización de lo que es experimentado. En este sentido, la experiencia pura se aproxima a la consideración natural, ingenua y popular de la experiencia. En efecto, la visión popular de la experiencia denomina «experiencias» a las percepciones de los objetos, el recuerdo de estos objetos, las visiones imaginarias, las ideas, los juicios, las valoraciones, etc. Y si la experiencia pura es todas estas cosas, se plantea de inmediato el problema de cómo distinguir entre ellas o, si se quiere, cómo se distinguen de hecho. Dicho problema constituye la tarea específica y fundamental de la crítica de la experiencia pura.

1.2. *El regreso al «concepto natural de mundo»*

Vivir una experiencia (tener una percepción, soñar, imaginar una montaña de oro, pensar en la batalla del Trasimeno entre Aníbal y los romanos, etc.) es una experiencia íntima, completamente privada. Sin embargo, para que se haga posible la crítica, hay que descartar las experiencias íntimas. Las experiencias que no se expresan de algún modo no pueden ser utilizadas por la crítica. Ahora, pues, hay que enfrentarse a un interrogante posterior: ¿a través de qué canales debe expresarse y hacerse manifiesta una experiencia, para que la crítica la pueda tomar en consideración? Avenarius responde así a esta pregunta: «Cualquiera de las partes constitutivas de nuestro medio ambiente se halla con respecto a los individuos humanos en una relación tal que, si se da aquélla, éstos afirman haber tenido una experiencia: "algo es experimentado", etc.» Avenarius llega así a definir y a identificar la experiencia con su expresión verbal: «y se conviene que si lo que forma parte del ambiente es el supuesto de la aserción, ésta constituye una experiencia.» La experiencia sólo es tal en la medida en que es afirmada. No es que la aserción sea el medio de expresión de la experiencia: la aserción es la experiencia y el contenido de la aserción (*das Ausgesagte*) es lo experimentado.

La experiencia de la que habla Avenarius, en consecuencia, no es la experiencia íntima e inefable. Se trata de una experiencia que se hace pública, en el proceso de comunicación, a través de «medios comportamentales de expresión de aquélla, medios de expresión que se reducen al comportamiento verbal (*das Aussagen*). Por lo tanto, una experiencia no verbalizada y no verbalizable es una *contradictio in adiecto*» (A. Verdino). De esto se sigue que la experiencia para Avenarius, es todo aquello que es afirmado, prescindiendo del hecho de que quien formula la aserción sea un loco o un sabio, alguien que esté soñando o alguien que esté despierto, un experto o un ignorante, un filósofo o un científico. A diferencia de lo que ocurre en el empirismo tradicional o en el positivismo, la experiencia viene a configurarse como una masa enorme de experiencias

afirmadas, sobre las cuales se ejerce después la crítica, que indaga sobre las distintas condiciones en que se plantea o se da cada experiencia.

Uno de los resultados más importantes que obtiene la crítica de la experiencia pura consiste en el retorno al «concepto natural del mundo». Lo cierto es que existen diversos conceptos de mundo: se trata de construcciones históricas que abarcan conocimientos, creencias y experiencias desarrolladas en ambientes sociales concretos y diversos. Son construcciones históricas y construcciones que se distinguen unas de otras, aunque los que las afirman las describen como absoluta y eternamente verdaderas, como verdades en sí y para sí. La crítica se propone despojar todos estos distintos conceptos de los añadidos extraños (*Beibegriffe*), con objeto de poner en evidencia su núcleo común, llegando así a un concepto universal de mundo, válido para todos, siempre y en todas partes. Para Avenarius, este «concepto universal de mundo» coincide con el «concepto natural del mundo», esto es, con aquel concepto de mundo que poseía el hombre cuando aún no había sido encarcelado por los mitos o las teorías filosóficas. Todos los sistemas filosóficos –es decir, todos los conceptos históricos de mundo– no son más que modificaciones de una afirmación originaria, cuyo contenido constituye el concepto natural de mundo y que, a su vez, consta de tres proposiciones fundamentales: *a*) hay individuos; *b*) hay partes integrantes del medio ambiente; *c*) entre los individuos y las partes integrantes del medio ambiente existen múltiples relaciones, y entre los distintos elementos integrantes del medio ambiente se dan otras relaciones.

1.3. *Más allá de la distinción entre lo físico y lo psíquico*

Al igual que el filósofo griego «se introduce en el bullicio del mercado, pero no para vender o comprar algo, sino para contemplar todo el ir y venir»; y al igual que «viaja a países lejanos y tiene relaciones con pueblos extranjeros, pero no para realizar negocios más o menos importantes, sino con finalidades de estudio», del mismo modo Avenarius trata de «hacer hablar sólo a las cosas mismas», asumiendo (en esto consiste el supuesto empiriocrítico) que «en el espacio ante nosotros siempre hay, por una parte, un medio ambiente con múltiples integrantes, y por la otra, individuos humanos que realizan múltiples aserciones, y que los elementos integrantes del ambiente forman los supuestos de aquello que se afirma». El medio ambiente (que Avenarius designa con el símbolo R) determina las expresiones humanas (simbolizadas con una E), a través del sistema nervioso (designado por una C) del individuo que se expresa y cuyo sistema nervioso no sólo depende de los estímulos del medio ambiente, sino también del alimento que asimila (designado mediante una S). La experiencia es una continuada reacción vital del organismo ante el ambiente. Y en este sentido, constituyen auténticas experiencias tanto la del demente que afirma experimentar que Dios le ordena tirarse por la ventana, como la del primitivo que afirma experimentar en sueños una visita a países lejanos. De este modo, la crítica no se ejerce sobre datos del mundo exterior, sino sobre datos del comportamiento lingüístico de los individuos. Avenarius escribe: «Al igual que ante el traficar del mercado o de los parlamentos,

nosotros nos colocamos ante los filósofos, ante sus partidos, ante sus controversias.» La crítica se impone, por lo tanto, como una metafilosofía donde el crítico de la experiencia pura *(Kritizierendes Individuum)* somete a análisis los productos de los individuos que formulan asertos (*Aussagende Individuen*).

En la experiencia pura cada hombre se encuentra frente a situaciones de hecho en las que —de veras y originariamente— se está ante un ambiente y ante otros individuos humanos, ambiente e individuos que se hallan ligados mediante una coordinación «que no puede disolverse». El individuo y el ambiente no son dos realidades opuestas: tanto una como otra realidad pertenecen a una sola experiencia. Se tiene experiencia del ambiente en el mismo sentido en que se tiene experiencia de uno mismo y de otros individuos. Por eso, cuando se dice que un «yo» ve un árbol, lo que sucede realmente es que «el "yo" y el árbol en un grado igual son el contenido en la misma línea, por lo que respecta a su ser dado». En esencia, lo que describe el crítico es la experiencia de una interacción entre ambiente y sistema nervioso del individuo. Se trata de un acontecimiento biológico cuyos integrantes son elementos (designados por expresiones como «verde», «azul», «frío», «calor», «duro», «blando», «dulce», «amargo», etc.) y los caracteres (expresados a través de calificativos como «agradable», «desagradable», «bello», «feo», «beneficioso», «antipático», etc.). Podemos calificar los elementos como descripciones de sensaciones; los caracteres expresan las relaciones entre el yo y el medio ambiente, por ejemplo, relaciones como el placer y el dolor, la mismidad y la alteridad, lo familiar y lo no familiar, la seguridad y la no seguridad, el ser conocido y el ser desconocido, etc. Más allá de los elementos y de los caracteres no hay nada. Por esta razón Avenarius elimina la contraposición entre lo físico y lo psíquico, que se deriva de una dependencia biológica del individuo con respecto al ambiente, pero que no indica una dualidad real en la experiencia. Del mismo modo, no existe distinción alguna entre cosa y pensamiento, o entre materia y espíritu. Tampoco se da la posibilidad de distinguir a priori –como hace Kant– un «yo» dotado de estructuras categoriales. Todo lo que el análisis fisiológico nos permite ver es un conjunto de estados, cada vez más complejos, del sistema nervioso central, que se encarna en su capacidad de adaptación al medio ambiente. De aquí surge el principio de la «economía del pensamiento», que en Avenarius parece asumir una doble acepción. Por una parte, se considera que el pensamiento es el fruto de una progresiva adaptación de los individuos al ambiente, fruto que tiende a obtener el máximo resultado con el mínimo esfuerzo. Por otra parte, la filosofía entendida como crítica de la experiencia pura asume la obligación de purificar el ambiente cultural de aquellos productos del cerebro que constituyen las distintas *Weltanschauungen* (visiones del mundo, por ejemplo, la espiritualidad o la materialista), fuentes perennes de contraposiciones estériles y de disputas imposibles de zanjar.

1.4. *Los perjuicios de la «introyección»*

Estas disputas estériles e imposibles de zanjar se plantean cuando el mundo, ordinariamente concebido de un modo unitario según un realismo ingenuo, queda escindido en alma y cuerpo. Tal escisión se produce cuando se interpretan las expresiones de los hombres. Cuando digo que el árbol no sólo existe para mí, sino que las expresiones de los demás individuos me hacen suponer que existe para ellos igual que para mí, en absoluto voy más allá de una legítima analogía entre mis semejantes y yo. Si digo, empero, que el árbol está presente en mi semejante en forma de imágenes, sensaciones o representaciones, entonces yo introduzco o «introyecto» el árbol, suponiendo en mi semejante algo que para nada hallo en mi propia experiencia, la cual siempre me presenta las partes integrantes del ambiente en una determinada relación con mi cuerpo y nunca en mi conciencia. En realidad, la introyección va más allá de la experiencia; rompe la unidad natural del mundo, dividiéndolo en mundo externo y mundo interno, ser y pensamiento, cuerpo y alma, sujeto y objeto. Puesto que la introyección va más allá de la experiencia, todo intento de lograr un acuerdo entre sus productos y la experiencia está destinado al fracaso y a transformarse en inagotable fuente de problemas ficticios. Éstos podrían eliminarse, en opinión de Avenarius, tratando de demostrar que todo comportamiento teórico y práctico está determinado por modificaciones del sistema nervioso central, y –siguiendo la teoría evolucionista de Darwin– si concebimos toda la vida psíquica, incluida la ciencia, como un fenómeno biológico al que son aplicables las ideas darwinianas de lucha por la existencia, selección y adaptación. De este modo Avenarius trató «de lograr una posición por encima de las partes». Y ésta es la razón por la cual «los filósofos partidistas» se sintieron en todos los casos con el derecho y con el deber de atacarlo. El espiritualista Wundt le acusó de materialista; Husserl le reprochó su psicologismo y Lenin le tildó de idealista. Por esta razón Avenarius, atacado desde todas las principales corrientes de pensamiento de su época, fue un marginado en la historia de las ideas, a pesar de sus sutiles análisis de la continuidad entre mundo subjetivo y mundo objetivo, y de su «concepción sistemática de las actividades cerebrales del hombre, que efectivamente anticipa en parte los modelos cibernéticos y en parte, la teoría general de sistemas, ensanchando su alcance hasta un sector en el que todavía no se habían atrevido a aventurarse: la función biológica de las concepciones del mundo y su reductibilidad a variantes de un único esquema fundamental, que puede describirse, por lo menos en principio, en términos puramente físico-matemáticos» (V. Somenzi).

2. Ernst Mach: bases, estructura y desarrollo de la ciencia

2.1. *El análisis de las sensaciones*

Emparentada con los puntos de vista de Avenarius, la concepción filósofica de Ernst Mach fue elaborada por éste con independencia de aquél. Al igual que Avenarius, propuso una noción biológica del conoci-

miento, considerándolo como una progresiva adaptación a los hechos de la experiencia. Mach nació en Turas (Moravia) en 1838. Fue profesor de física en Graz y en Praga, y más tarde, de filosofía en Viena. Murió en Haar, cerca de Munich, en 1916. Entre sus principales obras hay que mencionar *La mecánica en su desarrollo histórico-crítico* (1883), *El análisis de las sensaciones y la relación entre físico y psíquico* (1900), *Los principios de la terminología desarrollada de modo histórico-crítico* (1896), *Lecciones científico-populares* (1896) y *Conocimiento y error* (1905).

Hay que decir de inmediato que las cosas y la naturaleza de las que habla la ciencia, según Mach, están muy lejos de la cosa en sí y para sí, del verdadero dato objetivo. En *El análisis de las sensaciones* Mach escribe: «El mundo no consiste para nosotros en esencias misteriosas las cuales interactuando con otra esencia igualmente misteriosa, el "yo", generan las sensaciones, lo único que nos es accesible. Los colores, sonidos, espacios, tiempos... son para nosotros provisionalmente los elementos últimos [...] de los cuales debemos indagar la concepción que se nos ha dado. En esto consiste la investigación de la realidad [...]. Colores, sonidos, calor, presiones, espacios, tiempos, etc., están conectados entre sí de un modo múltiple, y las disposiciones, las voliciones y los sentimientos están ligados con aquéllos. De este tejido surge lo que es relativamente más estable y duradero, imprimiéndose en la memoria y expresándose por la palabra. Como relativamente más duraderos, hay que señalar antes que nada los conjuntos coordinados (funcionalmente), en el espacio y en el tiempo, de colores, sonidos, presiones, etc., que precisamente por esto asumen nombres específicos y se les denomina "cuerpos" (*Körper*). Dichos conjuntos no son en absoluto persistentes [...]. Además, se nos presenta como relativamente persistente aquel conjunto de recuerdos, disposiciones y sentimientos que está ligado con un determinado cuerpo (*Leib*), y que es designado como "yo".» Según Mach, la sensación es un hecho global: constituye una forma de adaptación del organismo viviente al medio ambiente. Se trata, por ejemplo, de la acomodación de la vista y del oído; el fenómeno de contraste de colores y formas; el reconocimiento del mismo objeto en diferentes condiciones de iluminación, o el reconocimiento de un ritmo musical (Mach se anticipa a la psicología de la forma). La sensación hace referencia al individuo, pero es resultado de la evolución de la especie: «Se vuelve comprensible una memoria [...] que vaya más allá del individuo. Una psicología en el sentido spenceriano-darwiniano, inspirada en la teoría de la evolución pero fundamentada sobre investigaciones positivas detalladas, promete resultados más ricos que los obtenidos gracias a todas las especulaciones anteriores.» Mach prosigue: «La cosa, el cuerpo, la materia no es más que la conexión de los elementos, los colores, los sonidos, etc., nada más que los llamados caracteres (*Merkmale*).»

2.2. *El conocimiento científico como acontecimiento biológico*

Como base de la ciencia existe algo, pero este algo no son los hechos, sino las sensaciones. Mach, al igual que Avenarius, posee una noción biológica del conocimiento: «La tarea biológica de la ciencia consiste en ofrecer al individuo humano, que tenga una sensibilidad plenamente des-

arrollada, una orientación lo más acabada posible. No sería realizable otro tipo de ideal científico, y tampoco tendría ningún sentido.» La investigación científica continúa y perfecciona el proceso vital mediante el cual los animales inferiores a través de órganos y de comportamientos se adaptan al medio ambiente. «La ciencia siempre surge a través de un proceso de adaptación de las ideas a un determinado sector de la experiencia. El resultado de este proceso son los elementos de pensamiento que tienen la capacidad de representar todo el sector. El resultado es distinto, naturalmente, según el tipo y la extensión de dicho sector. Si se amplía el sector de experiencia o si se reúnen diversos sectores previamente separados, los acostumbrados elementos de pensamiento, tal como nos son enviados ya no son suficientes para representar el sector que ahora es más extenso. En la lucha entre la costumbre adquirida y el esfuerzo de adaptación surgen los problemas, que luego desaparecerán después de haber llevado a cabo la adaptación, y dejarán su lugar a otros que surgirán mientras tanto.» ¿Qué es un problema? Mach responde lo siguiente en *Conocimiento y error*: «Un desacuerdo entre los pensamientos y los hechos, o un desacuerdo entre pensamientos, tal es el origen del problema.»

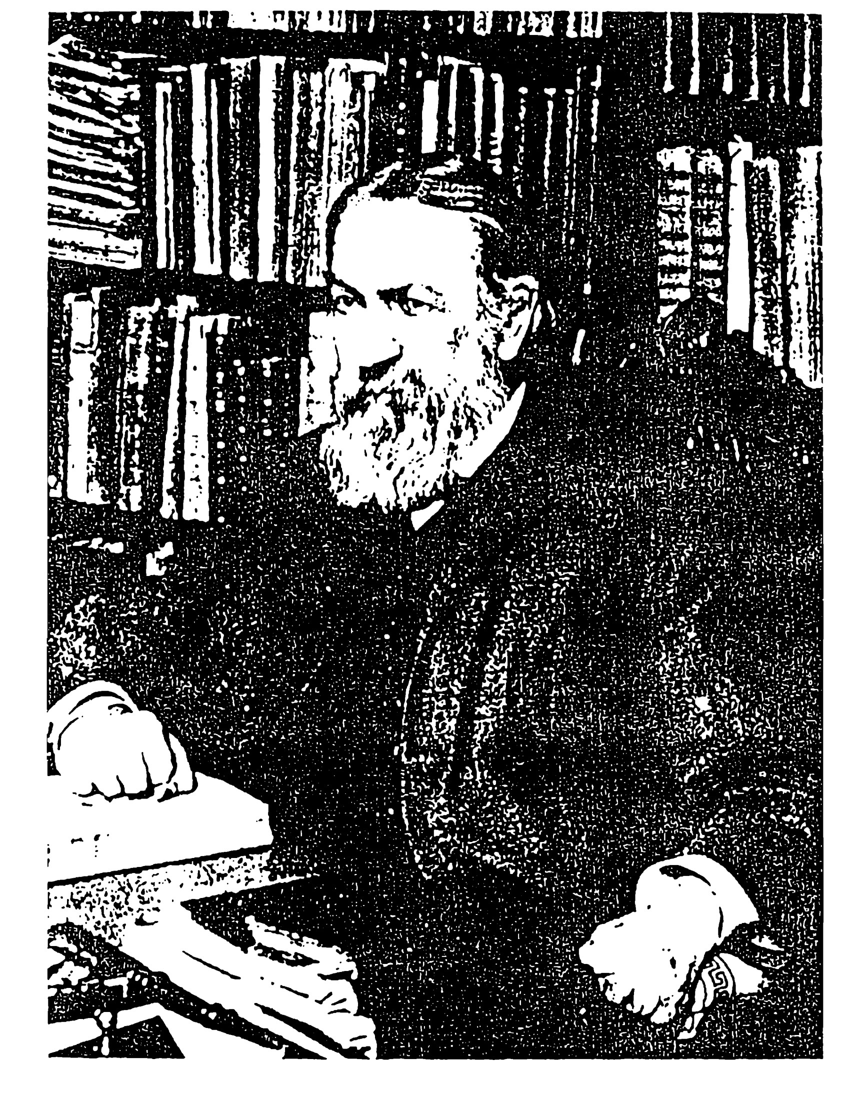
2.3. *Problemas, hipótesis y selección de las hipótesis*

Por lo tanto, nos hallamos ante los problemas e intentamos solucionarlos a través de las hipótesis: «El papel esencial de una hipótesis es llevarnos a efectuar nuevas observaciones y nuevas investigaciones, que permitan contradecir o modificar nuestra conjetura; en pocas palabras, el papel de la hipótesis consiste en ampliar nuestra experiencia.» En este sentido, si se entienden las hipótesis como intentos de adaptación a un medio ambiente que presenta algo nuevo y, por lo tanto, extraño, su «formación es un perfeccionamiento del pensamiento instintivo, y podemos hallar todos sus eslabones intermedios.» La imaginación somete a prueba a la naturaleza con una gran multiplicidad y riqueza de ideas, que deben ser cribadas para constatar si concuerdan o no con los hechos, es decir, si son verdaderas o falsas. «La adaptación de los pensamientos a los hechos consiste en la observación; la adaptación de los pensamientos entre sí es la teoría. Por otro lado, la teoría y la observación nunca están separadas de manera tajante, porque casi siempre la observación se encuentra influida por la teoría y, si tiene la suficiente entidad, ejerce a su vez una acción sobre la teoría», confirmándola, contradiciéndola o rectificándola. «La experimentación puede darnos a conocer la dependencia relativa de los elementos de un fenómeno o su independencia. El método fundamental es el método de las variaciones.» La ciencia nos permite conocer las interdependencias que existen entre los fenómenos. En efecto, «cuando las ciencias se hallan muy desarrolladas, cada vez emplean con menos frecuencia los conceptos de causa y efecto. La razón de ello es que estos conceptos son provisionales, incompletos e imprecisos», mientras que «la noción de función nos permite representar mucho mejor las relaciones de los elementos entre sí». Mach no critica únicamente el concepto de causa, sino también el de substancia, como pone de manifiesto lo que acabamos de decir: «Sólo queda un tipo de persistencia de la conexión (o relación).

Ni siquiera la substancia, la materia, es un factor persistente incondicionado. Lo que llamamos materia es una cierta conexión regular de los elementos (sensaciones). Las sensaciones de los diversos sentidos de un hombre, al igual que las sensaciones de diversos hombres, son por norma general recíprocamente dependientes. En esto consiste la materia.»

2.4. *La ciencia como economía del pensamiento*

La investigación comienza a partir de problemas en cuyo trasfondo se encuentra toda la evolución biológica y cultural de la especie. «Gran parte de la adaptación conceptual se lleva a cabo de un modo inconsciente e involuntario, bajo la guía de los hechos sensoriales. Si esta adaptación se vuelve lo bastante amplia como para corresponder a la mayoría de los hechos que se presentan, y si tropezamos con un hecho que contrasta de modo notable con el curso acostumbrado de los pensamientos –sin que estemos en condiciones de percibir inmediatamente cuál es el factor determinante que podría conducir a una nueva diferenciación– surge un problema. Lo nuevo, lo insólito, lo sorprendente, actúan como un estímulo que atrae sobre sí la atención. Por razones prácticas, o incluso por un mero sentimiento de incomodidad intelectual, puede nacer la voluntad de eliminar la contradicción, llegando a una nueva adaptación conceptual. Surge así la adaptación conceptual intencionada, la investigación.» Esta investigación reestablece la adaptación al descubrir «elementos de la misma especie, siempre presentes incluso en la variedad misma de los hechos. Sólo de este modo se vuelve posible una descripción y una comunicación sintética de los hechos», escribe Mach en *La mecánica en su desarrollo histórico-científico*. Aparece aquí el concepto de ciencia como economía del pensamiento, en el sentido de que las leyes científicas permiten conseguir un conocimiento sobre un amplio campo de hechos, con el mínimo de esfuerzo intelectual. «La función de la ciencia es investigar lo que resulta constante en los fenómenos naturales, los elementos propios de dichos fenómenos, la manera en que se relacionan y su dependencia recíproca. Mediante una descripción clara y completa la ciencia se propone que se haga innecesario el recurrir a nuevas experiencias, ahorrando experiencias. Una vez que se conoce la recíproca dependencia entre dos fenómenos, la observación de uno vuelve superflua la del otro, que se halla codeterminado y predeterminado por el primero. En la descripción también puede ahorrarse trabajo, utilizando métodos que permiten describir de una sola vez y en la forma más breve la mayor cantidad de hechos.» «Toda la ciencia tiene el propósito de substituir –es decir, economizar– experiencias mediante la reproducción y la anticipación de hechos en el pensamiento. Tales reproducciones son más manejables que la experiencia directa y desde ciertos puntos de vista la substituyen. No se necesitan reflexiones demasiado profundas para darse cuenta de que la función económica de la ciencia coincide con su esencia misma [...]. La comunicación del saber a través de la enseñanza transmite al alumno la experiencia que otros han llevado a cabo; le permite ahorrar experiencias. Los conocimientos experimentales obtenidos por generaciones enteras se convierten en propiedad de las generaciones posteriores, mediante los escritos que se



E. Mach (1838-1916): fue el creador de la teoría del valor económico de los conceptos científicos

conservan en las bibliotecas. Incluso el lenguaje, que es el medio de comunicación, es un instrumento económico.» Además, nosotros «nunca reproducimos los hechos en su integridad, sino en aquellos aspectos que resultan importantes para nosotros [...]. También aquí se manifiesta la tendencia a la economía». El establecimiento de una clasificación y la descripción de las interdependencias, en definitiva «todo el proceso del conocimiento científico posee un significado económico», ya que «la ciencia en su totalidad posee [...] la función de substituir la experiencia». «Para ello, la ciencia debe permanecer en el ámbito de lo experimentable. Si precede a la experiencia, de ésta espera una confirmación o un desmentido. Y aquello sobre lo cual no es posible una confirmación o un desmentido no le afecta.» Aunque contempla la ciencia dentro de la teoría de la evolución y sostiene que la ciencia «constituye sin duda el factor más importante desde el punto de vista de la biología y de la civilización –(en la medida en que) ha comenzado a reemplazar la adaptación vacilante e inconsciente por una adaptación metódica más rápida y claramente consciente–», Mach no niega que «si bien al principio el conocimiento sólo era un medio, más adelante, después de haber desarrollado sus exigencias, ya no se piensa más en la necesidad material».

2.5. *Críticas a la mecánica newtoniana*

Para Mach el hombre forma parte de la naturaleza. No hay oposición entre instinto e inteligencia: ésta perfecciona históricamente lo que aquél construyó. El lenguaje, la conciencia y la razón son resultados de la evolución, y al mismo tiempo poderosos instrumentos suyos. Gracias a ello la ciencia posee su propio desarrollo histórico, y Mach se muestra muy claro acerca de la importancia de ser consciente de ese desarrollo. «El que conozca en su totalidad el desarrollo de la ciencia podrá valorar la importancia de cualquier movimiento científico actual de un modo más libre y más correcto que aquel que, limitado en su juicio al período de tiempo que haya vivido él mismo, sólo ve la dirección que toma la ciencia en un momento dado.» Mach escribió una famosa historia de la mecánica, en la que critica la posibilidad de extender las leyes y los conceptos mecánicos a otros terrenos. En el prólogo a la séptima edición (1912) de *La mecánica en su desarrollo histórico-científico,* Mach se vio obligado a escribir: «En particular, no me retracto de ninguna de las críticas al espacio y al tiempo absolutos, que continúo considerando como monstruosidades conceptuales. En esta edición se aprecia con más claridad el hecho de que Newton, aunque hable mucho de estas entidades, no hizo de ellas ningún uso efectivo.» Si bien Mach logró encontrar los puntos débiles de la mecánica, y por lo tanto se colocó en el buen camino, Mach no llegó a admitir la relatividad (ni la existencia de los átomos).

La obra epistemológica de Mach influyó mucho, en especial sobre los convencionalistas y más todavía sobre los neopositivistas. Discutiéndola en cada uno de sus elementos, Lenin la atacó con energía en su obra *Materialismo y empiriocriticismo: notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (1908, publicada en 1909). Lenin, sin apelar a medias tintas, afirma que Engels sigue la senda del materialismo, mientras que Mach se

interna por la del idealismo. «Ningún subterfugio, ningún sofista [...] puede eliminar el hecho claro e indiscutible de que la doctrina de Ernst Mach, la doctrina de las cosas consideradas como conjuntos de sensaciones, es un idealismo subjetivo, una mera reiteración de la doctrina de Berkeley.» En realidad, para Lenin «la función objetiva, de clase, del empiriocriticismo se reduce en su totalidad a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular.»

Mach, sin inmutarse excesivamente, replicó así a tales acusaciones: «En mis palabras se han detectado con facilidad opiniones comunes, corrientes, y me he visto transformado en un idealista, en un seguidor de Berkeley [...], culpas estas de las que creo, sin embargo, ser inocente.»

CAPÍTULO XI

EL CONVENCIONALISMO DE HENRI POINCARÉ Y PIERRE DUHEM

1. EL CONVENCIONALISMO MODERADO DE HENRI POINCARÉ

1.1. *Poincaré: la convención no es un capricho*

Édouard Le Roy (1870-1954) fue un espiritualista ligado al modernismo, autor de obras como *Ciencia y filosofía* (1899-1900), *La ciencia positiva y la filosofía de la libertad* (1909), *Un nuevo positivismo* (1901) –dedicado a Bergson– y *Dogma y crítica* (1906). Le Roy propugnaba un convencionalismo extremo en la teoría de la ciencia, afirmando que las leyes y las teorías científicas poseen un carácter convencional, hasta el punto de que resulta inútil cualquier verificación o control que se lleve a cabo sobre ellas, con el propósito de comprobar la presunta objetividad de las teorías. Para Le Roy el mismo hecho es algo elaborado y construido por las categorías del científico, a través de las cuales se define ese hecho.

Como rectificación de este convencionalismo extremo, por obra del físico Pierre Duhem (1861-1916) y del matemático Henri Poincaré (1854-1912) apareció una forma de convencionalismo moderado, que ha sido y continúa siendo una teoría de la ciencia influyente y fecunda. Poincaré expuso su concepción en dos libros célebres: *La ciencia y la hipótesis* (1902) y *El valor de la ciencia* (1905). Se encuentra dispuesto a reconocer el elemento convencional que hay en la ciencia, pero esto no lo lleva a sacrificar el menos evidente, pero real, carácter cognoscitivo y objetivo de las teorías científicas. En *El valor de la ciencia,* escribe Poincaré:

Para Le Roy la ciencia no es más que una regla de acción. No nos es posible conocer nada, pero nos hallamos embarcados en la cuestión y nos vemos constreñidos a actuar, y así al azar nos hemos fijado ciertas reglas. El conjunto de estas reglas es lo que se llama ciencia. De igual modo que los hombres, deseosos de diversión, han instituido determinadas reglas de juego, por ejemplo las del chaquete, que podrían apoyarse en el consenso universal, mejor que la ciencia misma. De igual manera, al verse obligados a elegir, pero incapacitados para hacerlo, lanzan una moneda al aire. La regla del chaquete es, sin duda, una regla de acción como la ciencia, empero ¿resulta creíble que la comparación sea justa y no veamos la diferencia que existe? Las reglas del juego son convenciones arbitrarias, y habríamos podido adoptar la convención opuesta, que no habría resultado menos adecuada que la otra. Al contrario, la ciencia es una regla de acción que logra éxito, por lo menos en general; en cambio, la regla opuesta no habría conseguido el éxito. Si digo: para producir hidrógeno hay



H. Poincaré (1854-1912): proclamó el valor hipotético de los postulados geométricos y defendió un convencionalismo moderado en la concepción de las ciencias empíricas

que hacer actuar un ácido sobre el cinc, estoy formulando una regla de acción que obtiene un resultado correcto. Podría haber dicho: haced actuar agua destilada sobre oro, lo cual también habría sido una regla, pero que no habría tenido éxito. El valor que poseen las recetas científicas como reglas de acción depende del hecho de que sabemos que se ajustan a la realidad, por lo menos con carácter general. Sin embargo, saber esto significa saber algo y entonces, ¿por qué se dice que no podemos conocer nada? La ciencia prevé, y justamente porque prevé, está en condiciones de ser útil y de servir como regla de acción.

1.2. *La teoría instituye el hecho: «la experiencia es la única fuente de verdad»*

Sin duda alguna, en la ciencia existen elementos convencionales, pero éstos hallan limitaciones en la base como en el edificio de dicha ciencia. En la base encuentran limitaciones, porque no es cierto lo que afirma Le Roy, según el cual el científico crea el hecho, aunque sea verdad que el científico crea el hecho científico, hablando sobre éste desde el interior de una teoría científica. «Lo único que crea el científico en un hecho determinado es el lenguaje mediante el cual lo enuncia.» El científico, pues, no crea los hechos: los hechos, los hechos en bruto, existen, y el científico transforma en hechos científicos algunos de estos hechos en bruto. Por lo cual «parece superfluo investigar si es que el hecho en bruto está fuera de la ciencia, ya que no puede haber ciencia sin hecho científico, ni hecho científico sin hecho en bruto, dado que el primero constituye una traducción del segundo». Entonces, empero, ¿qué queda de la tesis de Le Roy? se pregunta Poincaré. «Queda lo siguiente: el científico interviene activamente eligiendo los hechos que merecen ser observados. Un hecho aislado carece por sí mismo de interés; no obstante, adquiere interés si cabe pensar que sirva de ayuda para predecir otros nuevos; o también si antes de ser pronosticado, su realización es la confirmación de una ley. ¿Quién escogerá los hechos que, respondiendo a estas condiciones, merecen derecho de ciudadanía en la ciencia? Lo hará la libre actividad del científico.» Por otro lado, también es cierto que los científicos a veces elevan las leyes más universales y mejor confirmadas a la categoría de principios indiscutibles «solidificados, que ya no están sometidos al control de la experiencia». Sin embargo, es asimismo cierto que en el interior de estos principios radica toda una serie de hipótesis que, aunque creadas por el hombre, pueden someterse a un control empírico. En efecto, «la experiencia es la única fuente de verdad». Sin duda, «toda generalización es una hipótesis» y «la hipótesis tiene por lo tanto un papel necesario que nadie ha puesto jamás en duda», por ejemplo, como leemos en *Ciencia y método* (1909), en la elección de los hechos «con más rendimiento». En cualquier caso, la hipótesis «tiene que ser sometida a una verificación, lo antes posible y con la mayor frecuencia posible». Como es obvio, afirma Poincaré en *La ciencia y la hipótesis*, «si [la hipótesis] no soporta una prueba de tal clase, hay que abandonarla sin más». En ocasiones este rechazo de la hipótesis se realiza a desgana, pero en opinión de Poincaré no se justifica dicho sentimiento: «El físico que haya renunciado a una de sus hipótesis, al contrario, debería estar lleno de alegría, porque encuentra así una inesperada ocasión de efectuar un descubrimiento.»

1.3. *Los axiomas de la geometría, como definiciones disfrazadas*

Convencionalista moderado en las ciencias físico-naturales, Poincaré es famoso por su célebre y ya clásica tesis convencionalista referente a la naturaleza de los axiomas (de la geometría). En efecto, después del descubrimiento de las geometrías no euclidianas, se planteaba el problema de la naturaleza del espacio físico: ¿posee éste una estructura euclidiana o no euclidiana? ¿Se le aplican los teoremas de Euclides, los de Lobachevski o los de Riemann? Poincaré formula la siguiente respuesta a dicho problema: «Los axiomas geométricos no son [...] juicios sintéticos a priori ni hechos experimentales. Son convencionalismos; nuestra elección, entre todas las convenciones posibles, está guiada por hechos experimentales; pero permanece libre y no se ve limitada más que por la necesidad de evitar toda contradicción. En consecuencia, los postulados pueden continuar siendo rigurosamente verdaderos, aunque las leyes experimentales que han determinado su adopcion sólo sean aproximativas. En otras palabras, los axiomas de la geometría (no me refiero a los de la aritmética) no son más que definiciones disfrazadas. Entonces ¿qué habremos de pensar de la cuestión siguiente: la geometría euclidiana es verdadera? Pues, bien, tal pregunta carece de sentido [...]. Una geometría no puede ser más verdadera que otra; lo único que puede ser es más cómoda.»

2. Pierre Duhem y la naturaleza de la teoría física

2.1. *Duhem: qué es una teoría física*

Otro prestigioso representante del convencionalismo es Pierre Duhem, físico e historiador de la ciencia, que con su famoso libro *La teoría física: su objeto y su estructura* (1906) quiso llevar a cabo «un simple análisis lógico del método con el cual avanza la ciencia física», convencido como estaba de que su obra metodológica se había «desarrollado a partir de la práctica cotidiana de la ciencia». Para Duhem, antes que nada, «una teoría física no es una explicación. Es un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un número restringido de principios cuyo objetivo consiste en representar un conjunto de leyes experimentales, del modo más sencillo, más completo y más exacto». Por lo tanto, no se trata de una explicación. «Una teoría verdadera no brinda una explicación de las apariencias físicas conformes a la realidad; representa de modo satisfactorio un conjunto de leyes experimentales; una teoría falsa no es un intento de explicación basada en suposiciones contrarias a la realidad, sino un conjunto de proposiciones que no concuerdan con las leyes experimentales. Para una teoría física, el único criterio de verdad consiste en el acuerdo con la experiencia.» La teoría física, por lo tanto, es un conjunto de proposiciones matemáticas; este conjunto es algo convencional y económico, tanto más poderoso cuanto más numerosas sean las leyes que puedan derivarse de él. «La reducción de las leyes físicas a teorías contribuye a la economía intelectual que Ernst Mach considera como la finalidad y el principio de la ciencia.» En opinión de Duhem, existe un desarrollo de la física en el que vemos una continua lucha entre «la naturaleza que no se

cansa de producir» y la razón que no quiere «cansarse de entender.» «El experimentador, infatigablemente, pone en evidencia hechos hasta entonces insospechados y formula nuevas leyes, mientras el teórico elabora de manera continuada representaciones más concisas, sistemas más económicos, para que la mente humana puede acumular tales riquezas.» La teoría física es una construcción del intelecto humano y «nunca nos da la explicación de las leyes experimentales, no nos revela en ningún caso las realidades que se ocultan tras las apariencias sensibles. Cuanto más perfecta es, mejor advertimos que el orden lógico que imprime a las leyes experimentales es el reflejo de una ordenación ontológica.»

2.2. *Controles holísticos y negación del «experimentum crucis»*

Ante el fetichismo de los hechos defendido por el positivismo la conciencia que poseen los convencionalistas acerca de la relevancia de lo teórico fue un gran paso adelante. Esto les permitió comprender la dinamicidad de la ciencia que, además de un método, también posee una historia. La física «progresa [...] porque la experiencia produce de manera continua nuevos acuerdos entre leyes y hechos, y porque de modo incesante los físicos retocan y modifican las leyes para poder representar los hechos de un modo más exacto». Las leyes de la física, escribe Duhem, se fundamentan en los resultados de los experimentos. Precisamente a este respecto, a propósito del experimento, Duhem efectuó una de sus aportaciones más notables, anticipando la noción de los controles llamados «holísticos» (idea que fue replanteada en nuestros días por el lógico W.V.O. Quine, por lo que se la ha bautizado como «tesis Duhem-Quine»), y otra teoría, consecuencia de la noción de control holístico, según la cual no se dan *experimenta crucis*. «Un físico se propone demostrar la inexactitud de una proposición. Para deducir de dicha proposición la previsión de un fenómeno, para preparar el experimento que demuestre si el fenómeno se produce o no, para interpretar los resultados de esa experiencia y constatar que el fenómeno previsto no se ha producido, no se limita a hacer uso de la proposición que se discute. El físico continúa utilizando todo un conjunto de teorías aceptadas sin reservas. La previsión del fenómeno, cuya ausencia acabaría con la discusión, no surge de la proposición en tela de juicio tomada aisladamente, sino en la medida en que está ligada a todo el conjunto de teorías.» Esto significa que la prueba de una hipótesis no puede efectuarse con ésta por separado: necesitamos hipótesis auxiliares (que ayudan a la hipótesis en cuestión a producir consecuencias observables), una instrumentación (que englobe y presuponga otras teorías), etc. Por eso, «el físico nunca puede someter al control de la experiencia una hipótesis aislada, sino únicamente todo un conjunto de hipótesis. Cuando la experiencia se halla en desacuerdo con sus previsiones, ésta le enseña que por lo menos una de las hipótesis que integran el conjunto es inaceptable y hay que modificarla, pero no le indica cuál es la que hay que cambiar.» «El único control experimental de la teoría física que no resulta ilógico consiste en confrontar el sistema completo de la teoría física con todo el conjunto de leyes experimentales y valorar si el segundo conjunto está representado de modo satisfactorio por el primero.» De lo que acaba-

mos de afirmar se deduce, según Duhem, la imposibilidad de llevar a cabo en física el *experimentum crucis*, por el cual (recuérdese el experimento de Foucault para determinar la verdad de la hipótesis corpuscular de la luz defendida por Newton, Laplace o Biot, o de la hipótesis ondulatoria sostenida por Huygens, Young y Fresnel), dadas dos hipótesis incompatibles habría que decidir de una manera irrefutable e inequívoca la verdad de la una o de la otra, poniendo en práctica una condición que en conexión con la primera dé un cierto resultado, y que en cambio conectada con la segunda dé otro. Duhem afirma que no es posible tal cosa: el *experimentum crucis* pretende sostener que si una hipótesis es falsa, la otra es necesariamente verdadera. Empero, «¿acaso dos hipótesis físicas constituyen un dilema demasiado riguroso? [...] El físico nunca está seguro de haber efectuado todas las suposiciones imaginables: la verdad de una teoría física no se decide a cara o cruz».

3. Una evaluación del convencionalismo

El convencionalismo es una filosofía de la ciencia coherente y profunda. Desmitificó el fetichismo decimonónico y positivista relativo al hecho; puso en claro la función de la fantasía en la ciencia, creó instrumentos para comprender la dinamicidad de la ciencia y sobre todo (como el mismo Popper ha manifestado, en su *Lógica del descubrimiento científico*) tuvo el mérito de haber «contribuido a clarificar las relaciones entre teoría y experimento». Sin embargo, hay que hacer notar que es muy discutible la noción convencionalista de la simplicidad del mundo «tal como es revelada por las leyes de la física. Además hay que tener en cuenta que es cierto que un *experimentum crucis* no brinda una verdad definitiva, pero, dado el saber de la época, no se entiende por qué no pueden aceptarse, de manera provisional, los resultados de los *experimentum crucis*. Por último, aunque sea verdad que el control de una hipótesis nunca se identifica con el control de una única hipótesis, sin embargo, por motivos prácticos y por razones lógicas, el control de una hipótesis no implica a todo el saber, en la medida, por ejemplo, en que tenemos que aceptar como válida (de momento, al menos) aquella parte del saber que sirve para establecer un protocolo falsador de la teoría y lo que implica y presupone dicha parte del saber. Un peligro posterior que se detecta por lo menos en algunos convencionalistas por ejemplo, Dingler, es el de que, al exigir del saber científico más una certeza que un progreso, se teorice y se otorgue validez a la introducción de hipótesis *ad hoc* en las teorías que se hallen en peligro de zozobrar. Se trata de una operación que siempre resulta posible desde el punto de vista lógico, pero que provocaría el estancamiento de la ciencia.

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA DESDE EL SIGLO XIX AL SIGLO XX

«Sócrates fue una equivocación: toda la moral del perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido una equivocación.»

Friedrich Nietzsche

«Estamos abiertos ante la posibilidad de que el sentido y el significado sólo surjan en el hombre y en su historia. No en el hombre individual, sin embargo, sino en el hombre histórico. Porque el hombre es un ser histórico.»

Wilhelm Dilthey

«Ser superados en el plano científico [...] no sólo es nuestro destino, el de todos nosotros, sino también nuestro objetivo.»

Max Weber

«El hombre ya no vive en un universo exclusivamente físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión forman parte de este universo, con los hilos que constituyen el tejido simbólico, la enmarañada trama de la experiencia humana. Cada progreso en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza y perfecciona esta red.»

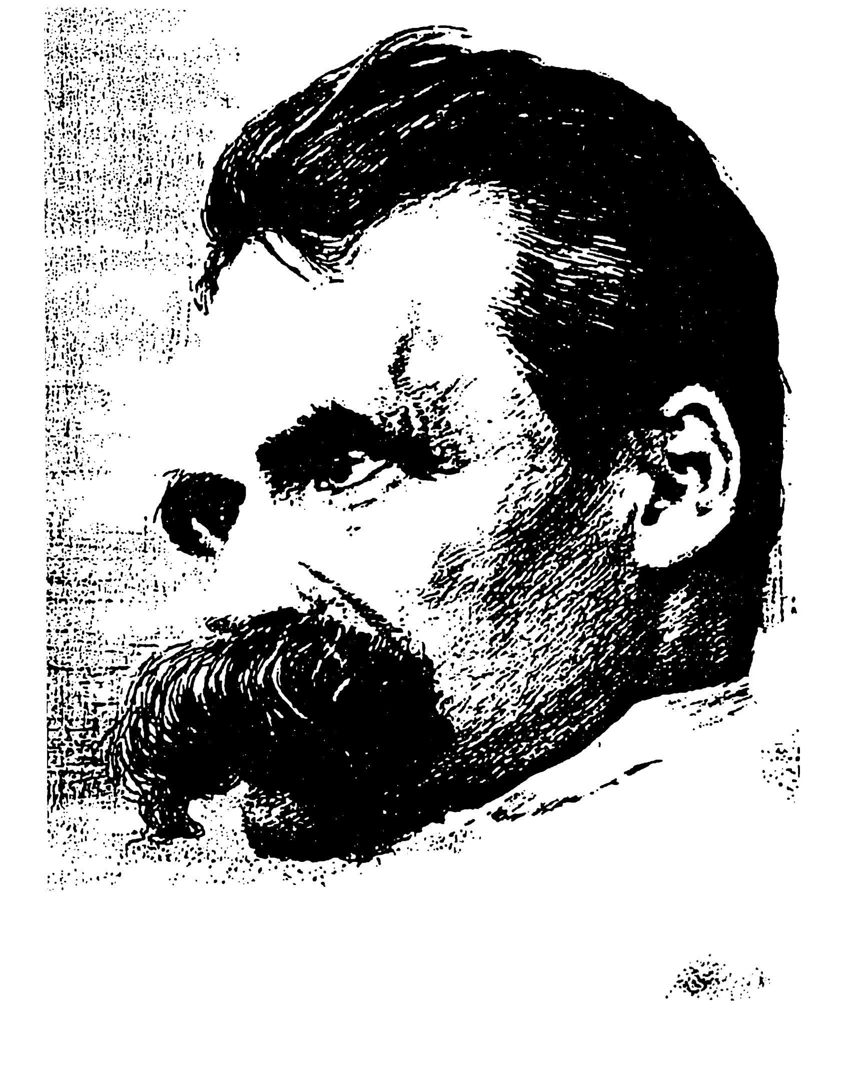
Ernst Cassirer

«Una hipótesis, para una mente científica, siempre se halla en comprobación.»

Charles S. Peirce

«Cada error nos indica un camino que hay que evitar, mientras que cada descubrimiento nos indica un camino que hay que seguir.»

Giovanni Vailati



. Nietzsche (1844-1900): fue un profeta de la «muerte de Dios» y el fundador de una moral «más allá del bien y del mal»

CAPÍTULO XII

NIETZSCHE. FIDELIDAD A LA TIERRA Y TRANSMUTACIÓN DE TODOS LOS VALORES

1. NIETZSCHE, INTÉRPRETE DE SU PROPIO DESTINO

Crítico despiadado del pasado e «inactual» profeta del futuro, desmitificador de los valores tradicionales y propugnador de un hombre que tenía que venir. Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue muy consciente de su destino: «Conozco mi suerte. Mi nombre estará un día ligado al recuerdo de una crisis, como no haya habido otra igual de la tierra, al más hondo conflicto de conciencia, a una decisión que se proclama contraria a todo lo que hasta ahora se había creído, pedido y consagrado. No soy un hombre, soy una carga de dinamita... Contradigo como jamás se había contradicho, y a pesar de ello soy la antítesis de un espíritu negador... Junto con esto, soy necesariamente un hombre que posee un destino. En efecto, si la verdad entra en combate contra la mentira milenaria, se producirán tales conmociones, tales temblores de tierra como jamás se habían soñado. La noción de política se encuentra ahora del todo en una guerra entre espíritus, todas las formas de dominación de la vieja sociedad han saltado por el aire; todas reposan sobre la mentira; habrá guerras como nunca las hubo sobre la faz de la tierra. Solamente a partir de mí puede comenzar en la tierra la gran política.» Nietzsche se interpreta a sí mismo como un hombre elegido por el destino, como aquel que contradice como jamás se ha contradicho. Contradice el positivismo y su fe en el hecho, por una sencilla razón: «El "progreso" es simplemente una idea moderna, es decir, una idea falsa.» Socava las pretensiones de verdad de las ciencias exactas. En contra de todos los espiritualismos, proclama la muerte de Dios. Dice que el cristianismo «es un vicio», porque «no existe nada que resulte más malsano, en medio de nuestra malsana humanidad, que la compasión cristiana». «Pablo fue el más grande de todos los apóstoles de la venganza.» Contra la «moral de los esclavos», exalta «la moral de los señores»: toda la moral de los señores surge de un triunfante decir que sí a uno mismo; la moral de los esclavos, en cambio, desde el principio dice que sí a otro, afirma Nietzsche, a un «no uno mismo». Por lo tanto, hay que defender una «transmutación de todos los valores». Nietzsche, en consecuencia, es un espíritu que contradice. Lo es porque piensa que tiene que anunciar algo grande y nuevo: «¡Os conjuro, hermanos míos, permaneced

fieles a la tierra y no deis fe a quienes os hablan de esperanzas sobrenaturales! Son envenenadores, conscientes o inconscientes. Son menospreciadores de la vida, moribundos, y están ellos mismos envenenados: la tierra está cansada de ellos; pues bien ¡expulsadlos para siempre!» Junto a la fidelidad a la tierra, Nietzsche enseña: «No escondáis más la cabeza en la arena de las cosas celestiales, sino llevarla libremente: una cabeza terrenal, que es la que crea el sentido de la tierra.»

2. El destino de Nietzsche como «profeta del nazismo»

La filosofía de Nietzsche se erige como una contraposición a las ideas filosóficas y a los valores morales tradicionales. La naturaleza de los temas que trata, la voluntad decididamente provocativa que se dirige a las metas más dispares, el estilo aforístico y, finalmente, ciertas vicisitudes ligadas a la publicación de *La voluntad de poder* y del *Epistolario*, han hecho que se hayan producido las más diversas y controvertidas interpretaciones sobre Nietzsche. Según los casos, se ha visto en Nietzsche el antipositivista que echa a tierra la confianza en la ciencia, o al antidemócrata que desprecia al pueblo, a la plebe y a la nueva clase emergente. Se le ha interpretado como el representante más persuasivo del irracionalismo y del vitalismo; a principios de siglo, se nos ha ofrecido de él una imagen de artista aristocrático y decadente, en el sentido de D'Annunzio o de Gide. Se le ha presentado como un materialista convencido; se le ha clasificado de primer auténtico existencialista. No cabe duda de que, en más de una cuestión, se anticipó a Freud; se ha analizado su influjo sobre las vanguardias artísticas de los años veinte (expresionismo alemán y surrealismo francés) debido a las críticas que dirigió a la cultura burguesa, y nadie pone en discusión que influyó sobre hombres como Rilke y Thomas Mann. Además existe toda una corriente interpretativa que ha visto en Nietzsche el profeta del nazismo, la violencia militarista y la superioridad de la raza aria.

No es éste el lugar más adecuado para someter a crítica estas u otras interpretaciones. Sin embargo, hemos de decir que la interpretación decadentista de Nietzsche es errónea, porque Nietzsche vio en la vida una tragedia cruel y profunda. Asimismo, es preciso detenerse un momento en los hechos que justifican (por ejemplo, en la obra de A. Baeumler, *Nietzsche, el filósofo y el político*, Leipzig, 1931) la interpretación de Nietzsche como «profeta del nazismo», interpretación que entre otros sigue admitiendo G. Lukács en 1954 en su libro *La destrucción de la razón*. En realidad, lo que sucedió es que la hermana de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, celosa guardiana de los manuscritos de su hermano e impulsada por la idea de una palingenesia universal que había de confiarse a la nación alemana, quiso convertir a su hermano en guía espiritual de dicha palingenesia. Así, publicó *La voluntad de poder* con interpolaciones arbitrarias y tendenciosas efectuadas en el manuscrito de su hermano, con lo cual ideas como la de «superhombre», «voluntad de poder», etc. –que en el contexto global del pensamiento de Nietzsche poseen un significado muy diferente– aparecen como la negación de todo humanitarismo y de la democracia, y como fundamento teórico de la política más violenta y

agresiva, del Estado totalitario y de la raza «pura de los superhombres».

Sin embargo –como lo confirma la edición auténtica de sus escritos– hay que excluir del contexto de su filosofía la interpretación del «superhombre» de Nietzsche como profeta del nazismo. El superhombre no es el nazi, sino el filósofo que anuncia una nueva humanidad, una humanidad que, liberándose de antiguas cadenas, va «más allá del bien y del mal». Entre estas antiguas cadenas Nietzsche enumeró también la idolatría del Estado: «El más frío de todos los monstruos se llama "Estado". También es frío en el mentir, y la mentira que sale de su boca es la siguiente: "¡Yo, el Estado, soy el pueblo!"» «En la tierra no hay nada más grande que yo; yo soy el dedo de Dios –así ruge el monstruo [...]. El Estado está allí donde todos, buenos y malos, se embriagan con veneno; allí donde todos se pierden a sí mismos; allí donde el lento suicidio de todos se llama "vida".» El Estado es un ídolo que hiede: «Su ídolo huele mal –el frío monstruo– y todos hieden, todos los adoradores del ídolo [...]. ¡Huid del mal olor! Huid de la idolatría de los hombres inútiles [...]. Sólo cuando deja de existir el Estado, comienza el hombre no inútil.» Nietzsche pone estas palabras en boca de Zaratustra. Y en el ensayo *Schopenhauer como educador* leemos lo siguiente: «Padecemos [...] las consecuencias de aquella doctrina predicada en época reciente desde todos los tejados, según la cual el fin supremo de la humanidad sería el Estado y el hombre no tendría deber más alto que servir al Estado: en esto no veo una recaída en el paganismo, sino en la estupidez.» «El Estado desea que los hombres puedan idolatrarlo.» Sin embargo, aconseja Nietzsche, «hieden todos estos adoradores del ídolo». En *El ocaso de los ídolos*, además, Nietzsche sostiene que «la cultura y el Estado son antagonistas».

3. Su vida y sus obras

Friedrich Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, cerca de Lützen. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig, donde tuvo como maestro a Friedrich Ritschl. En Leipzig leyó *El mundo como voluntad y como representación* de Schopenhauer, y esta lectura dejó una impronta decisiva en el pensamiento de Nietzsche. En 1869, cuando sólo contaba 24 años, Nietzsche fue llamado a ocupar la cátedra de filología clásica en la universidad de Basilea. Allí entabló amistad con el famoso historiador Jakob Burckhardt. En este período se produce su encuentro con Richard Wagner, que en aquella época vivía con Cósima von Bülow en Triebschen, sobre el lago de los Cuatro Cantones. Nietzsche se convierte a la causa de Wagner, a quien siente como «su insigne precursor en el campo de batalla», y colabora con él en la organización del teatro de Bayreuth. En 1872 se publica *El origen de la tragedia*. Este libro suscitó violentas polémicas y fue salvajemente atacado por Wilamowitz-Möllendorf. Entre 1873 y 1876 Nietzsche escribe las cuatro *Consideraciones intempestivas*. Mientras tanto, por motivos personales («Wagner es un histrión sediento de éxitos mundanos») y por razones teóricas («Wagner no es en absoluto un regenerador de la cultura») se produce la ruptura con Wagner. Así lo atestigua la obra *Humano, demasiado humano* (1878), donde también se toman distancias con respecto a Schopenhauer y su filosofía. Al año siguiente, en

1879, Nietzsche –por razones de salud pero también por motivos más profundos: la filología no era su destino– abandona la enseñanza y comienza su inquieto peregrinaje de pensión en pensión, entre Suiza y Italia y el sur de Francia. En 1881 publica *Aurora*, donde ya se configuran las tesis fundamentales de Nietzsche. *La gaya ciencia* es de 1882: aquí el filósofo promete un nuevo destino a la humanidad. Escribe estos dos libros en Génova, donde tiene ocasión de escuchar *Carmen*, de Bizet, que provoca su entusiasmo («Aquí habla otra sensualidad, otra sensibilidad, otra serenidad. Esta música es serena [...], tiene sobre sí la fatalidad, su felicidad es breve, repentina, sin remisión [...]. Esta obra también redime [...], con ella uno se despide del húmedo Norte, de todos los vapores del ideal wagneriano»). En 1882 Nietzsche conoce a Lou Salomé, joven rusa de 24 años. Cree en ella y quiere contraer matrimonio. Pero Lou Salomé le rechaza y se une a Paul Rée, amigo y discípulo de Nietzsche. La hermana de Nietzsche, Elisabeth, no fue ajena al fracaso de la relación entre el filósofo y la joven rusa. En 1883, en Rapallo, concibe su obra maestra: *Así hablaba Zaratustra*. Esta obra quedó terminada dos años después, entre Roma y Niza. En 1886 entrega a la imprenta *Más allá del bien y del mal*. La *Genealogía de la moral* es de 1887, y al año siguiente Nietzsche redacta *El caso Wagner, El ocaso de los ídolos, El Anticristo* y *Ecce homo*. Al mismo período pertenece el escrito *Nietzsche contra Wagner*. Lee a Dostoievski y le parece haber encontrado una vivienda satisfactoria en Turín, «la ciudad que se ha revelado como mi ciudad». En Turín trabaja en su última obra, *La voluntad de poder*, que sin embargo no logra acabar. El 3 de enero de 1889 sufre un ataque de locura, tirándose al cuello de un caballo cuyo dueño estaba apaleando ante su residencia de Turín. Primero fue confiado a la custodia de su madre y, al morir ésta, a la de su hermana. Murió en Weimar, envuelto en las tinieblas de la locura, el 25 de agosto de 1900, sin caer en la cuenta del éxito que estaban obteniendo sus libros, que habían editado a sus expensas. Sin ninguna duda, en Nietzsche aparecen puntos vulnerables, y en especial su actitud polémica agresiva y furibunda, no siempre se muestra justa con sus enemigos. En cualquier caso, a tantos años de distancia de su muerte, resulta indiscutible su influjo sobre la literatura, el psicoanálisis, la estética y la filosofía, así como sobre la reflexión moral y la filosofía de la religión. Cierto es que un cristiano podría responder a Nietzsche con las mismas palabras que el joven Nietzsche hacía llegar por carta a un amigo suyo: «¡Querido amigo, la lógica no crea ni anula los puntos de vista sobre la vida! Yo me encuentro bien en este clima y tú, en otro. ¡Respeta mi olfato, como yo respeto el tuyo!» Esto es verdad. Pero también es verdad que ética seria y una fe consciente no pueden ni deben evitar la prueba de fuego que representa el desafío de Nietszche.

4. Lo «dionisíaco», lo «apolíneo» y el «problema de Sócrates»

En Leipzig Nietzsche lee *El mundo como voluntad y como representación* de Schopenhauer y queda fascinado. Más adelante escribiría: «Encontré el libro en la tienda de libros antiguos del viejo Rohn [...] en casa me recosté en el sofá [...] y dejé que aquel genio enérgico y tenebroso comen-

zase a actuar sobre mí. En cada página la renuncia, el rechazo, la resignación, elevaban la voz: tenía ante mí un espejo en el cual contemplé [...] el mundo, la vida y mi ánimo mismo. Allí, semejante al sol, estaba fijo en mí el gran ojo del arte, separado de todo; allí veía yo enfermedad y curación, exilio y refugio, infierno y paraíso.» Siguiendo las huellas de Schopenhauer, Nietzsche piensa que la vida es una irracionalidad cruel y ciega, dolor y destrucción. El arte es el único que puede ofrecer al individuo la fuerza y la capacidad necesarias para afrontar el dolor de la vida, diciéndole sí a ésta. En *El origen de la tragedia* (1872) Nietzsche busca demostrar que la civilización griega presocrática estalla en un vigoroso sentido trágico, que es una embriagadora aceptación de la vida, una valentía ante el hado y una exaltación de los valores vitales. El arte trágico es un valeroso y sublime decirle que sí a la vida. De este modo Nietzsche invierte la imagen romántica de la civilización griega. Sin embargo, la Grecia de la que habla Nietzsche no es la Grecia de la escultura clásica y de la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino la Grecia de los presocráticos (siglo VI a.C.), la de la antigua tragedia en la que el coro lo era todo, o por lo menos, el elemento esencial. Nietzsche considera que el secreto de este mundo griego consiste en el espíritu de Dionisos. Dionisos es la imagen de la fuerza instintiva y de la salud, es ebriedad creativa y pasión sensual, es el símbolo de una humanidad en pleno acuerdo con la naturaleza. Junto a lo «dionisíaco», el desarrollo del arte griego está ligado –afirma Nietzsche– a lo «apolíneo», que es una visión ideal, un intento de expresar el sentido de las cosas con una medida y una moderación, y que se explicita mediante figuras equilibradas y límpidas. «El desarrollo del arte está ligado a la dicotomía existente entre lo apolíneo y lo dionisíaco, en la misma manera en que la generación surge de la dualidad de los sentidos en permanente contienda recíproca y en reconciliación meramente periódica [...]. En sus [de los griegos] dos divinidades artísticas, Apolo y Dionisos, se fundamenta nuestra teoría, según la cual en el mundo griego existe un enorme contraste –enorme por su origen y por su fin– entre el arte figurativo, el de Apolo, y el arte no figurativo de la música, que es propiamente el de Dionisos. Los dos instintos, tan diversos entre sí, avanzan uno al lado del otro en abierta discordia en la mayoría de los casos [...] hasta que, en virtud de un metafísico milagro de la "voluntad" helénica, acaban compareciendo emparejados, y gracias a este acoplamiento final engendran la obra de arte, tan dionisíaca como apolínea, que es la tragedia ática.»

Sin embargo, cuando con Eurípides se intenta eliminar de la tragedia el elemento dionisíaco en favor de los elementos morales e intelectualistas, entonces la clara luminosidad en relación con la vida se transforma en superficialidad silogística: surge Sócrates con su loca presunción de entender y dominar la vida mediante la razón, y así aparece la verdadera decadencia. Sócrates y Platón son «síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos». La dialéctica, escribe Nietzsche, «sólo puede ser un recurso extremo en las manos de quien no posee otras armas [...]. Lo cual nos demuestra su escaso valor». La verdad es que «los filósofos y los moralistas se engañan a sí mismos, cuando creen salir de la *décadence* por el simple hecho de que se declaran en guerra contra ella [...] lo que escogen como remedio, como áncora de

salvación, en sí mismo considerado no es más que una nueva manifestación de la *décadence*; transforman su expresión, pero no la suprimen. Sócrates fue una equivocación: toda la moral del perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido una equivocación... La luz diurna más cruda, la racionalidad a cualquier precio, la vida clara, prudente, consciente, sin instintos, en contraposición a los instintos, no era más que una enfermedad diferente y en ningún caso un retorno a la virtud, a la salud, a la felicidad». «Sócrates, sencillamente, fue un enfermo crónico.» Se mostró hostil a la vida, quiso morir. Dijo que no a la vida; abrió un período de decadencia que sigue destrozándonos hasta nuestros días. Luchó contra la fascinación dionisíaca. Sin embargo, «la fascinación dionisíaca no se limita a renovar los vínculos existentes entre un hombre y otro: también la naturaleza, alienada, áspera y subyugada, celebra la fiesta de la reconciliación con su hijo pródigo, el hombre. La tierra brinda de buen grado sus dones, y las fieras rapaces de las cuevas y de los desiertos se acercan pacíficamente. El carruaje de Dionisos, está cubierto de flores y de guirnaldas; la pantera y el tigre tiran de él. Cámbiese el "himno a la alegría" de Beethoven en un cuadro pintado con diversos colores, y no se ponga freno a la propia imaginación cuando millones de seres se echen temblando al suelo, conmocionados por el prodigio: sólo así podemos aproximarnos a lo que es la fascinación dionisíaca. El esclavo se libera, todos rompen las rígidas y hostiles barreras que la necesidad, el capricho o la moda insolente han erigido entre los hombres. En el evangelio de la armonía universal todos se sienten reunidos, reconciliados, fundidos con su prójimo y hechos uno solo con él, como si hubiese desgarrado el velo de Maya y revolotease hecho jirones ante el misterio del uno primigenio.»

5. Los hechos son estúpidos y la saturación de historia es un peligro

El origen de la tragedia fue escrito bajo el influjo de las ideas de Schopenhauer, pero también de las ideas de Wagner. En este último, en efecto, Nietzsche encontraba el prototipo del artista trágico destinado a renovar la cultura contemporánea. *El origen de la tragedia* está dedicado a Wagner, y al final de la dedicatoria se lee: «Considero que el arte es la tarea suprema y la actividad metafísica propia de nuestra vida, según el pensamiento del hombre al que me propongo dedicar esta obra, insigne precursor mío en el campo de batalla.» Apenas vio la luz esta obra de Nietzsche –aunque fue defendida por el mismo Wagner y por Erwin Rohde– recibió un violento ataque, en nombre de la seriedad de la ciencia filológica, procedente del gran filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, quien escribió que «no quiero tener nada que ver con el Nietzsche apóstol y metafísico», acusándolo de «ignorancia y escaso amor a la verdad». Entre 1873 y 1876, oponiéndose a la exaltación de la ciencia y de la historia, Nictszche escribe las *Consideraciones intempestivas*. Aquí es el viejo hegeliano D.F. Strauss, junto con Feuerbach y Comte, quien es considerado como la encarnación del filiteísmo y de la mediocridad: «autor de un evangelio de cervecería», es el hombre querido e inventado por Sócrates. Al mismo tiempo se exalta a Schopenhauer como precursor de la nueva cultura «dionisíaca». Aquí, sin embargo, Nietzsche lucha tam-

bién contra lo que califica de "saturación de historia". No se trata de que Nietzsche niegue la importancia de la historia. Lo que hace es combatir en contra de la idolatría del hecho, por una parte, y las ilusiones historicistas, por otra, con las implicaciones políticas que éstas comportan. Ante todo, en opinión de Nietzsche los hechos siempre son estúpidos: tienen necesidad de intérprete y por eso las teorías son las únicas inteligentes. En segundo lugar, el que crea «en el poder de la historia [...] se volverá vacilante e inseguro, y ya no puede creer en sí mismo». Y al no creer en sí mismo, se convertirá –en tercer lugar– en fascinado secuaz de lo existente, «ya se trate de un gobierno, la opinión pública o la mayoría numérica». En realidad «si cada éxito contiene en sí una necesidad racional, si cada acontecimiento es la victoria de lo lógico o de la idea, pues bien, hay que arrodillarse de inmediato y recorrer de rodillas toda la escala de los éxitos».

Ante la historia, según Nietzsche, pueden asumirse tres actitudes. La *historia monumental* es la historia de quien busca en el pasado modelos y maestros que le permiten satisfacer sus aspiraciones. La *historia anticuaria* es la historia de quien considera el pasado de su propia ciudad (las paredes, las fiestas, las ordenanzas municipales, etc.) como fundamento de la vida actual. La historia anticuaria busca y conserva los valores constitutivos estables sobre los que radica la vida presente. Por último, está la *historia crítica*, que contempla el pasado con el enfoque propio de un juez que aparta y condena todos los elementos que obstaculicen la realización de sus valores específicos. Ésta fue la actitud que asumió Nietzsche frente a la historia. Y ésta es la razón por la que lucha contra el exceso o la saturación de la historia: «Tal exceso perturba los instintos del pueblo, e impide madurar tanto al individuo como a la totalidad; este exceso provoca la creencia siempre perjudicial en la vejez de la humanidad, al creerse frutos tardíos y epígonos; debido a este exceso, una época cae en el peligroso estado de ánimo de la ironía sobre sí misma, y de dicho estado pasa a otro, el cinismo, aún más peligroso.»

6. El distanciamiento de Schopenhauer y de Wagner

Mientras tanto, empero, Nietzsche iba madurando su apartamiento de Schopenhauer y sobre todo de Wagner. Obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia* atestiguan tal alejamiento. Hay dos tipos de pesimismo: el primero es el romántico, «el pesimismo de quienes renuncian, el de los fracasados y los vencidos»; el otro es el de quien acepta la vida, aunque conozca su carácter trágico. En nombre de este último pesimismo Nietzsche rechaza el primero, el de Schopenhauer, del que rezuma por todas partes resignación y renuncia, y que es una huida ante la vida y no una «voluntad de tragedia». Schopenhauer «no es más que el heredero de la interpretación cristiana». Nietzsche escribe: «¡Oh, de qué modo tan distinto me habló Dionisos! ¡Oh, qué lejos estaba entonces de mí este espíritu de resignación!» Por otro lado, el distanciamiento con respecto a Wagner fue un acontecimiento aún más significativo y doloroso para Nietzsche. Éste había visto en el arte de Wagner el instrumento de la regeneración, pero pronto tuvo que admitir que había caído en

una ilusión. En *El caso Wagner* se afirma que este músico «halaga todos los instintos nihilistas (budistas) y los camufla a través de la música, lisonjea toda cristiandad, toda forma de expresión religiosa de la *décadence* [...]. Todo lo que haya echado raíces en el terreno de la vida empobrecida, todas las acuñaciones de falsa moneda hechas por la transcendencia y el mundo ultraterreno, tienen en el arte de Wagner su defensor más sublime». Wagner es una enfermedad; «contagia todo lo que toca: ha contagiado la música». Wagner es «un genio histriónico»; «*il est une névrose*».

El alejamiento de Nietzsche con respecto a sus dos grandes maestros significó para él mucho más que la pérdida de una fascinación o la ruptura de una amistad. Implicó un apartamiento y una distanciación crítica con respecto al romanticismo con su falso pesimismo, con la resignación y la ascética casi cristiana de Schopenhauer, y con la retórica de aquel «desesperado romántico podrido» que fue Wagner. Significó una separación y una crítica de las pseudojustificaciones y los enmascaramientos metafísicos del hombre y de su historia: el idealismo (que crea un «antimundo»), el positivismo (cuya pretensión de aprisionar sólidamente la realidad, tan vasta, dentro de sus pobres redes teóricas constituye una aspiración absurda y ridícula), los redentorismos socialistas de las masas o a través de las masas, e incluso el evolucionismo (entre otras cosas, «más afirmado que probado». «Las especies no crecen en la perfección: los débiles siempre vuelven a aventajar a los fuertes [...]. Darwin olvidó –lo cual es muy inglés– el espíritu: los débiles poseen más espíritu»). Con esto, Nietzsche parece colocar las raíces de su propia reflexión en la ilustración, lo cual es efectivamente así. La desconfianza en las metafísicas, la apertura con respecto a las «infinitas» interpretaciones posibles del mundo y de la historia, con una consiguiente eliminación de actitudes dogmáticas, el reconocimiento de la limitación y la finitud humana, así como la crítica de la religión, constituyen una serie de elementos que llevan a Nietzsche a afirmar, en *Humano, demasiado humano:* «Podemos enarbolar nuevamente la bandera de la ilustración.» Como es obvio, esta ilustración de Nietzsche –que aparece después del romanticismo– será menos entusiasta y superficial que la antigua ilustración. Consistirá más bien en una lúcida conciencia de la tragedia a la que se enfrenta con un grito de desafío. Ya no será aquel optimismo superficial que caracterizó con frecuencia a los ilustrados en relación con la vida. Tampoco se tratará, sin embargo, de la resignación de Schopenhauer o de los falsos remedios de Wagner.

7. El anuncio de la «muerte de Dios»

La crítica al idealismo, al evolucionismo, al positivismo y al romanticismo no tiene final. Estas teorías son cosas «humanas, demasiado humanas», que se presentan como verdades eternas y absolutas que hay que desenmascarar. Más aún: Nietzsche, en nombre precisamente del instinto dionisíaco, en nombre de aquel saludable hombre griego del siglo VI a.C. «que ama la vida» y que es totalmente terrenal, anuncia por un lado «la muerte de Dios», y por el otro lleva a cabo un ataque a fondo contra el cristianismo, cuya victoria sobre el mundo antiguo y sobre la concepción griega del hombre envenenó la humanidad. Además Nietzsche se enfrenta

con las raíces de la moral tradicional, realiza su genealogía y descubre que es la moral de los esclavos, de los débiles y de los derrotados, que se hallan resentidos contra todo lo que es noble, hermoso y aristocrático.

En *La gaya ciencia* el hombre enloquecido anuncia a los hombres que Dios ha muerto. «¿Qué ha ocurrido con Dios? Yo os lo diré. Nosotros lo hemos asesinado, vosotros y yo. ¡Nosotros somos sus asesinos!» La civilización occidental, poco a poco y por diversas razones, se ha ido apartando de Dios: así es como lo ha matado. Pero al «matar» a Dios, se eliminan todos aquellos valores que sirven de fundamento a nuestra vida, y por lo tanto se pierde todo punto de referencia: «¿Qué hacemos, separando la tierra de su sol? ¿Adónde irá ahora? ¿Adónde iremos nosotros, lejos de todos los soles? ¿No continuamos cayendo, hacia atrás, hacia los lados y hacia adelante? ¿Existe aún un alto y un bajo? ¿Acaso no avanzamos errantes en una nada infinita? [...]. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!» Hemos eliminado el mundo de lo sobrenatural, pero al hacerlo también hemos quebrado la tabla de valores, o ideales, que estaba vinculada con aquél. Nos encontramos así sin ningún punto de referencia: hemos asesinado a Dios, y junto con él ha desaparecido el hombre viejo, pero el hombre nuevo aún no ha aparecido: «llego demasiado pronto –dice el loco de *La gaya ciencia*– aún no ha llegado mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso dura todavía y aún no ha sido escuchado por los oídos de los hombres.»

La muerte de Dios es el más grande de los hechos. Es un acontecimiento que divide la historia de la humanidad. No es el nacimiento de Cristo sino la muerte de Dios la que divide la historia de la humanidad: «Cualquiera que nazca después que nosotros pertenecerá por eso mismo a una historia más alta que ninguna de las que hayan transcurrido.» Zaratustra comienza por anunciar este acontecimiento –la muerte de Dios– y luego, sobre las cenizas de Dios, levantará la noción de superhombre, del hombre nuevo, dominado por el ideal dionisíaco que ama la vida y que, volviendo la espalda a las quimeras del cielo, volverá a la saludabilidad de la tierra. «Oh hermanos míos, predica Zaratustra, aquel dios que cree era la obra enloquecida de un hombre, al igual que todos los dioses [...] el hastío, que de un solo golpe con un salto mortal quisiera llegar a la cima, el pobre hastío ignorante, que ya no sabe ni siquiera querer: éste fue el que creó todos los dioses y lo sobrenatural.» Aquellos que predicen mundos sobrenaturales son «predicadores de la muerte», porque «todos los dioses han muerto».

8. El Anticristo, o el cristianismo como vicio

La muerte de Dios es un acontecimiento cósmico, del cual son responsables los hombres, y que les libera de las cadenas de lo sobrenatural que ellos mismos habían creado. Hablando de los sacerdotes, Zaratustra afirma: «Me dan pena estos sacerdotes [...] me parecen prisioneros y marcados. Aquel a quien llaman redentor les cargó de cepos. ¡De cepos formados por falsos valores y palabras enloquecidas! ¡Ah, si alguien pudiese redimirles de su redentor!» Ésta es justamente la finalidad que Nietzsche quiere lograr con su *Anticristo*, que consiste en una «maldición del cristia-

nismo». Según Nietzsche, un animal, una especie o un individuo está pervertido «cuando pierde sus instintos, cuando escoge, cuando prefiere aquello que le es nocivo». ¿Qué otra cosa ha hecho el cristianismo –se pregunta Nietzsche– si no es defender todo lo que es nocivo para el hombre? El cristianismo considera como pecado todos los valores y los placeres de la tierra. «Tomó partido por todo lo débil, lo abyecto, lo fracasado; ha hecho un ideal de la contradicción, de los instintos de conservación de la vida vigorosa; ha llegado a destruir la razón de las naturalezas más fuertes intelectualmente, enseñando a sentir que los valores supremos, de la intelectualidad son pecaminosos, fuentes de extravío y tentaciones. El ejemplo más criticable lo constituye la ruina de Pascal, que creía que su razón se hallaba corrompida por el pecado original ¡cuando era su cristianismo el único que la había corrompido!» El cristianismo es la religión de la compasión. «Pero, cuando se tiene compasión se pierde fuerza [...]; la compasión entorpece totalmente la ley del desarrollo consistente en la ley de la selección. Conserva lo que ya está dispuesto para el ocaso, opone resistencia en favor de los desheredados y de los condenados por la vida.» Nietzsche afirma que, en realidad, «la compasión es la praxis del nihilismo» y que «nada hay más malsano, en nuestra malsana humanidad, que la compasión cristiana». Nietzsche ve en el Dios cristiano «la divinidad de los tullidos [...]; un Dios degenerado hasta el punto de contradecir la vida, en lugar de constituir su transfiguración y su eterno sí. En Dios existe una declarada enemistad ante la vida, ante la naturaleza, ante la voluntad de vivir. ¡Dios, fórmula de todas las calumnias del "más acá", de todas las mentiras del "más allá"! ¡En Dios está divinizada la nada, está consagrada la voluntad de la nada!» El budismo también es una religión de la decadencia y sin embargo Nietzsche lo encuentra «cien veces más realista que el cristianismo»: en efecto, el budismo no lucha contra el pecado sino contra el dolor. Y además, «los supuestos del budismo consisten en una atmósfera de gran suavidad, un gran sosiego y liberalidad de costumbres, y ninguna clase de militarismo».

A pesar de todo esto, Nietzsche está cautivado por la figura de Cristo («Cristo es el hombre más noble»; «el símbolo de la cruz es el más sublime que haya existido nunca») y distingue entre Jesús y el cristianismo («el cristianismo es algo profundamente distinto a lo que su fundador quiso e hizo»). Cristo murió para indicar cómo hay que vivir: «Lo que dejó en herencia a los hombres fue la práctica de la vida: su comportamiento ante los jueces, los esbirros, los acusadores, y ante toda la clase de calumnias y de escarnios, su comportamiento en la cruz [...]. Las palabras dirigidas al ladrón sobre la cruz encierran en sí todo el Evangelio.» Cristo fue un «espíritu libre», pero el Evangelio murió con él: también el Evangelio «fue suspendido de la cruz» o, mejor dicho, se transformó en Iglesia, en cristianismo, es decir, en odio y resentimiento contra lo noble y lo aristocrático: «Pablo fue el más grande de todos los apóstoles de la venganza.» El cristiano –al que Nietzsche cree conocer– es, desde el primero hasta el último, «por un instinto profundísimo un rebelde contra todo lo privilegiado: vive y siempre lucha por la igualdad de derechos.»

En el *Nuevo Testamento* Nietzsche sólo encuentra un personaje digno de ser honrado: Poncio Pilato, debido a su sarcasmo con respecto a la verdad. Más adelante, en la historia de nuestra civilización, el renacimien-

to intentó llevar a cabo una transmutación de los valores cristianos, tratando de que triunfasen los valores aristocráticos, los nobles instintos terrenos. Si César Borgia hubiese sido papa, esto habría representado una gran esperanza para la humanidad. Pero ¿qué sucedió? Ocurrió que «un monje alemán, Lutero, llegó a Roma. Este monje, que llevaba en su pecho todos los instintos de venganza de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma contra el renacimiento [...]. Lutero vio la corrupción del papado, mientras que se podía tocar con las manos exactamente lo contrario: ¡en la sede papal ya no estaba la antigua corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo! ¡Estaba la vida! ¡El triunfo de la vida! ¡El gran sí a todas las cosas elevadas, hermosas, arriesgadas!... Y Lutero volvió a restaurar la Iglesia [...]. ¡Ah, estos alemanes, cuánto nos han costado!»

Tales son las razones que impulsan a Nietzsche a condenar al cristianismo: «La Iglesia cristiana no dejó nada intacto en su perversión, convirtió todo valor en un desvalor, toda verdad en una mentira, toda honradez en una abyección del alma.» La Iglesia «con su blanqueado ideal de santidad, va bebiendo hasta la última gota de sangre, de amor, de esperanza de vida». El más allá es la negación de toda realidad, y la cruz es una conjura «contra la salud, la hermosura, la constitución bien conformada, la valentía de espíritu, la bondad del alma, contra la vida misma». ¿Qué otra cosa debemos augurar, pues, si no que éste sea el último día del cristianismo? ¿Y «a partir de hoy? A partir de hoy –contesta Nietzsche– transmutación de todos los valores».

9. La genealogía de la moral

Junto con el cristianismo o mejor dicho, al condenar el cristianismo, Nietzsche somete la moral a una crítica muy profunda. No se refiere tanto a esta moral o a aquélla –cosa que también hace, sin embargo– sino a la pretensión característica de toda moral, consistente en establecer lo que está bien y lo que está mal. Dicha crítica queda explicitada, en especial, a través de dos de sus obras: *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*. Nietzsche escribe: «Hasta hoy no se ha experimentado la más mínima duda o la más mínima vacilación al establecer que lo "bueno" tenía un valor superior a lo "malo" [...]. ¿Y si fuese verdad lo contrario? ¿Y si en el bien se encontrase oculto un síntoma de retroceso, por ejemplo un peligro, una seducción, un veneno?» Éste es el problema que plantea la *Genealogía de la moral*. En ella Nietzsche investiga los mecanismos psicológicos que iluminan el origen de los valores; una comprensión de la génesis psicológica de los valores será suficiente por sí misma para poner en duda su pretendido carácter absoluto e indubitable. Antes que nada, la moral es una máquina que fue construida para dominar a los demás, y en segundo lugar debemos distinguir de inmediato entre la moral aristocrática de los fuertes y la moral de los esclavos. Éstos son débiles y fracasados. Y como dice el proverbio, los que no pueden dar mal ejemplo dan buenos consejos. Debido a ello, los constitutivamente débiles se dedican a sojuzgar a los fuertes. «Toda moral aristocrática surge de una triunfal afirmación de sí mismo, mientras que la moral de los esclavos opone desde el principio un no a lo que no forma parte de sí misma, a lo que es diferente

de ella, y es su "no yo"; y es su acto creador. Esta inversión [...] corresponde en propiedad al resentimiento.» Se trata de un resentimiento contra la fuerza, la salud, el amor a la vida que convierte en obligación y virtud –elevándolos al rango de bien– comportamientos como el desinterés, el sacrificio de uno mismo, la sumisión. Por ejemplo, si examinamos la psicología del asceta, en apariencia éste mostrará un profundo desinterés por las cosas y los éxitos de este mundo. Sin embargo, un análisis algo más profundo pondrá de manifiesto que hay en él una fuerte voluntad de dominio sobre los demás. Su moral es el único modo y el único instrumento con el que puede sojuzgar a los otros. Es un fruto del resentimiento. La moral de los fuertes o de los señores es la moral del orgullo, de la generosidad y del individualismo; en cambio, la moral de los esclavos es la moral de los «filisteos» resentidos, es la moral de la democracia y del socialismo. Y esta moral de los esclavos se halla legitimada por metafísicas que le dan apoyo sobre bases presuntamente objetivas, sin caer en la cuenta que dichas metafísicas no son más que «mundos superiores» inventados para poder «calumniar y ensuciar este mundo», que los esclavos quisieran reducir a mera apariencia. «¡Mirad a los buenos y a los justos! ¿A quién odian más que a nadie? Al que rompe la tabla de los valores, al violador, al corruptor. Éste, empero, es el que crea.» Este odio prohibió los instintos más sanos, los instintos que ligan al hombre con la tierra (alegría, la salud, el amor, el intelecto superior, etc.). Al mismo tiempo, hizo que dichos instintos «se dirigiesen hacia atrás, contra el hombre mismo». Así fue como el hombre, en lugar de desarrollarse hacia el exterior y crear un mundo de hermosura y de grandes obras, se desarrolló hacia el interior y nació el alma, pero un alma aquejada de la «más grave y obscura» enfermedad.

10. NIHILISMO, ETERNO RETORNO Y «AMOR FATI»

El nihilismo, según Nietzsche, es «la consecuencia necesaria del cristianismo, de la moral y del concepto de verdad de la filosofía».Cuando cae la máscara que oculta las ilusiones, no queda nada: estamos ante el abismo de la nada. «El nihilismo como estado psicológico aparece por necesidad, en primer lugar, cuando hemos buscado en todo el acontecer un sentido que no existe en él, de manera que al que busca acaba por faltarle el valor.» Este sentido podía consistir en la realización o el aumento de un valor moral (amor, armonía en las relaciones, felicidad, etc.). Empero, debemos constatar con valentía que la desilusión con respecto a este objetivo al que se aspira es «una causa del nihilismo». En segundo lugar, se ha «postulado la existencia de una totalidad, una sistematización y hasta una organización en todo el acontecer y en su fundamento». Ahora bien, se ha comprobado que este universal, que el hombre había construido para poder creer en su propio valor, no existe. En el fondo, ¿qué ha sucedido? «Se llegó al sentimiento de la ausencia de valor, cuando se comprendió que no era lícito interpretar el carácter general de la existencia mediante la noción de "fin", la noción de "unidad" o la noción de "verdad".»

Se desvanecen «las mentiras de varios milenios», y el hombre se ve exento de los engaños propios de la ilusión, pero se queda solo. No hay

valores absolutos, los valores son disvalores; no existe ninguna estructura racional y universal que pueda servir de apoyo al esfuerzo del hombre; no existe ninguna providencia, ni ningún orden cósmico. «La condición general del mundo para toda la eternidad es el caos, no como ausencia de necesidad, sino en el sentido de una privación de orden o de estructura, de forma, de hermosura, de sabiduría. El mundo carece de sentido: «He encontrado en todas las cosas esta feliz certidumbre: prefieren danzar con los pies del azar.» No hay un orden, no existe un sentido. Sin embargo, hay una necesidad: el mundo tiene en sí mismo la necesidad de la voluntad. El mundo desde la eternidad se halla dominado por la voluntad de aceptarse a sí mismo y de repetirse. Ésta es la doctrina del eterno retorno que Nietzsche vuelve a tomar de Grecia y de Oriente. El mundo no avanza en línea recta hacia un fin (como cree el cristianismo) y su devenir no consiste en un progreso (como pretende el historicismo y post-hegeliano); sino que «todas las cosas vuelven eternamente y nosotros con ellas; hemos sido eternas veces en el pasado, y todas las cosas con nosotros». Cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada suspiro, cada cosa, por infinitamente pequeña o grande que sea, volverá a ser: «retornará esta telaraña, y este claro de luna entre los árboles, y también un momento idéntico a éste, y yo mismo.» El mundo que se acepta a sí mismo y se repite: tal es la doctrina cosmológica de Nietzsche. Hay que vincular con ella la doctrina del *amor fati*: amar lo necesario, aceptar este mundo y amarlo. El hombre descubre que la esencia del mundo es voluntad, ve que es eterno retorno y se reconcilia voluntariamente con el mundo: reconoce en la propia voluntad de aceptación del mundo la misma voluntad que se acepta a sí misma. Sigue voluntariamente el camino que otros hombres han recorrido ciegamente, aprueba este camino y no trata de escabullirse de él, como hacen los enfermos y los decrépitos. Esto es lo que enseña Zaratustra. «Todo lo que ha sido es fragmento, enigma, espantoso azar, hasta que la voluntad creadora añade: así quería que fuese, así quiero que sea, así querré que sea en el futuro.»

11. El superhombre es el sentido de la tierra

El *amor fati* es aceptación del eterno retorno, es aceptación de la vida. Sin embargo, no hay que ver en él una aceptación del hombre. El mensaje fundamental de Zaratustra consiste en el superhombre. «El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad proclama: sea el superhombre el sentido de la tierra. ¡Os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no deis fe a aquellos que os hablan de esperanzas sobrenaturales! [...] En otras ocasiones el delito contra Dios era el mayor de los maleficios, pero Dios está muerto [...] ¡Ahora la cosa más triste es pecar contra el sentido de la tierra!» El hombre, el hombre nuevo, debe crear un nuevo sentido de la tierra, abandonando las viejas cadenas y rompiendo los antiguos cepos. El hombre debe inventar el hombre nuevo, es decir, el superhombre, el hombre que va más allá del hombre, el hombre que ama la tierra y cuyos valores son la salud, la voluntad fuerte, el amor, la ebriedad dionisíaca y un nuevo orgullo. «Mi "yo" –dice Zaratustra– me enseñó un nuevo orgullo y yo lo enseño a los hombres: dejad de

esconder la cabeza en la arena de las cosas celestiales y alzadla libremente: una cabeza terrena, que crea ella mismo el sentido de la tierra.»

El superhombre substituye los viejos deberes por su propia voluntad. ¿Existe «un feroz dragón que el espíritu ya no quiere considerar como su dueño y su Dios? Se llama: "Tú debes." Pero en contra suyo el espíritu del león arroja las palabras: "Yo quiero"». Los predicadores de la muerte se convierten más adelante en predicadores de la vida eterna: éstos predican mundos sobrenaturales, pero Zaratustra quiere ser «la voz del cuerpo devuelto a la salud». Es la voz del valor y de la altivez; se quiere el amor al prójimo, pero «no vuestra compasión, sino vuestro valor es el que hasta ahora ha salvado al que estaba en peligro».

«El hombre es una cuerda tensa, tensa entre el irracional y el superhombre, una cuerda tensa sobre una vorágine.» No se encuentra lejos el momento del paso del hombre viejo, embrutecido por sus "disvalores" y con la cabeza oculta en la arena de las cosas celestiales, al hombre que crea el sentido de la tierra, nuevos valores completamente terrenos: «Y resplandecerá el gran sol del mediodía de la vida, cuando el hombre se halle a mitad de camino entre el irracional y el superhombre, y celebre su ocaso como si fuese su mayor esperanza; porque su ocaso será el anuncio de una nueva aurora. El que está a punto de perecer se bendecirá entonces a sí mismo, feliz de ser uno que va más allá: el sol de su conocimiento brillará con la luz del mediodía. "Todos los dioses están muertos: ahora queremos que el superhombre viva".» Sin lugar a dudas, «el pueblo y la gloria giran alrededor de los comediantes», pero también es cierto «que el mundo gira alrededor de los inventores de nuevos valores».

Al igual que en el caso de Protágoras, también para Nietzsche el hombre tiene que ser medida de todas las cosas; tiene que crear nuevos valores y ponerlos en práctica. El hombre embrutecido inclina la cabeza ante las crueles ilusiones de lo sobrenatural. El superhombre «ama la vida» y «crea el sentido de la tierra», y permanece fiel a esto. En ello consiste su voluntad de poder.

«¡Ahora Dios ha muerto! Oh hombres superiores, aquel Dios era vuestro peligro más grave. Sólo ahora que él yace en su sepulcro, podéis decir que habéis resucitado. Ahora está cerca el gran mediodía: ¡sólo ahora el hombre superior se convierte en amo! ¿Comprendéis estas palabras, hermanos? Estáis aterrados: ¿quizás os domina el vértigo? ¿Se abre de par en par ante vosotros el abismo? ¿Quizás ladra contra vosotros el can infernal? ¡Pues bien, ánimo, hombres superiores! Ahora es cuando la montaña del devenir humano se agita con los dolores del parto. Dios murió: ahora nosotros queremos que viva el superhombre.» Así hablaba Nietzsche-Zaratustra.

CAPÍTULO XIII

EL NEOCRITICISMO. LA ESCUELA DE MARBURGO Y LA ESCUELA DE BADEN

1. TENDENCIAS GENERALES

Hacia mediados del siglo XIX y con posterioridad a esta fecha se asiste, sobre todo en Alemania, a un replanteamiento sistemático de la filosofía kantiana, en el sentido de que se reflexiona sobre los fundamentos, los métodos y los límites de la ciencia. Más adelante, este replanteamiento llevará a una ampliación del ámbito en el que se ejerce la reflexión crítica: este ámbito no se reduce ahora exclusivamente al de la ciencia, sino que abarcará también otros productos de la actividad humana, por ejemplo la historia y la moral, y más tarde, el arte, el mito, la religión y el lenguaje. Al igual que el espiritualismo, el criticismo se propone luchar contra el fetichismo positivista del hecho y contra la noción de ciencia como poseedora de un carácter metafísico absoluto. Sin embargo, el neocriticismo se muestra contrario a toda metafísica, ya sea espiritualista o idealista. Asimismo, se opone a cualquier reducción de la filosofía a la ciencia empírica (ya se trate de la fisiología o de la psicología), a la teología o a la metafísica. De acuerdo con el neocriticismo, la filosofía debe volver a ser lo que fue para Kant: un análisis de las condiciones de validez de la ciencia y de los demás productos humanos, por ejemplo la moral, el arte o la religión. Simplificando las cosas, cabe decir que al neokantiano no le interesan las situaciones de hecho (psicológicas, institucionales o económicas) que pueden entrelazarse con la producción y la difusión de una teoría científica; le interesa la validez de la teoría, es decir, las condiciones de dicha validez. Sucede algo análogo en el caso de una norma moral o jurídica, o de un producto artístico: ¿en qué condiciones es válida la norma? ¿En qué condiciones es hermosa esta pintura o aquella otra? Por lo tanto, el objeto de estudio de la filosofía crítica no son cuestiones fácticas (*quid facti?*) sino cuestiones de derecho (*quid iuris?*): cuestiones –reiterémoslo– referentes a la validez. Esto pone de manifiesto con toda claridad la razón por la cual los neokantianos proponen una filosofía dominada por problemas gnoseológicos y no por problemas empíricos fácticos o por enigmas metafísicos. El neocriticismo excluye y combate el facticismo positivista, la metafísica idealista del espíritu o el enfoque religioso de los espiritualistas. No debemos olvidar que los neokantianos también se han mostrado críticos con

respecto a la «metafísica» marxista (piénsese en Windelband o en Rickert) y que algunos de ellos (por ejemplo, Cohen) han propugnado un socialismo que no procede del materialismo dialéctico, sino que se basa en aquel imperativo moral que ordena tratar a la humanidad, tanto en uno mismo como en los demás, siempre como un fin y nunca como un medio. Cohen se preguntaba, empero, «¿cómo se concilia la dignidad de la persona con el hecho de que el valor del trabajo se determine en el mercado como si fuese una mercancía?» Debido a esto, Cohen y otros neokantianos se constituyeron como un grupo socialista no marxista. Por otra parte, durante la Segunda Internacional, todo un grupo de pensadores marxistas (Adler, los austromarxistas y también otros teóricos) tomaron en serio los resultados más importantes de la filosofía neokantiana y dieron vida a una de las corrientes revisionistas y reformistas más vivaces en el interior de la tradición marxista, más interesantes, y al mismo tiempo, más cargadas de futuro.

En Alemania, en realidad, incluso en el período de hegemonía del idealismo jamás había desaparecido por completo la tradición kantiana. Sin embargo, en 1865 Otto Liebmann (1840-1912) publicó un libro, *Kant y los epígonos*, donde examinaba las cuatro tendencias de la filosofía alemana postkantiana (el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel; el realismo de Herbart; el empirismo de Fries, y también las concepciones de Schopenhauer). Al término del análisis de cada tendencia, extraía la siguiente conclusión: «Por lo tanto, hay que volver a Kant.» Por su propia cuenta, el gran científico Hermann Helmholtz (1821-1894) ya había vuelto a Kant. Basándose en estudios de fisiología y de física (*Sobre la visión humana*, 1855; *Doctrina de las sensaciones sonoras*, 1863; *Los hechos de la percepción*, 1879) había formulado la tesis según la cual nuestra estructura fisiologicopsíquica es una especie de a priori kantiano. Para Helmholtz, las sensaciones (sonoras o luminosas) son signos que fuerzas externas producen en nuestros órganos de los sentidos. Dichos signos no son copias o representaciones de las cosas, pero poseen una relación con éstas, en el sentido de que el mismo objeto en la misma situación produce el mismo signo. Friedrich Albert Lange (1828-1875), autor de una *Historia del materialismo* (1866), y Alois Riehl (1844-1924), autor de *El criticismo filosófico y su significado para la ciencia positiva* (1876-1887), también llegaron al criticismo de una manera autónoma. En cualquier caso, los dos centros de elaboración del neocriticismo fueron Marburgo –con Cohen y Natorp, a los que se vincula Cassirer– y Heidelberg, con Windelband y Rickert. Sin embargo, no debemos omitir el hecho de que el neocriticismo, aunque fue en Alemania donde conquistó sus resultados más brillantes, no constituyó una filosofía exclusivamente alemana. En Inglaterra el neokantismo fue también desarrollado por S.H. Hodgson (1832-1912), Robert Adamson (1852-1902) y George D. Hicks (1862-1941). En Italia Antonio Banfi (1886-1957) asumió las tesis del neocriticismo, junto con otras exigencias: la filosofía de Simmel y, más tarde, el marxismo. Antes que Banfi, habían regresado a Kant Carlo Cantoni (1840-1906), Felice Tocco (1845-1911), Francesco Fiorentino (1834-1884) y Giacomo Barzellotti (1844-1917). La presencia del neocriticismo fue muy notable e influyente en Francia. Basta con mencionar los nombres de Charles Renouvier (1815-1903), para quien el único fin de la filosofía consiste en establecer las leyes generales y los

límites del conocimiento; Octavio Hamelin (1856-1907) y Léon Brunschvicg (1869-1941), que en su obra *El idealismo contemporáneo* (1905) sostuvo que a la filosofía no le corresponde aumentar la cantidad del saber, dado que la filosofía no hace más que reflexionar sobre la cualidad del saber. Y como el saber humano se halla en un continuo desarrollo histórico, Brunschvicg afirma que la historia del saber humano es «el laboratorio de la filosofía».

2. La escuela de Marburgo

2.1. *Hermann Cohen: la crítica como metodología de la ciencia*

Como fundador de la escuela de Marburgo todos reconocen a Hermann Cohen (1842-1918), profesor en esa ciudad y autor, entre otras obras, de los siguientes trabajos: *La teoría de Kant de la experiencia pura*, 1871; *El fundamento de la ética kantiana*, 1871; *El influjo de Kant sobre la cultura alemana*, 1883, y *El fundamento de la estética kantiana*, 1889. Defensor de un socialismo no materialista, Cohen estudió a Platón con profundidad y escribió una historia del cálculo infinitesimal (*El principio del método infinitesimal y su historia*, 1883; al efectuar una recensión de este escrito, Gottlob Frege sostuvo que Cohen «no brilla por su claridad y en ocasiones resulta ilógico»).

La ciencia, y más exactamente la física matemática, asume un papel de la máxima importancia dentro de la concepción de Cohen. Éste acepta la validez de la ciencia y concibe la filosofía precisamente como el estudio de las condiciones de validez de la ciencia. Ahora bien, el positivismo consideraba que el valor de la ciencia residía en el hecho: algo sagrado, absoluto e intocable. Para el positivista, el hecho es objetivo y la sensación –el a posteriori– también lo es. Cohen retorna a Kant efectuando una inversión de la concepción positivista. En *La teoría de Kant de la experiencia pura* Cohen escribe que el fundamento de la objetividad de la ciencia reside en el a priori. La ciencia no es un caos de percepciones ni se ha desarrollado como tal, ni es una acumulación de sensaciones o de hechos observados. La ciencia se ha constituido no por acumulación de hechos, sino a través de la unificación de éstos mediante hipótesis, leyes y teorías, y sometida a éstas. Las leyes y las teorías no las obtenemos mediante los hechos, se las imponemos a éstos: la teoría es lo a priori. Y la filosofía se dedica a investigar, justamente, los elementos puros –es decir, a priori– del conocimiento científico. Por lo tanto, la filosofía tiene que ser metodología de la ciencia, como lo fue con Kant. Cohen identifica la crítica kantiana con «la crítica del sistema, de los métodos y de los principios de Newton». En otros términos, Kant no creó, por ejemplo, sus doce categorías estudiando las facultades cognoscitivas en general, sino que dichas categorías son el fruto maduro de su reflexión filosófica sobre los principios de Newton. En consecuencia, no se trata de una interpretación idealista de Kant, ni de una interpretación psicológica (como la sostenida por Fries), sino de una interpretación lógica de Kant: la crítica es metodología de la ciencia. Ésta es la condición necesaria para que la filosofía conserve su carácter riguroso, sin ceder a las tentaciones de la metafísica idealista (que, en opinión de

Cohen, hizo retroceder la filosofía nuevamente a la edad media), de las reducciones psicologistas o de los errores positivistas.

Es preciso, pues, volver a Kant. No obstante, ni siquiera Kant es infalible. Cohen pone en tela de juicio dos elementos de la doctrina kantiana. Ante todo, rechaza la referencia a la cosa en sí, reinterpretándola como un principio de autolimitación de la experiencia: buscamos el todo, con teorías cada vez más generales, pero siempre hallamos partes. Además, Cohen no admite la distinción que Kant realiza entre sensibilidad e intelecto: asimila a las categorías el espacio y el tiempo, que son las formas de la sensibilidad; el tiempo es la condicion de la pluralidad de los fenómenos, y el espacio de su exterioridad.

2.2. *Paul Natorp: «el proceso, el método lo es todo»*

El otro prestigioso representante de la escuela de Marburgo es Paul Natorp (1854-1924), estudioso con intereses muy amplios, autor de *La doctrina platónica de las ideas* (1903), *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910), y de otros escritos sobre pedagogía, psicología y política, como *Guerra y paz* (1916) y *La misión mundial de los alemanes* (1918). Al igual que Cohen, Natorp afirma que la filosofía no es una ciencia de las cosas; de las cosas hablan las ciencias, pero la filosofía es una teoría del conocimiento. Sin embargo, la filosofía no estudia el pensamiento subjetivo, es decir, no indaga acerca de la actividad cognoscente, acerca de una actividad psíquica, sino que investiga los contenidos. Éstos constituyen progresivas determinaciones del objeto. En *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, Natorp dice que el conocimiento es síntesis, mientras que el análisis consiste en el control de las síntesis ya efectuadas. Éstas deben someterse a una continuada reelaboración, de manera que se perfeccionen cada vez más las determinaciones de los objetos. Por lo tanto, el objeto no es un dato, no es un punto de partida, sino un punto de llegada que siempre se está desplazando. El *obiectum*, en definitiva, es un *proiectum*: es conocimiento cada vez más determinado que se proyecta sobre la realidad. No hay un final para esta determinación, porque el objeto siempre se halla *in fieri*, es una tarea infinita (Vanni-Rovighi). La realidad, pues, no es lo indeterminado, que sin sus determinaciones no es nada; tampoco se reduce a las determinaciones, siempre provisionales. Lo real, más bien, es el proceso de determinar. Natorp recuerda la frase del *Fausto* de Goethe: *Im Anfang war die Tat* («Al principio era la acción») y escribe: «El proceso, el método lo es todo. Por lo tanto, el "hecho" de la ciencia sólo debe ser entendido como *fieri*. Lo que importa es lo que se va haciendo, no lo que se ha hecho. Exclusivamente el *fieri* es el hecho; todo el ser que la ciencia trata de consolidar (*fest-stellen*) debe disolverse una vez más en la corriente del devenir.» Cohen también había afirmado que la actividad del pensamiento consiste en juzgar, y juzgar es producir; el decir, tal como aparece con claridad en la matemática, no es un material en bruto que se ofrece al pensamiento, sino aquello que el pensamiento puede hallar. A diferencia de Cohen, sin embargo, Natorp no restringe la reflexión crítica a la experiencia físico-matemática, sino que la exige también en la experiencia moral, estética o religiosa. Ernst Cassirer será el que

lleve a cabo esta ampliación. Un último punto: la interpretación que da Natorp de la doctrina platónica de las ideas –prescindiendo ahora de su valor historiográfico– es plenamente coherente con su filosofía. Las ideas de Platón, para Natorp, no son aquello que señala la tradición interpretativa iniciada por Aristóteles: objetos, supercosas fijas. No, las ideas de Platón no son objetos o supercosas: «La idea expresa el término, un punto colocado en el infinito, hacia el cual se dirigen los caminos de la experiencia; por lo tanto, es la ley del procedimiento científico.» La idea es un ideal regulador.

3. Ernst Cassirer y la filosofía de las formas simbólicas

3.1. *Substancia y función*

Ernst Cassirer (1874–1945) nació en Breslau, en una familia judía de buena posición, y estudió filosofía en Marburgo bajo la dirección de Cohen y de Natorp. Entre 1906 y 1919 es profesor de la universidad de Berlín y luego se traslada a Hamburgo. En 1933 se ve obligado a emigrar: primero viaja a Inglaterra, luego a Suecia y finalmente se traslada a los Estados Unidos, donde enseña en la universidad de Yale, y luego en la de Columbia. Interesado por la historia de las ideas filosóficas –que Cassirer ve entrelazadas con las ideas científicas– es autor de obras famosas, como por ejemplo *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la edad moderna* (vols. I y II, 1906-1907; vol. III, 1920; vol. IV, 1940, se publicará con carácter póstumo); *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, 1927, y *La filosofía de la ilustración*, 1932. La conciencia histórica acompañará siempre a Cassirer, incluso en sus obras más claramente teóricas: «La costumbre [...] de colocar [...] en el vacío los propios pensamientos, sin investigar su relación y su conexión con el trabajo de conjunto de las ciencias filosóficas, nunca me ha parecido oportuno ni fecundo.» Entre las obras de naturaleza teórica hay que recordar *El concepto de substancia y el concepto de función* (1910); *La filosofía de las formas simbólicas* (3 vol., 1923, 1925, 1929); *La teoría einsteniana de la relatividad* (1921); *Determinismo e indeterminismo en la física moderna* (1937) y *Ensayo sobre el hombre* (1944).

En 1910 Cassirer publica, por lo tanto, *El concepto de substancia y el concepto de función*. Apelando a su gran dominio de la historia de la ciencia, efectúa en esta obra una investigación sobre el conocimiento matemático, geométrico, físico y químico, con objeto de demostrar que estos conocimientos no buscan el factor común –es decir, la substancia– sino la ley, la relación, es decir, la función. Las relaciones y las funciones instituyen los entes matemáticos y configuran las expresiones geométricas. Tanto en el conocimiento científico como en el vulgar, hallamos mucho más que simples datos sensibles. Contemplamos las cosas a través de puntos de vista, teorías, leyes, esto es, relaciones. En resumen, el desarrollo del pensamiento científico nos obliga a pasar del concepto de "substancia" al concepto de "función". La metafísica de Aristóteles hablaba de un mundo de cosas de las cuales había que abstraer sus caracteres comunes, su esencia. Por un lado, este método ha llevado a una gran masa de resultados

estériles (entre otras cosas, no existe la menor garantía de que lo común sea lo esencial). Por el otro, se comprueba que las ciencias han progresado porque se han matematizado (en la matemática no entra el concepto de substancia, sino el de función). Han progresado porque han abandonado la búsqueda de substancias y se han dedicado a la búsqueda de relaciones funcionales entre los objetos. Al igual que las funciones matemáticas no se obtienen por abstracción, sino que las construye el pensamiento, lo mismo ocurre con los puntos de vista, las teorías o relaciones funcionales que instituyen y conectan los objetos del conocimiento científico (y del conocimiento ordinario); son productos del pensamiento, que hacen «posible a priori» el conocimiento, estableciendo sus condiciones de posibilidad. El hecho de que la ciencia consista en teorías o relaciones construidas por el hombre, y los objetos de la ciencia sean instituidos por estos puntos de vista, por estas teorías, no implica para nada una caída en el subjetivismo. Cassirer escribe: «Nosotros no conocemos los objetos, como si fuesen dados y estuviesen determinados en cuanto objetos, antes de nuestro conocimiento y con independencia de éste. Conocemos objetivamente, porque a lo largo del transcurrir uniforme de los contenidos de experiencia, creamos determinadas delimitaciones y establecemos determinados elementos duraderos y determinados nexos entre éstos.»

3.2. *Las formas simbólicas*

Cassirer no sometió únicamente las ciencias a un análisis filosófico. Atravesando las vallas divisorias entre las «dos culturas», en *La filosofía de las formas simbólicas* se propuso «adelantar recíprocamente las distintas formas fundamentales de la comprensión del mundo, captando a cada una de ellas con la mayor nitidez posible, en su tendencia peculiar y en su peculiar forma espiritual». Estas formas fundamentales de la comprensión del mundo son «formaciones simbólicas», como por ejemplo el mito, el arte, el lenguaje o incluso el conocimiento. Somos nosotros quienes plasmamos el mundo con nuestra actividad simbólica, o creamos y fabricamos mundos de experiencias: «el mito y el arte, el lenguaje y la ciencia son [...] improntas que tienden a realizar el ser», direcciones de la vida humana, formas típicas del obrar humano. Según Cassirer, una filosofía del hombre debería ser «una filosofía que dé a conocer a fondo la estructura fundamental de cada una de estas actividades humanas y que al mismo tiempo permita entenderlas como un todo orgánico». Las formas simbólicas –el lenguaje, el arte, el mito y la ciencia– «producen forma y sentido», esto es, estructuran el modo de ver el mundo; crean mundos de significados, organizan la experiencia. En efecto, «colocado entre el sistema receptivo y el reactivo (que se encuentran en todas las especies animales), en el hombre existe un tercer sistema que puede denominarse "sistema simbólico", cuya aparición transforma toda la situación existencial humana. Si se realiza una comparación con los animales, se advierte que el hombre no sólo vive en una realidad más vasta, sino también –por así decirlo– en una nueva dimensión de la realidad.» El hombre es un animal cultural, dirían los etólogos. Cassirer lo llama *animal symbolicum*. Los animales envían señales, el hombre produce símbolos. «La diferencia que existe entre lenguaje

proposicional y lenguaje emocional constituye el verdadero límite entre mundo humano y mundo animal.» El nacimiento del lenguaje descriptivo o proposicional es el que da origen al desarrollo de la cultura, es decir, de la civilización. Cassirer afirma: «Es innegable que el pensamiento simbólico y el comportamiento simbólico son los aspectos más característicos de la vida humana, y que todo el progreso de la cultura está basado en ellos.»

El hombre es un *animal symbolicum*. Gracias a su actividad simbólica ha superado «los límites de la vida órganica» y ahora «nada se puede hacer contra tal inversión del orden natural. El hombre no puede substraerse a las condiciones de existencia que él mismo se creó; tiene que conformarse a ellas. Ya no vive en un universo exclusivamente físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión forman parte de este universo, son los hilos que constituyen el tejido simbólico, la enmarañada trama de la experiencia humana. Cada progreso en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza y perfecciona esta red.» Está fuera de toda duda, sostiene Cassirer, que «el hombre ya no se halla directamente frente a la realidad; por así decirlo, ya no puede verla cara a cara. La realidad física parece retroceder poco a poco, a medida que avanza la actividad simbólica del hombre. En lugar de tener que ver con las cosas mismas, en cierto sentido el hombre se halla en un continuo coloquio consigo mismo. Está circundado de formas lingüísticas, de imágenes artísticas, de símbolos míticos y de ritos religiosos, hasta el punto de que ya no puede conocer nada si no es a través de esta medición artificial». En el terreno teórico y en el terreno práctico se da la misma situación. Tampoco en el terreno de la práctica el hombre vive en un mundo de hechos puros; «vive [...] entre emociones suscitadas por la imaginación, entre temores y esperanzas, entre ilusiones y desilusiones, entre fantasías y sueños. "Lo que turba y agita al hombre –decía Epicteto– no son las cosas sino sus opiniones y sus fantasías acerca de las cosas."»

3.3. *El hombre: «animal symbolicum»*

Llegados a este punto, Cassirer es de la opinión de que se puede y se debe corregir la tradicional definición de hombre. Sin duda, la definición de hombre como *animal rationale* «conserva su valor», a pesar de que pretende cambiar la parte por el todo, «ya que además del lenguaje conceptual existe un lenguaje del sentimiento y de las emociones; además del lenguaje lógico y científico, existe el de la imaginación poética. El lenguaje no expresa solamente pensamientos e ideas, sino en primer lugar sentimientos y afectos». Los filósofos que definieron al hombre como *animal rationale* no eran empiristas, hace notar Cassirer. No pretendieron brindar «una explicación empírica de la naturaleza humana. Con dicha definición más bien un imperativo moral». En resumen, la razón es un término poco adecuado para abarcar en toda su riqueza y variedad las distintas formas de la vida cultural del hombre. «Estas formas, esencialmente, son formas simbólicas. En vez de definir al hombre como un *animal rationale*, habría que definirlo como un *animal symbolicum*. De esta manera se indicará aquello que de veras lo caracteriza y lo diferencia de todas las otras especies, y se podrá entender el camino específico que el hombre ha

emprendido: el camino hacia la civilización.» En este camino la ciencia –en opinión de Cassirer– corresponde a la última fase del desarrollo intelectual del hombre, «y puede considerársela como la conquista más elevada y significativa de la cultura. Es un producto muy raro y perfeccionado, que únicamente ha podido configurarse en unas condiciones especiales». La labor científica de Galileo y de Newton, de Maxwell y de Helmholtz, de Planck y de Einstein, no consistió en una mera recogida de hechos: «ha sido un trabajo teórico, pero constructivo», fruto de aquella «espontaneidad y productividad que se encuentran precisamente en el centro de todas las actividades humanas.» Gracias al lenguaje, a la religión y a la ciencia, el hombre se ha construido su propio universo, un universo simbólico que le pone en condiciones de entender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia. En la cultura, tomada en su conjunto, «puede observarse el proceso de una progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión y la ciencia son otras tantas fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y demuestra un poder nuevo, el poder de construirse un mundo propio, un mundo ideal». La filosofía, sin ocultar la multiplicidad, la variedad y la peculiaridad estructural de cada una de las formas simbólicas, sin esconder los contrastes y los profundos conflictos entre las diversas facultades del hombre, no puede –según Cassirer– renunciar a la investigación acerca de la fundamental unidad de este mundo ideal. «Todas las funciones se integran y se completan recíprocamente. Cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de la humanidad. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente, sino que dependen el uno del otro, "armonía en el contraste, como en el plectro y en la lira".»

4. La escuela de Baden

4.1. *Wilhelm Windelband y la filosofía como teoría de los valores*

La escuela de Baden recibió este nombre porque sus centros fueron Heidelberg y Friburgo, ciudades situadas en esa región de Alemania. Sus representantes más prestigiosos son W. Windelband (1848-1915) y H. Rickert (1863-1936), de los cuales también se habla en el capítulo dedicado al historicismo, haciendo referencia a sus reflexiones sobre la fundamentación de la historia en cuanto ciencia. Aquí, en cambio, nos referimos a su filosofía de los valores, la cual, aunque les convierte en exponentes muy notables del neocriticismo, les diferencia de la escuela de Marburgo.

En su «retorno a Kant», Windelband atribuye sin duda a la filosofía la tarea de buscar los principios que garantizan la validez del conocimiento. No obstante, a este respecto introduce dos nuevos elementos: por una parte, dichos principios se interpretan como valores necesarios y universales, cuyo carácter normativo es independiente de su efectiva realización; por otro lado, a diferencia de la escuela de Marburgo, Windelband se libera de la referencia privilegiada al ámbito del conocimiento y toma en consideración la actividad humana que se desarrolla asimismo en los terrenos de la moralidad y del arte. Para Windelband la filosofía «investiga si es

que existe una ciencia, es decir, un pensamiento que posea valor de verdad, con una validez universal y necesaria; investiga si es que hay una moral, un valor y un actuar que posean con validez universal y necesaria el valor de bien; investiga si es que hay un arte, un intuir y un sentir que tengan con validez universal y necesaria el valor de belleza. En estas tres partes la filosofía no se coloca ante su objeto [...] del mismo modo que las otras ciencias se colocan ante sus objetos particulares, sino de una manera crítica, con el propósito de comprobar el material objetivo del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento ante la meta de la validez universal y necesaria, separando y rechazando lo que no logre superar esta prueba».

Se aprecia, en consecuencia, que la filosofía no tiene por objeto los juicios de hecho, sino *Beurteilungen*, juicios valorativos de esta clase: «esta cosa es verdad», «esta cosa es buena» y «esta cosa es bella». Los valores, que tienen una validez normativa, se distinguen así de las leyes naturales: la validez de las leyes de la naturaleza es la validez del *Müssen*, la validez empírica consistente en no poder ser de otra manera; en cambio, la validez de las normas o valores es la del *Sollen*, el deber ser.

He aquí algunas afirmaciones de Windelband a este respecto: «Aprehendemos los hechos por medio de las leyes naturales, mientras que hemos de aprobarlos o desaprobarlos de acuerdo con las normas [...]. La norma nunca es un principio explicativo, al igual que la ley natural no es nunca un principio evaluador. El sol de la necesidad natural brilla igualmente sobre lo justo y sobre lo injusto; pero la necesidad que advertimos en la validez de las determinaciones lógicas, éticas y estéticas es una necesidad ideal.»

En conclusión, cabe decir que para Windelband la filosofía consiste en una teoría de los valores. La tarea de la filosofía, más específicamente, es establecer cuáles son los valores que fundamentan el conocimiento, la moralidad y el arte. La teoría del conocimiento, más allá de la concepción propia de algunos neokantianos de Marburgo, sólo es una parte de la teoría de los valores.

4.2. *Heinrich Rickert: conocer es juzgar con base en el valor de verdad*

Rickert toma de Windelband la concepción de la filosofía como teoría de los valores, y al mismo tiempo los resultados más válidos de la investigación metodológica. Sin embargo, se propone sistematizar dichos resultados en una concepción orgánica de la teoría del conocimiento y busca fundamentar (no limitándose de una forma más o menos simple a dejar constancia de ello) la autonomía del conocimiento histórico.

La orientación sistemática de Windelband se puede constatar con claridad en el trabajo de 1892 titulado *El objeto del conocimiento*, donde se analiza el triple significado de la antítesis entre sujeto y objeto: 1) como antítesis entre la individualidad psicofísica y el medio ambiente que la rodea; 2) como antítesis entre la conciencia y la realidad corporal exterior a la conciencia; 3) como antítesis entre la pura actividad de la conciencia y sus contenidos. Para Rickert la tercera antítesis es la que cuenta; vincula con ella la crítica a la gnoseología de cuño realista, en el sentido de que niega que el conocimiento sea la relación del sujeto con un objeto trascen-

dente, independiente de él y al que debe conformarse el conocimiento. Tanto la representación como la cosa representada son ambas objetos y contenidos de conciencia, y por ello su relación es la que existe entre dos objetos de pensamiento. Por consiguiente, la garantía de la validez del conocimiento no corresponde al ser, sino al deber ser.

Conocer significa juzgar: aceptar o rechazar, aprobar o reprobar. Esto implica el reconocimiento de un valor, de un «deber ser» que sirve de fundamento al conocimiento. Negar el «deber ser», es decir, la norma, equivaldría a ratificar la imposibilidad de cualquier juicio, incluido el juicio negativo. Un juicio no es verdadero porque exprese lo que es; puede afirmarse que algo es, únicamente si el juicio que lo expresa es verdadero en virtud de su «deber ser». El «deber ser» –los valores, las normas– trasciende cualquier conciencia empírica individual. Cuando se juzga, «el juicio que formulo, aunque se refiera a representaciones que vienen y van, posee un valor duradero, ya que no podría ser distinto de lo que es. En el momento en que se efectúa un juicio, se presupone algo que vale eternamente». Para Dilthey el sujeto del conocer es el hombre como ser histórico; para Rickert, en cambio, es el sujeto trascendental más allá de todo condicionamiento de espacio y tiempo; es la conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*); «la pura actividad del conocer que se manifiesta más allá de la subjetividad individual y de las condiciones de hecho del proceso de investigación». Esta «conciencia en general» no sólo es lógica, sino también ética y estética.

De este modo, al ser los valores algo que trasciende a las conciencias individuales, y al considerar al sujeto del conocimiento como sujeto trascendental, resulta obvio que las investigaciones de Rickert –a diferencia de las de M. Weber– se plantean en un plano en el que se realiza una completa abstracción de las condiciones o de los problemas efectivos que se dan en los procesos de investigación, ya sean de orden científico o histórico. La filosofía, según Rickert, no posee en absoluto la función de interesarse por problemas semejantes; por el contrario, debe establecer de qué modo las ciencias generalizadoras e individualizadoras –al hacer referencia a los valores que constituyen sus principios a priori y su fundamento– hallan la garantía de su validez universal y necesaria.

Posteriormente, en 1921, Rickert en su *Sistema de filosofía* brinda una sistematización de tipo escolástico de su teoría de los valores. Distingue seis ámbitos del valor: 1) la *lógica*, ámbito del valor de verdad; 2) la *estética,* ámbito del valor de belleza; 3) la *mística*, ámbito de la santidad impersonal; 4) la *ética,* ámbito de la moralidad; 5) la *erótica,* ámbito de la felicidad, y 6) la *filosofía religiosa,* ámbito de la santidad personal. A cada uno de estos ámbitos le corresponde un *bien* (ciencia, arte, uno-todo, comunidad libre, comunidad de amor, mundo divino), una *relación con el sujeto* (juicio, intuición, adoración, acción autónoma, unificación, decisión) y una determinada *intuición del mundo* (intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo o politeísmo).

Como puede apreciarse, todas estas clasificaciones pecan de artificiosas y no constituyen la parte más duradera de la filosofía de Rickert. En cambio, resultan más interesantes las obras que se sitúan entre los dos puntos extremos que acabamos de examinar brevemente. Estos trabajos consisten básicamente en la elaboración de las ideas de Windelband, ideas

que Rickert trató de desarrollar, enmarcar o –como él decía– fundamentar en el cuadro de su filosofía sistemática de los valores.

En *Los límites de la formación de los conceptos de las ciencias naturales* (1896-1902) Rickert asume la distinción de Windelband entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas. Sin embargo, no se limita –como Windelband– a constatar la existencia de dos grupos de disciplinas y la diversidad de sus fines. Lo que más le interesa es demostrar la autonomía del conocimiento histórico y dar a conocer la diferencia de estructura lógica que implica la diferencia de elaboración conceptual entre ambas formas de conocimiento.

La finalidad de la ciencia natural consiste en establecer las uniformidades existentes en lo real; tiende a traducir en conceptos generales la multiplicidad del dato empírico; posee una orientación generalizadora; su resultado es una explicación necesaria de la realidad, llevada a cabo gracias a leyes de validez incondicional, en las que los conceptos de cosa se traducen gradualmente en conceptos de relación o, dicho de otra manera, los datos empíricos se traducen en redes de relaciones puramente formales. Las ciencias generalizadoras, según Rickert –al igual que para Windelband– se refieren tanto al mundo físico como al mundo psíquico. Al menos por el momento, la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas es una distinción metodológica que se efectúa mediante una específica dirección de elaboración conceptual. Por esto, escribe Rickert, «la naturaleza es la realidad en referencia a lo general». La naturaleza no es un conjunto delimitado de objetos o acontecimientos, sino que es la realidad completa, que se estudia con el fin de establecer cuáles son sus uniformidades generales.

Ahora bien, Rickert afirma que las ciencias de la naturaleza –o ciencias generalizadoras– dejan fuera de su ámbito todo el mundo de la individualidad. En efecto, cada proceso –ya sea corporal o espiritual– es algo individual, único e irrepetible, «algo que sucede sólo una vez en este lugar determinado del espacio y del tiempo, y que se distingue de todo otro ser corporal o espiritual». Por eso la ciencia natural –hecha de leyes generales– encuentra su límite en la individualidad única e irrepetible.

¿Cómo podremos, entonces, conocer la realidad en su individualidad? ¿Existe alguna forma de conocimiento, distinta a la generalizadora, que sea capaz de captar las manifestaciones singulares e irrepetibles de la realidad? Ésta es la manera en que nace la cuestión que hace referencia a la posibilidad de una forma distinta de conocimiento, que sirva para aferrar la individualidad, tomando como base los límites con que tropieza la ciencia natural.

Para Rickert –como antes para Windelband– existe esta clase diferente de conocimiento. Se trata de la historia, que representa «la realidad no haciendo referencia a lo general, sino únicamente a lo particular, porque sólo lo particular sucede de modo real». Nos encontramos así con un razonamiento puramente metodológico. La realidad misma «se convierte en naturaleza cuando se la considera en referencia a lo general, y en cambio se convierte en historia cuando la consideramos en referencia a lo particular». La contraposición entre naturaleza e historia, por lo tanto, pierde su connotación objetivo-metafísica, para transformarse en una contraposición de tipo metodológico.

CAPÍTULO XIV

EL HISTORICISMO ALEMÁN

1. DIRECTRICES GENERALES

El siglo XIX fue el siglo de los grandes historiadores alemanes de la política, el arte, la filología y la filosofía. Bastará con recordar los nombres de Leopold Ranke (1795-1886), autor de una *Historia de los papas durante los siglos XVI y XVII* y de una *Historia de Alemania en la época de la reforma;* Berthold Niebuhr (1776-1831), que escribió una *Historia de Roma;* Theodor Mommsen (1817-1903), autor de otra monumental *Historia de Roma;* Jacob Burckhardt (1818-1897), cuya obra *La civilización del renacimiento en Italia* es merecidamente famosa; Karl Julius Beloch (1854-1929), que escribió una importante *Historia de Grecia;* Gustav Droysen (1808-1884), autor de una *Historia del helenismo,* y Eduard Zeller (1814-1908), cuya *Filosofía de los griegos en su desarrollo histórico* continúa siendo fundamental.

La historia de la política y de la economía, de la religión y del arte, de la filosofía y de la filología, hallan en el XIX alemán su siglo de oro. A éste se le llamó «el siglo de la historia». Erwin Rohde (1845-1898) y Ulrich Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931), dos grandes filólogos, fueron protagonistas de un debate sobre las teorías que Nietzsche había propuesto acerca del mundo griego. Tampoco hemos de olvidar que en este período se llevó a cabo el paciente trabajo de recogida sistemática y de recuperación de textos literarios y de papiros referentes a los epicúreos (Hermann Usener), los estoicos (Hans von Arnim) y los presocráticos (Hermann Diels). El XIX es también el siglo que asiste a un desarrollo gigantesco de la lingüística histórica y de la lingüística comparada (pensemos en Franz Bopp y en Jacob Grimm). Además, el interés por la historia del derecho había sido muy notable en la «escuela histórica» de F.C. von Savigny (1779-1861), que quiso mostrar cómo las instituciones jurídicas no se hallan fijadas para toda la eternidad, sino que son productos de la conciencia de un momento específico. En este interés por la historia se advierte sin duda el influjo del romanticismo, su sentido de la tradición, su culto a la conciencia colectiva de los pueblos y su voluntad de revivir el pasado dentro de la propia situación histórica. Por otra parte Hegel, a pesar de lo abstracta que era su filosofía de la historia, había enseñado a no mirar la

historia como un amontonamiento de hechos separados entre sí, sino como una totalidad en desarrollo dialéctico.

Con base en estos elementos no se hace difícil de entender la génesis y la evolución del movimiento filosófico conocido con el nombre de «historicismo», cuyos representantes más notables son –además de Max Weber, al que estudiaremos por separado dada la importancia y la complejidad de su obra, así como la profunda y válida influencia que ejerció– Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1880-1936), Ernst Troeltsch (1865-1923) y Friedrich Meinecke (1862-1954). A éstos se acostumbra añadir los nombres de Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936), quienes en realidad están vinculados con la «filosofía de los valores», en el seno del neocriticismo. Sin embargo, por razones que dentro de poco vamos a exponer, no pueden dejar de mencionarse en una exposición del historicismo.

El historicismo alemán aparece en las dos últimas décadas del siglo pasado y se desarrolla en los años que transcurren hasta el comienzo de la segunda guerra mundial. La primera manifestación del movimiento historicista alemán –escribe Pietro Rossi– es la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey (1883) y su última gran expresión –un reexamen retrospectivo de los orígenes del historicismo y testimonio de su crisis final– la representa *Orígenes del historicismo* (1936) de Meinecke. Por lo tanto, la evolución cronológica del historicismo abarca acontecimientos como la primera guerra mundial y el hundimiento del poderío germánico, la revolución rusa de 1917 y la difusión del marxismo, la república de Weimar, el nacimiento del fascismo y del nazismo, hasta llegar a los umbrales de la segunda conflagración mundial. Es evidente que tales acontecimientos no resultaron algo indiferente para los filósofos del historicismo. El historicismo alemán no es una filosofía compacta. Sin embargo, cabe detectar entre sus diversas expresiones una especie de «aire de familia», que consiste en los siguientes elementos:

1) «El primer principio del historicismo –dice Meinecke– implica substituir la consideración generalizadora y abstracta de las fuerzas histórico-humanas por una consideración de sus características individuales.»

2) Para el historicismo, la historia no es la realización de un principio espiritual infinito (Hegel) o, como pretendían los románticos, una serie de manifestaciones individuales de la acción del «espíritu del mundo» que se encarna en cada «espíritu de los pueblos». La historia, según los historicistas alemanes contemporáneos, es obra de los hombres, de sus relaciones recíprocas, condicionadas por la pertenencia a un proceso temporal.

3) En relación con el positivismo, los historicistas rechazan la filosofía comtiana de la historia y la pretensión de reducir las ciencias históricas al modelo de las naturales. No obstante, los historicistas coinciden con los positivistas en lo referente a la exigencia de una investigación concreta de los hechos empíricos.

4) Al igual que el neocriticismo, los historicistas consideran que la labor de la filosofía consiste en una tarea crítica que determine las condiciones de posibilidad –es decir, el fundamento– del conocer y de las actividades humanas. El historicismo extiende el ámbito de la crítica kantiana a todo aquel conjunto de ciencias que Kant no había tenido en cuenta: las ciencias histórico-sociales.

5) Para el historicismo resulta fundamental la distinción entre historia y naturaleza. También lo es el supuesto de que los objetos del conocimiento histórico poseen un carácter específico, en el sentido de que se distinguen de los del conocimiento natural.

6) El problema central alrededor del cual gira el pensamiento historicista alemán es el de encontrar las razones de la distinción entre las ciencias histórico-sociales y las ciencias naturales, e investigar el fundamento de las ciencias histórico-sociales en cuanto conjunto de conocimientos válidos, objetivos.

7) El objeto del conocimiento histórico, según los historicistas, es la individualidad de los productos de la cultura humana (mitos, leyes, costumbres, valores, obras de arte, filosofías, etc.), individualidad que se opone al carácter uniforme y repetible de los objetos de las ciencias naturales.

8) Si la explicación causal (el *Erklären*) es el instrumento del conocimiento natural, el comprender (el *Verstehen*) es la herramienta propia del conocimiento histórico.

9) Las acciones humanas son acciones que tienden hacia determinados fines, y los acontecimientos humanos hay que contemplarlos y juzgarlos desde la perspectiva de unos determinados valores. Por ello, en el pensamiento de los historicistas siempre se encuentra una teoría de los valores, más o menos elaborada.

10) Finalmente, hay que recordar que, si bien el problema esencial de los historicistas posee una naturaleza kantiana, para ellos el sujeto del conocimiento no es el sujeto trascendental con sus funciones a priori, sino los hombres concretos, históricos, con poderes cognoscitivos condicionados por la perspectiva y el contexto histórico en el que viven y actúan.

2. Wilhelm Dilthey y la crítica de la razón histórica

2.1. *Hacia una crítica de la razón histórica*

La obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) constituye un intento articulado y tenaz de construir una crítica de la razón histórica. El intento de Dilthey, en otros términos, consiste en fundamentar la validez de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Se muestra contrario a la filosofía de la historia de Hegel y se opone al positivismo, ya que éste reduce el mundo histórico a mera naturaleza, al aplicarle el esquema causal determinista que –según Dilthey– sólo es válido para la naturaleza. Si bien Dilthey está de acuerdo con los neocriticistas sobre el «retorno a Kant», se propone sin embargo llevar la problemática criticista al interior de las ciencias histórico-sociales, que versan sobre hombres que no sólo son conocimiento sino también sentimiento y voluntad. Dilthey, por lo tanto, quiso llevar a cabo una crítica de la razón histórica. No debemos olvidar que él también fue historiador, como lo demuestran sus obras: *Vida de Schleiermacher* (1867-1870), *La intuición de la vida en el renacimiento y en la reforma* (1891-1900), *La historia del joven Hegel* (1905-1906), *Experiencia vivida y poesía* (sobre el romanticismo, 1905) y *Las tres épocas de la estética moderna* (1892).

En la *Introducción a las ciencias del espíritu* –que es de 1883– Dilthey ya había sostenido que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se diferencian ante todo por su objeto. El objeto de las ciencias de la naturaleza son los fenómenos exteriores al hombre, mientras que las ciencias del espíritu estudian el mundo de las relaciones entre los individuos, mundo del cual los hombres poseen una conciencia inmediata. La diferencia de objetos de estudio implica una diferencia gnoseológica: la observación externa es la que nos brinda los datos propios de las ciencias naturales, mientras que la observación interna –la *Erlebnis*, experiencia vivida– es la que nos ofrece los datos de las ciencias del espíritu. También son distintas las categorías o conceptos que utilizan las ciencias del espíritu: las categorías de significado, finalidad, valor, etc., no pertenecen a las ciencias de la naturaleza. Dilthey escribe: «Nosotros comprendemos los hechos sociales desde su interior, hasta cierto punto nos es posible reproducirlos en nosotros mismos, basándonos en la observación de nuestros propios estados, y al intuirlos acompañamos la representación del mundo histórico con el amor o el odio, con todo lo que representan nuestros afectos. En cambio, la naturaleza está muda para nosotros [...]. La naturaleza nos es extranjera. Es para nosotros algo externo y no interno. La sociedad es nuestro mundo.» Este mundo humano, que tiene su centro en el individuo, se configura, a través de las relaciones entre individuos, en sistemas de cultura y de organizaciones sociales que poseen una existencia histórica. La estructura del mundo humano es una estructura histórica.

En las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) y en las *Aportaciones al estudio de la individualidad* (1895-1896) Dilthey afronta respectivamente el problema de la psicología analítica (diferente a la psicología explicativa, de tipo positivista) como fundamento de las demás ciencias del espíritu, y el problema de la relación entre uniformidad e individuación histórica. Las ciencias del espíritu estudian las leyes y la uniformidad de los fenómenos, así como los acontecimientos en su singularidad; el «tipo» es el encargado de ligar entre sí estas dos nociones opuestas. Por otra parte, Dilthey parece convencido en este último escrito de que la *Erlebnis* no puede considerarse como único fundamento de las ciencias del espíritu. La experiencia interna debe ser completada con el *Verstehen* (entender) que es revivir (*Nacherleben*) y reproducir (*Nachbilden*), porque sólo así se logrará una comprensión de los demás individuos.

2.2. *La fundamentación de las ciencias del espíritu*

Como puede verse, a medida que va avanzando, el pensamiento de Dilthey ensancha sus horizontes y los problemas se multiplican de manera encadenada. Sin embargo, todos los problemas convergen siempre en un mismo núcleo y de él vuelven a partir: la fundamentación de las ciencias del espíritu. En *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905) Dilthey se pregunta: «¿Cómo pueden delimitarse las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias de la naturaleza?» ¿Dónde está la esencia de la historia y su diferencia con respecto a las demás disciplinas? ¿Puede obtenerse un saber histórico objetivo? En la obra que acabamos

de citar y en *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910), Dilthey ofrece de forma definitiva su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu. Efectuando una distinción entre *Erlebnis* y *erleben* (la *Erlebnis* es un momento del *erleben*, de la vida), Dilthey sostiene que el rasgo común de las ciencias del espíritu, aquello que en definitiva constituye su ámbito específico, consiste en «que todas ellas se fundamentan en el *erleben*, en las expresiones halladas por las *Erlebnisse*, y en el "entender" que se dirige hacia estas expresiones». En otras palabras, la corriente de la vida tiene lugar en un conjunto de objetivaciones cuyo significado hay que entender por medio de un esfuerzo de comprensión. «Los estados de conciencia se manifiestan de manera continua a través de sonidos, gestos del rostro, palabras... y su objetividad reside en instituciones, Estados, Iglesias e institutos científicos: la historia se mueve precisamente en estas conexiones.»

El nexo entre *erleben*, expresión y entender es lo que instituye la peculiaridad del mundo humano y fundamenta la autonomía de las ciencias del espíritu. Tal nexo no lo hallamos en la naturaleza o en las ciencias naturales. La vida, el *erleben*, se convierte en espíritu objetivo, objetivándose en instituciones (Estados; Iglesias; sistemas jurídicos; movimientos religiosos, filosóficos, literarios y artísticos; sistemas éticos, etc.). El entender, mediante una referencia retrospectiva, da origen a las ciencias del espíritu: «Tales disciplinas son la historia, la economía política, las ciencias del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte figurativo y de la música, de las intuiciones del mundo y de los sistemas filosóficos y, por último, de la psicología. Todas estas ciencias se refieren al mismo y gran hecho: el género humano», es decir, «la realidad histórico-social del hombre». Dicha realidad posee una cara externa que puede investigarse a través de las ciencias naturales, pero a su cara interna, el significado o esencia, sólo se puede llegar mediante las ciencias del espíritu. Y puede llegarse a dicha cara interna porque el hombre a través del entender, que es «un encuentro del "yo" en el "tú"», puede comprender las obras y las instituciones de los hombres. «Aquí el sujeto del saber es idéntico a su objeto», «la vida aferra aquí a la vida». El entender se hace posible porque «el alma avanza por las sendas ya habituales, en las que ya antes ha gozado y sufrido, padecido y actuado en situaciones de vida semejantes. Infinitos caminos hay en el pasado y en los sueños del futuro...» El hombre puede revivir por medio de «una transferencia interior», que implica un «consentimiento» (*Mitfühlen*) y una «penetración simpática», otras existencias diferentes: «Ante las fronteras impuestas por las circunstancias se abren a él otras bellezas del mundo y otros parajes vitales [...]. En términos generales el hombre, atado y determinado por la realidad vital, no sólo se libera a través del arte, como ha ocurrido con más frecuencia, sino también mediante la comprensión de lo histórico.» Se levanta el telón, aparece Ricardo III «y siguiendo sus palabras, sus gestos y sus movimientos, un ánimo penetrante puede revivir algo que está fuera de todas las posibilidades de su vida real.»

El revivir hace posible que adquiramos cosas espirituales. Por ejemplo, dice Dilthey, «cuando recorro las cartas y los escritos de Lutero, los relatos de sus contemporáneos, las actas y la narración oficial de las asam-

bleas religiosas y de los concilios, vivo un proceso religioso que posee tanto dinamismo, tanta energía, que en la vida y en la muerte se encuentra más allá de toda posibilidad de *Erlebnis* para cualquier hombre de nuestros días. Sin embargo, pueden revivirlo». «Veo en los claustros una técnica de contacto con el mundo invisible que concede a las almas de los monjes una constante orientación hacia las cosas trascendentes: las controversias teológicas se convierten aquí en cuestiones de existencia interior. Veo cómo en el mundo laico se prepara a través de innumerables canales –púlpitos, confesionarios, cátedras, escritos– aquello que se elabora en los claustros... Así, este proceso nos desvela un mundo religioso que está presente en él [Lutero] y en sus compañeros desde los primeros tiempos de la reforma, ampliando nuestro horizonte mediante posibilidades vitales que sólo se nos vuelven accesibles de este modo.»

2.3. *La constitutiva historicidad del mundo humano*

La objetividad de la vida constituye el primer rasgo de la estructura del mundo histórico, lo cual permite apreciar que el espíritu objetivo de Dilthey no es –como en el caso de Hegel– la manifestación de una razón absoluta, sino el producto de la actividad de hombres históricos. Todo ha surgido de la actividad espiritual de los hombres, y por lo tanto todo es histórico, afirma Dilthey. «Desde la colocación de los árboles en un parque, el orden de las casas en una calle o la herramienta de un trabajador manual, hasta la sentencia de un tribunal, todo lo que hay a nuestro alrededor, en todo momento, ha ocurrido históricamente. Aquello que el espíritu coloca hoy de su carácter en la propia manifestación de vida, mañana cuando lo tengamos delante es historia. A medida que avanza el tiempo, estamos rodeados por las ruinas de Roma, por catedrales, por castillos. La historia no es algo separado de la vida, algo distinto del presente por su distancia temporal.»

El segundo rasgo fundamental del mundo humano es lo que Dilthey denomina «conexión dinámica», que se distingue de la conexión causal de la naturaleza porque produce valores y lleva a cabo objetivos. Tanto el individuo como las instituciones, las civilizaciones y las épocas históricas son conexiones dinámicas; y al igual que el individuo, todo sistema de cultura y toda comunidad posee dentro de sí su propio centro. Esta «autocentralidad», intrínseca a todas las unidades históricas, hace que éstas (los sistemas de cultura, los sistemas de organización social, las épocas históricas) se caractericen por un horizonte cerrado que convierte en irreductibles las distintas unidades históricas, que pueden comprenderse en su singularidad únicamente con la condición de que se comprendan los valores y los objetivos particulares que les son peculiares.

El hombre –concluye Dilthey– es un ser histórico. También lo son todos sus productos culturales, incluida la filosofía. Es cierto que en la historia del pensamiento Dilthey distingue tres formas típicas de intuiciones del mundo o de filosofías: 1) el primer tipo es el *naturalismo materialista* que se basa en el concepto de causa (Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, los enciclopedistas, Comte); 2) el segundo tipo es el *idealismo objetivo*, para el cual toda la realidad se halla dominada por un principio

interior (Heraclito, los estoicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel); 3) el tercer tipo es el *idealismo de la libertad,* que distingue el espíritu con respecto a la naturaleza (Platón, la filosofía helenística-romana, Cicerón, la filosofía cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran). Sin embargo, según Dilthey resulta ilegítima la pretensión de la metafísica de ofrecer una explicación absoluta y global de la realidad. Las metafísicas también son productos históricos. Es tarea propia del filósofo consciente el dar vida a una filosofía de la filosofía entendida como examen crítico de las posibilidades y de los límites de la filosofía. De este modo, la razón histórica se convierte en una crítica histórica de la razón. No existen filosofías que tengan validez *sub specie aeternitatis*; «no hay valores que posean validez en todas las naciones», y «sin ninguna duda, la relatividad de todos los fenómenos históricos está ligada al hecho de que éstos son finitos.»

Según Dilthey, sin embargo, lo importante es que «la conciencia histórica de la finidad de todo fenómeno histórico, de cada situación humana o social, la conciencia de la relatividad de todas las formas de fe es el único paso en la senda de la liberación del hombre. Al darlo, el hombre llega a la soberanía que le permite atribuir a cada *Erlebnis* su propio contenido y entregarse a éste por completo, francamente, sin el vínculo representado por un sistema filosófico o religioso. La vida se libera del conocimiento conceptual y el espíritu se transforma en soberano ante las telarañas del pensamiento dogmático. Todas las bellezas, todas las santidades, todos los sacrificios, revividos e interpretados, brotan de las perspectivas que sirven para revelar una realidad. De igual modo, atribuimos a todo lo que en nosotros hay de malvado, de temible y de feo, determinado lugar en el mundo: una realidad propia, que debe justificarse mediante la conexión del mundo, algo sobre lo que no nos podemos engañar. Frente a la relatividad se hace valer como elemento histórico esencial la continuidad de la fuerza creadora [...]. Al igual que las letras de una palabra, la vida y la historia tienen un sentido, y al igual que una partícula o una conjugación, en la vida y en la historia existen momentos sintácticos que poseen un significado [...]. Nosotros, mediante nuestra vida, no introducimos ningún sentido en el mundo. Estamos abiertos a la posibilidad de que el sentido y el significado surjan únicamente en el hombre y en su historia. Pero no en el hombre individual, sino en el hombre histórico. Porque el hombre es un ser histórico [...].»

3. W. Windelband y la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas

Con Max Weber, la crítica de la razón histórica después de Dilthey efectuará notables avances, que aún hoy sorprenden por su originalidad y su validez. Y entre Dilthey y Weber se sitúa toda una serie de pensadores que, reflexionando sobre los problemas planteados y debatidos por Dilthey, introducen determinadas novedades metodológicas (tal es el caso de Windelband y de Rickert), llevan a sus últimas consecuencias el relativismo de Dilthey (como hacen Simmel y Spengler), o bien reaccionan ante dicho relativismo proponiendo valores absolutos (éste es el camino reco-

rrido sobre todo por Troeltsch y Meinecke, pero también por el último Windelband y por Rickert).

Wilhelm Windelband (1848-1915), representante, junto con Rickert, de la escuela de Baden, afronta como neocriticista el problema del conocimiento histórico. Para él «la ciencia histórica plantea el problema de la crítica al igual que lo hace la investigación natural». En 1894, en su escrito *Historia y ciencia natural*, especifica que la filosofía no podía permanecer ajena ante el portentoso desarrollo de las ciencias históricas, o correría el riesgo de distanciarse de los logros científicos efectivos. Sin embargo, ¿podían calificarse de satisfactorios los resultados obtenidos por Dilthey en su trabajo? ¿Eran sólidas las bases sobre las que Dilthey se apoyaba para distinguir entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu?

Windelband rechaza con toda decisión tal distinción, porque representa una distinción metafísica no fundamentada, que contrapone la naturaleza al espíritu. En opinión de Windelband, la distinción de Dilthey constituye el disfraz metodológico de una supuesta, ilegítima e inexistente distinción metafísica entre naturaleza y espíritu. Por consiguiente, Windelband (prescindimos aquí de su interpretación de Dilthey, no siempre correcta) contrapone una distinción de método a la distinción sobre base objetual (naturaleza y mundo humano) propuesta por Dilthey. Windelband distingue en el ámbito de las disciplinas científicas entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas. Las primeras son aquellas que tratan de determinar las leyes generales que expresan las regularidades propias de los fenómenos; las segundas, en cambio, son las ciencias que centran su atención en el fenómeno singular, para comprender su especificidad y su individualidad. Windelband escribe: «Las ciencias de experiencia buscan en el conocimiento de lo real aquello que es general, en forma de ley natural, o aquello que es particular, con su aspecto históricamente determinado; consideran por una parte la forma permanente, y por la otra el contenido singular, determinado en sí mismo, del devenir real. Las primeras son ciencias de la ley, y las segundas, ciencias del acontecimiento particular; aquéllas enseñan lo que es siempre, y éstas, lo que fue una vez. El pensamiento científico es nomotético en el primer caso e idiográfico en el segundo». Pierde así todo su valor la distinción objetual propuesta por Dilthey: cualquier fenómeno, cualquier acontecimiento puede ser estudiado como caso particular de una uniformidad, o bien para comprender su carácter típico y su irrepetibilidad. Por ejemplo, «la ciencia de la naturaleza orgánica posee carácter nomotético en la medida en que es sistemático-descriptiva, y posee carácter idiográfico en la medida en que considera el desarrollo de los organismos sobre la tierra».

Por una parte, se encuentra la ley, y por la otra, los acontecimientos en su individualidad. Al igual que de la ley no se puede deducir el acontecimiento singular porque éste es único e irrepetible, tampoco se puede llegar desde éste hasta la determinación de la ley. «Ley y acontecimiento se hallan una junto a otro como magnitudes únicas e inconmensurables de nuestra comprensión del mundo.» Esta irreductibilidad representa para Windelband un problema irresoluble. Y sin embargo, la autonomía de las ciencias históricas se fundamenta sobre tal irreductibilidad.

4. H. Rickert: la relación con los valores y la autonomía del conocimiento histórico

La autonomía del conocimiento histórico constituye para Heinrich Rickert (1863-1936) el problema de fondo. Rickert hace suya la distinción de Windelband entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas. En *Los límites de la formación de los conceptos científicos* (1896-1902) Rickert afirma: «La realidad misma se convierte en naturaleza cuando se la considera con referencia a lo general, y en cambio, se convierte en historia cuando la consideramos en relación con lo particular.» En este aspecto, surge un problema posterior: no todos los acontecimientos individuales suscitan el interés del historiador, sino únicamente aquellos que poseen una importancia o un significado particulares. El historiador tiene que elegir. ¿Con base en qué criterio efectúa su elección? Para Rickert el criterio de elección consiste en la relación que tienen los hechos individuales con el valor. La relación con los valores es la que sirve de base a la elaboración conceptual de la historia. El historiador deja a un lado todo lo que carece de valor. Esto no significa que el historiador tenga que emitir juicios de valor sobre aquello que investiga, sino que ha de reconstruir un acontecimiento únicamente porque éste posee determinado valor. «El concepto de individualidad histórica se ve substituido por los valores que asume y hace propios la civilización a la que pertenece aquél. El procedimiento histórico es una continua referencia al valor.» En resumen, el conocimiento histórico halla su fundamento en la relación con los valores. Por ello, el objeto del conocimiento histórico se define como *Kultur* (cultura), y los valores a los que dicho conocimiento se refiere son los *Kulturwerte* (valores culturales). Éstos son los valores que el hombre lleva a la práctica en el devenir histórico.

Al comienzo de su especulación, Rickert –junto con Windelband– había propuesto una teoría de los valores entendidos a la manera neocriticista, como principios a priori que sirven para establecer la validez de los diversos ámbitos de la actividad humana. Luego, sin embargo, Rickert abandona progresivamente este planteamiento e interpreta los valores como algo necesario y absoluto, los afirma en un plano de subsistencia trascendente y les atribuye una realidad metafísica propia. Con ello, Rickert quiere oponerse a cualquier forma de historicismo, que para él no es más que un relativismo y un nihilismo.

En este camino que va desde la consideración de los valores como referencia normativa hasta la noción de valor absoluto dotado de subsistencia metafísica, Rickert también implica a Windelband, quien escribió lo siguiente: «La historia como ciencia, es decir, como ciencia de la cultura, no es [...] posible más que en la medida en que existen valores que poseen un alcance general, y nos suministran la razón de la elección y de la síntesis de los hechos.»

La distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas, y la referencia a los valores poseídos por los hechos que toma en consideración el historiador, son dos factores relevantes para la metodología de las ciencias histórico-sociales. Se trata de ideas que, replanteadas y debidamente corregidas por Weber, pertenecen ya al sector más sólido de la metodología historiográfica.

5. G. Simmel: los valores del historiador y el relativismo de los hechos

El resultado final de la filosofía de Georg Simmel (1858-1918) es el relativismo. Al principio, sin embargo, y coincidiendo con los neocriticistas de la escuela de Baden, había atribuido, por ejemplo, la independencia de las situaciones históricas al «deber ser». En *Problemas fundamentales de la filosofía* (1910) Simmel propone, además del sujeto y del objeto, un tercer reino de las ideas y un cuarto reino del deber ser.

Simmel plantea en términos kantianos el problema de la historia, como problema de las condiciones que hacen posible y fundamentan las ciencias histórico-sociales en su validez y su autonomía propias. En contra de Kant y de los neokantianos, empero, Simmel afirma que los elementos del conocimiento se hallan en la experiencia. La posibilidad de la historia no está determinada por unas condiciones a priori, independientes de la experiencia. Las categorías de la investigación histórica son productos de hombres históricos y ellas mismas cambian junto con la historia. De este modo, la realidad histórica puede interpretarse a la luz de distintas categorías. Por lo tanto, carece de sentido el hablar de hechos históricos «objetivamente» importantes. «Un hecho –sostiene Simmel– es importante porque interesa a quien lo toma en consideración.» En consecuencia, para dicho autor la relación con un valor es la que actúa como criterio de selección de los hechos históricos. Ahora bien, estos valores no son algo inherente a los hechos, sino que se trata de los valores propios del historiador. Éste, en opinión de Simmel, tiene como tarea el estudiar los acontecimientos singulares en su individualidad. Dicho estudio es posible a través de un procedimiento de comprensión psicológica que –como había afirmado Dilthey– tiene que captar a través del *verstehen* (el entender) y el *nachbilden* (el reproducir) la vida espiritual e interior de los individuos cuyas relaciones dan lugar a los fenómenos históricos, aunque Simmel advierta que la identidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido es un supuesto de la validez del conocimiento histórico y no una garantía de dicha validez.

En lo concerniente a la sociología, Simmel rechaza la idea positivista que afirma la existencia de una estructura legal de la realidad histórico-social. Para Simmel, la tarea de la sociología es puramente descriptiva. Sin embargo, la descripción de los hechos no consiste en su reproducción: implica siempre una interpretación de aquéllos a la luz de categorías y conceptos que no son eternos ni absolutos, y que hay que comprobar partiendo desde el interior de las ciencias particulares y desde su efectiva actuación en el transcurso de una búsqueda concreta. La sociología, en su calidad de ciencia autónoma, se propone entender «únicamente los modos y las formas de asociación»; así, prescindiendo de los contenidos, se distingue de otras ciencias, como, por ejemplo, la economía, la moral o la psicología. En consecuencia, la historia tiene la función de comprender hechos y acontecimientos individuales, mientras que la sociología describe las formas de asociación entre los individuos. De este modo, el problema del sentido de la historia es un problema que no se puede resolver teóricamente; el sentido que se considere que tengan la historia y la vida es algo que depende de aquella fe representada por las filosofías de la historia. Se trata de filosofías y de fe relativa. Para Simmel, todos los

aspectos de la vida son relativos. Es imposible trascender la vida: no se puede avanzar más allá de ésta y de sus manifestaciones.

6. Oswald Spengler y el «ocaso de Occidente»

El ocaso de Occidente fue la obra que hizo famoso a Oswald Spengler (1880-1936). Dicha obra se publicó en dos volúmenes aparecidos respectivamente en 1918 y 1922, y en ella se presenta el hundimiento de Alemania como el «ocaso de la civilización occidental». Spengler convierte la distinción entre naturaleza e historia en algo metafísico: «Una realidad es naturaleza en la medida en que subordina todo devenir a lo que haya devenido, y es historia en la medida en que subordine todo lo devenido al devenir.» La naturaleza se halla dominada por una necesidad mecánica; la historia, por una necesidad orgánica. Precisamente por esto, la historia puede entenderse a través de la experiencia vivida o *Erlebnis*, considerada como una penetración intuitiva de las formas asumidas por el desarrollo histórico. Spengler sostiene: «La humanidad no posee ninguna finalidad, ninguna idea, ningún plan, de la misma manera que la especie de las mariposas o de las orquídeas no tienen ninguna finalidad. La "humanidad" es un concepto zoológico o bien una palabra carente de sentido.» En el lugar «de aquel cuadro desolado de la historia universal como desarrollo lineal», Spengler coloca «el espectáculo de una pluralidad de potentes civilizaciones que florecen con fuerza primigenia desde el seno de una tierra materna». «Las civilizaciones son organismos; la historia universal es su biografía de conjunto.»

Toda civilización, pues, es un organismo: y al igual que los organismos, las civilizaciones «aparecen, maduran, se marchitan y ya no vuelven más». Toda civilización posee un sentido intrínseco a ella misma: una moral, una ciencia, una filosofía o un derecho poseen un sentido absoluto únicamente dentro de una civilización determinada; fuera de ésta carecen de él. Spengler dice que «hay tantas morales como civilizaciones, ni más ni menos». Toda civilización crea sus propios valores, que son completamente distintos a los de las demás. En ello consiste el absolutismo relativo de los valores defendido por Spengler: los valores son absolutos en el interior de una civilización, pero relativos únicamente a ésta. Al igual que los organismos, las civilizaciones están destinadas a sufrir un ocaso: «Cuando se consigue el objetivo, y se logra realizar acabadamente hacia el exterior la plenitud de las posibilidades interiores, de forma repentina la civilización se vuelve rígida, se encamina hacia la muerte, se le coagula la sangre, desaparecen sus fuerzas y se convierte en una civilización en decadencia.» A ojos de Spengler la civilización occidental se hallaba en decadencia, debido a la crisis de la moral y de la religión, el predominio de la democracia y del socialismo, y con motivo de que en la democracia quedan equiparados el dinero y el poder político. Esta «inversión total de los valores», de la que ya había hablado Nietzsche, constituye para Spengler un síntoma infalible del ocaso de la civilización occidental. Spengler nunca se adhirió explícitamente al nazismo, pero tanto estas ideas como sus obras posteriores (*Prusianismo y socialismo*, 1920; *Deberes políticos de la juventud alemana*, 1924; *Reconstrucción del Estado alemán*, 1924; *El hombre y la técni-*

ca, 1931; *Años de la decisión*, 1933) en las que acentúa su hostilidad contra la democracia, el liberalismo, el sistema parlamentario y el capitalismo, influyeron en el proceso de preparación ideológica del régimen nazi.

7. Ernst Troeltsch y el carácter absoluto de los valores religiosos

La compleja temática de las relaciones entre el devenir histórico y los valores eternos de la religión fue afrontada en el seno del historicismo por Ernst Troeltsch y Friedrich Meinecke. En esencia, el problema fundamental para Troeltsch (1865-1923) es el que surge, por una parte, de una conciencia histórica que nos muestra el condicionamiento propio de todas las formas de religión y, por la otra, de la pretensión por parte de la religión de poseer una validez absoluta. Troeltsch rechaza al mismo tiempo la solución positivista, que consideraba la religión como un estadio primitivo de la humanidad, y la romántico-idealista, que veía en las distintas religiones la realización de una esencia universal. Para Troeltsch las religiones son hechos históricos individuales, como es el caso del cristianismo, por ejemplo. Sin embargo, en *El carácter absoluto del cristianismo y la historia de la religión* (1902) el hecho de que un fenómeno histórico se halle condicionado no lo priva de validez. La religión se encuentra condicionada históricamente, y, en opinión de Marx, sobre ella puede existir también un condicionamiento económico. No obstante, a criterio de Troeltsch, a través de fenómenos como el surgimiento del cristianismo y de la reforma, muestra una causalidad autónoma, en el sentido de que determinados acontecimientos religiosos son producidos por factores también religiosos. Esta independencia de la religión con respecto a la causalidad natural es interpretada por Troeltsch como una presencia de Dios en lo finito. Según Troeltsch, el cristianismo es superior a las demás religiones debido a su reconocimiento explícito de la acción de Dios en la historia. Así, la historia «distribuye el contenido de la vida espiritual en el trabajo de billones de hombres» y «sólo Dios conoce su misterio». Como es obvio, una postura de esta clase debía enfrentar a Troeltsch con el relativismo de los otros historicistas. Según él, en efecto, «relatividad de los valores no quiere decir relativismo, anarquía, azar o capricho»; en *El historicismo y sus problemas* (1922) leemos: «La relatividad de los valores sólo tiene sentido si en ella existe algo absoluto que vive y crea; de lo contrario, sólo sería relatividad, pero no relatividad de los valores.» Lo absoluto, prosigue Troeltsch, «es una voluntad de creación y de formas, que en los espíritus finitos se convierte en autoformación que surge del fundamento y del impulso divino».

8. F. Meinecke y la búsqueda de lo eterno en el instante

Friedrich Meinecke (1862-1954) no se halla lejos de la postura de Troeltsch. Historiador de la Alemania moderna, Meinecke es autor de un importante estudio sobre *La razón de Estado en la historia moderna* (1924) en el que considera a la razón de Estado como un puente que, en la lucha política, se establece entre *kratos* (el impulso de la fuerza) y *ethos* (la

responsabilidad moral). De este modo, se encuentra ante el problema del historicismo. Éste consiste en que «suscitó un relativismo que considera cada formación histórica singular, cada institución, cada idea y cada ideología únicamente como un momento transitorio a lo largo del infinito transcurso del devenir. Por lo tanto, todas las cosas sólo tendrían un valor relativo». En el historicismo, pues, «está presente un veneno corrosivo». Para neutralizar este veneno existen únicamente tres caminos, en opinión de Meinecke. El primero de ellos es una romántica fuga hacia el pasado, y el segundo, una huida hacia el futuro. El camino romántico absolutiza una época pasada (la edad de oro), mientras que la otra expresa el optimismo del progreso. Ambas, empero, giran dentro de la corriente de la historia, dice Meinecke. Ya sea que se avance contra corriente, o que se siga el sentido de ésta, lo cierto es que siempre se va en dirección horizontal, siempre dentro de la corriente. Sin embargo, existe un tercer camino, en opinión de Meinecke, para neutralizar el veneno del historicismo: el camino vertical. Hay que salir de la corriente para mirarla desde arriba. Éste es el camino seguido por Goethe, Ranke y Troeltsch. En efecto, fue Goethe quien concibió la tarea individual –y desde el punto de vista humano, relativa– de nuestra propia vida como algo querido por Dios y, en consecuencia, absoluto. En otras palabras, esta perspectiva permite que la historia coexista con los valores absolutos. «Nos impulsa a buscar y a crear lo eterno en el instante, en la constelación individual de la vida.» Este planteamiento teórico es el que inspira el análisis sobre la evolución del historicismo que realiza Meinecke en su libro *Los orígenes del historicismo* (1936).

Capítulo XV

MAX WEBER
LA METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HISTÓRICO-SOCIALES Y EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

1. La obra de Weber: principios generales

Max Weber nació en Erfurt el 21 de abril de 1864. A través de su padre, que fue diputado del Partido Nacional-liberal, Weber tuvo ocasión de entrar muy pronto en contacto con ilustres historiadores, filósofos y juristas de aquella época. Estudió historia, economía y derecho en las universidades de Heidelberg y de Berlín. Obtiene el doctorado en la universidad de Gottinga en 1889, con una tesis de historia económica sobre la *Historia de las sociedades comerciales en la edad media*. Logra la cátedra universitaria en 1892, con una memoria sobre *La historia agraria romana, en su significado para el derecho político y privado*. En 1894 comienza a enseñar economía política en la universidad de Friburgo. En 1896 pasa a la universidad de Heidelberg. Entre 1897 y 1903 su actividad científica y didáctica se ve impedida por una grave enfermedad nerviosa. En ese período, fue nombrado en 1902 codirector –junto con Werner Sombart– de la prestigiosa revista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (Archivo de ciencias sociales y política social). En 1904 realizó un viaje a los Estados Unidos. Durante la primera guerra mundial defendió las «razones ideales» de la «guerra alemana», y presta servicio como director de un hospital militar. Sigue con una preocupación angustiada el hundimiento moral y cultural de Alemania, a la que el emperador y sus ministros habían arrojado al callejón sin salida de una política de mero poderío militar. Después de la guerra participa en la redacción de la constitución de la República de Weimar. Murió en Munich, donde había sido llamado para enseñar economía política, el 14 de junio de 1920. La obra de Max Weber, profunda y compleja, constituye un monumento a la comprensión de los fenómenos históricos y sociales, y al mismo tiempo, una reflexión sobre el método de las ciencias histórico-sociales. Los trabajos de Weber pueden clasificarse en cuatro grupos: 1) Estudios históricos: *a) Sobre las sociedades mercantiles de la edad media* (1889); *b) Historia agraria romana, en su significado para el derecho público y privado* (1891); *c) Las condiciones de vida de los campesinos en la Alemania al este del Elba* (1892); *d) Las relaciones agrarias en la antigüedad* (1909). 2) Estudios sobre sociología de la religión: *a) La ética protestante y el espíritu del*



ɅI. Weber (1864-1920): fue un gran sociólogo y economista, y elaboró una teoría sobre el método de las ciencias histórico-sociales

capitalismo (1904-1905); *b) Escritos de sociología de la religión* (3 vols., 1920-1921). 3) Tratado de sociología general: *Economía y sociedad* (1922). 4). Escritos de metodología de las ciencias histórico-sociales: *a) La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904); *b) Estudios críticos alrededor de la lógica de las ciencias sociales* (1906); *c) Algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913); *d) El significado de la «objetividad» de las ciencias sociológicas y económicas* (1917); *e) El trabajo intelectual como profesión* (1919).

Historiador, sociólogo, economista y político, Weber trató los problemas metodológicos con plena conciencia de las dificultades que se plantean en el trabajo efectivo del historiador y del sociólogo, pero sobre todo, lo hizo con la competencia característica del historiador, el sociólogo y el economista. Weber se mostró crítico ante la «escuela histórica» de la economía (Roscher, Knies y Hildebrandt), y reivindica en oposición a ésta la autonomía lógica y teórica de la ciencia, que no puede someterse a entidades metafísicas como el «espíritu del pueblo» que Savigny, siguiendo las huellas de Hegel, consideraba creador del derecho, de los sistemas económicos, del lenguaje, etc. Para Weber el «espíritu del pueblo» es producto de innumerables variables culturales y no constituye el fundamento real de todos los fenómenos culturales de un pueblo. Por otro lado, el pensamiento de Weber se caracteriza por una crítica al materialismo histórico que dogmatiza y petrifica la relación entre las formas de producción y de trabajo (la llamada «estructura») y las demás manifestaciones culturales de la sociedad (la llamada «supraestructura»), cuando en realidad se trata de una relación que va aclarándose paulatinamente, a medida que se configura en la práctica. Esto significa, para Weber, que el científico social debe hallarse dispuesto a reconocer el influjo que pueden ejercer las formas culturales –por ejemplo, la religión– sobre la estructura económica misma. Aunque se sitúa en el ámbito historicista, a menudo Weber deja a un lado distinciones y concepciones de pensadores que, al igual que él, se habían planteado el problema de la fundamentación y de la autonomía de las ciencias del espíritu, ciencias de la cultura o ciencias histórico-sociales. Por ejemplo, adopta la distinción entre método generalizante y método individualizante, pero la adopta afirmando que la individualidad del objeto histórico no es algo que pertenezca a la substancia del objeto que se investiga, sino que es el resultado de la elección individualizante que efectúa el investigador al principio de su labor, cuando aísla el objeto y lo separa de los demás, que son considerados como no significativos.

Además, sostiene Weber, es preciso relegar al papel de mera diversión intelectual aquella pretensión –tan típica de Dilthey, entre otros– de colocar la psicología en la base de la sociología, porque ésta se hallaría en la necesidad de analizar, a lo largo de sus investigaciones, fenómenos psíquicos.

Ahora bien, señala Weber, ¿acaso la sociología no se enfrenta también con fenómenos geográficos, económicos, médicos, artísticos, etc.? En efecto, para Weber no existen ciencias privilegiadas. El objetivo de la ciencia consiste en llegar a la verdad: describir y explicar. Y tal objetivo es una tarea infinita. Al igual que para Kant, el conocimiento no será para Weber en ningún caso una reproducción íntegra y definitiva de la reali-

dad. El destino del científico, dice Weber, consiste en verse continuamente superado en una labor que no conoce final.

2. La «doctrina de la ciencia»: finalidad y objeto de las ciencias histórico-sociales

La finalidad de la ciencia, para Weber, es decir la verdad, describir y explicar. También es ésta la finalidad de la historiografía, cuyo interés se centra en la «configuración real, y por lo tanto individual, de la vida social que nos circunda». Y lo es asimismo de las ciencias sociales, cuyo interés está dirigido a las uniformidades detectables en el actuar humano en cuanto «actuar social», que es un actuar determinado por una constante referencia a la actitud de los demás. En *Economía y sociedad* Weber distingue cuatro tipos de «actuar social»: 1) *actitud racional en relación con un fin* (por ejemplo, la del ingeniero que construye un puente o el general que pretende conseguir una victoria militar); 2) *acción racional con respecto a un valor* (cuando el sujeto actúa racionalmente pero no para conseguir un resultado extrínseco, sino para permanecer fiel a un valor, como en el caso del capitán que no abandona su nave cuando ésta se hunde, y perece junto con ella); 3) *acción afectiva* (la que resulta dictada inmediatamente por el estado de ánimo o el humor del sujeto); 4) *acción tradicional* (la que es dictada por hábitos, costumbres o creencias que se han convertido en una especie de segunda naturaleza). Estos tipos de acciones se hallan más o menos mezclados en la vida social; pero su clasificación se hace necesaria para estar en condiciones de interpretar la vida social.

En consecuencia, las ciencias histórico-sociales tienen la finalidad de describir y explicar configuraciones históricas individuales, así como regularidades del actuar social. Por eso, la cuantificación y la medida no son objetivos de la ciencia, sino procedimientos metodológicos adecuados, pero no constitutivos, del saber científico, cuya finalidad es, y continúa siendo, la verdad «para todos aquellos que quieren la verdad». Weber añade que no podemos colocar la intuición –la penetración por simpatía (*Einfühlung*) y la posibilidad de revivir (*nacherleben*) las experiencias (*Erlebnisse*) de los demás– en calidad de fundamento de las ciencias histórico-sociales, como han acostumbrado a hacer los historicistas. Contra dicha concepción, que en su tiempo estaba muy en boga, Weber señala: 1) la intuición pertenece al ámbito del sentimiento y no al de la ciencia controlada; 2) la experiencia vivida no puede substituir a los conceptos: se trata de algo personal y es refractaria a las comprobaciones; 3) a través de la experiencia vivida, no podemos reproducir un acontecimiento en su integridad, ya que la *Erlebnis* siempre lleva a cabo una selección; nosotros, en realidad, lo único que hacemos es una nueva experiencia; 4) la experiencia vivida, aunque no sea *qua talis* una experiencia científica, puede convertirse en ciencia, con la condición de que sus productos (aserciones o hipótesis) sean sometidos a las acostumbradas reglas del método científico y logren superar las pruebas correspondientes.

Para Weber, por lo tanto, sólo tenemos una ciencia porque es asimismo único el criterio de cientificidad de las diferentes ciencias: tanto en las ciencias naturales como en las histórico-sociales, se posee conocimiento científico cuando logramos producir explicaciones causales. Ahora bien, no es difícil comprobar que toda explicación causal sólo representa una visión fragmentaria y parcial de la realidad indagada (por ejemplo, las causas económicas de la primera guerra mundial). Además, como la realidad es infinita, tanto extensiva como intensivamente, es obvio también que el retroceso causal debería llegar hasta el infinito: las consecuencias –si se tuviese un conocimiento exhaustivo del objeto– habrían quedado establecidas «desde la eternidad». Sin embargo, nos sentimos satisfechos con determinados aspectos del devenir, estudiamos algunos fenómenos pero no todos, en definitiva, efectuamos una selección: de aquellos fenómenos que hay que estudiar, de los puntos de vista desde los cuales los estudiamos y, por consiguiente, de las causas de dichos fenómenos. Sobre todos estos factores no pueden existir dudas. ¿Cómo se lleva a cabo, sin embargo, o mejor dicho, cómo funciona dicha selección? Weber –apelando a una expresión que toma en préstamo de Rickert– responde que la seleccion se efectúa haciendo referencia a los valores.

Esto hay que entenderlo con mucha claridad. Ante todo, la referencia a los valores (*Wertbeziehung*) nada tiene que ver con un juicio de valor o con una apreciación de naturaleza ética. Weber se muestra explícito: el juicio que glorifica o condena, que aprueba o desaprueba, es algo que carece de lugar dentro de una ciencia, debido a que es algo subjetivo. Por otro lado, la referencia a los valores para Weber no tiene ninguna relación con determinado sistema objetivo y universal de valores, con un sistema que esté en condiciones de enunciar una jerarquía de valores unívoca, definitiva y válida *sub specie aeternitatis*. Dilthey había constatado la moderna «anarquía de valores». Weber acepta dicho relativismo: «Quien viva en este mundo no puede dejar de experimentar en sí mismo una lucha entre una pluralidad de valores, cada uno de los cuales, considerado por su cuenta, se presenta como influyente; tendrá que elegir a cuál de estos dioses prefiere servir, pero siempre se hallará en conflicto con alguno de los otros dioses del mundo.» En el terreno de la ética, Weber defiende un politeísmo de los valores.

La referencia a los valores, pues, no equivale a emitir juicios de valor («esto está bien», «esto es justo», «aquello es sagrado»), y tampoco implica el reconocimiento de valores absolutos e incondicionados. ¿Qué entiende Weber, entonces, por «referencia a los valores»? Resumiendo, hemos de decir que la referencia a los valores es un principio que se utiliza para elegir; sirve para establecer cuáles son los problemas, los aspectos de los fenómenos, es decir, el terreno de investigación en el que a continuación la indagación avanzará de un modo científicamente objetivo, con el propósito de llegar a una explicación causal de los fenómenos. La realidad es ilimitada, infinita, y el sociólogo o el historiador sólo consideran interesantes algunos enfoques o perspectivas de los fenómenos. Y resultan interesantes no porque posean una cualidad intrínseca determinada, sino porque hacen referencia a los valores del investigador. Weber escribe:

«Sin las nociones de valor que sean propias del investigador, no existiría ningún principio que guiase la elección de la materia y no habría ningún conocimiento significativo de lo real en su individualidad.» En realidad, «la prostitución es un fenómeno cultural, como la religión o el dinero; y estos tres fenómenos lo son en la medida, y sólo en la medida, en que su existencia y la forma que asumen históricamente afectan de manera directa o indirecta nuestros intereses culturales, y en la medida en que suscitan nuestro impulso cognoscitivo bajo puntos de vista orientados por ideas de valores determinados, que convierten en algo significativo para nosotros el sector de realidad que se piensa a través de estos conceptos». Como consecuencia, explicar de modo causal un acontecimiento en su individualidad no significa reproducirlo tal cual es o explicarlo causalmente en la totalidad de sus cualidades individuales: «esto sería no sólo una tarea imposible, sino también –y por principio– carente de sentido.» Al historiador lo único que le corresponde es la explicación de elementos o de aspectos del acontecimiento que sea posible enmarcar dentro de un determinado punto de vista (o teoría).

Los puntos de vista no se producen de una vez para siempre: la variación de los valores condiciona el que varíen los puntos de vista, suscita nuevos problemas, propone enfoques inéditos y descubre nuevos aspectos. El conjunto de la mayor cantidad de puntos de vista comprobados y contrastados es lo que nos permite darnos una idea lo más exacta posible acerca de un problema.

Todo esto, una vez más, muestra lo absurdo de la pretensión según la cual las ciencias de la cultura podrían y deberían elaborar un sistema cerrado, mediante conceptos definitivos. «Los puntos de partida de las ciencias de la cultura se extienden [...] con su carácter mutable hacia el futuro más lejano, porque ninguna solidificación de la vida espiritual hará que la humanidad desista de plantear nuevas cuestiones a la existencia, que siempre se mostrará igualmente inagotable».

4. La teoría del «tipo ideal»

A menudo, en opinión de Weber, el lenguaje del historiador o del sociólogo, a diferencia del de las ciencias naturales, funciona más por sugerencias que por conceptos exactos. Con el propósito de otorgar el suficiente rigor a toda una gama de conceptos utilizados en las investigaciones histórico-sociales, Weber formuló la teoría del «tipo ideal». Escribe: «El tipo ideal se obtiene mediante la acentuación unilateral de uno o de varios puntos de vista, y mediante la conexión de una pluralidad de fenómenos particulares dispersos y separados, que existen en mayor o menor medida en uno u otro sitio, y a veces incluso están ausentes, y que corresponden a aquellos puntos de vista puestos de manifiesto de modo unilateral dentro de un cuadro conceptual unitario en sí mismo. En su pureza conceptual, este cuadro jamás puede ser hallado empíricamente en la realidad; es una utopía, y a la labor del historiador se le presenta la tarea de constatar en cada caso individual la distancia mayor o menor que existe entre la realidad y dicho cuadro ideal, estableciendo por ejemplo en qué medida el carácter económico de las relaciones que se dan dentro de

determinada ciudad puede calificarse conceptualmente como algo característico de la economía ciudadana.»

Por lo tanto, cabe apreciar que el «tipo ideal» es un instrumento metodológico o, si se prefiere, una herramienta heurística o investigadora. Gracias a él, construimos un cuadro ideal (por ejemplo, del cristianismo, la economía ciudadana, el capitalismo, la Iglesia, la secta, etc.) para medir o comparar más tarde con él la realidad efectiva, controlando la aproximación (*Annäherung*) o la desviación que se dé entre ésta y el modelo.

En resumen, se puede afirmar que: 1) el carácter de tipo ideal no se identifica con la realidad auténtica, ni la refleja ni la pone de manifiesto; 2) el carácter de tipo ideal se aleja en su idealidad de la realidad efectiva, para afirmar mejor los diversos aspectos de éste; 3) el carácter de tipo ideal no debe confundirse con la valoración o valor, «este hijo del dolor de nuestra disciplina»; 4) el tipo ideal pretende ser, como ya se ha dicho, un instrumento metodológico o heurístico: los conceptos ideales típicos son uniformidades límite.

5. La posibilidad objetiva y el peso diferencial de las distintas causas de un acontecimiento histórico

La investigación histórica es individualizante: afecta a individualidades históricas (la política agraria romana, el derecho mercantil en la edad media, el origen del capitalismo, las condiciones de vida de los campesinos en la Alemania al este del Elba, etc.). El historiador quiere describir y dar cuenta de estas individualidades. Pero dar cuenta de ellas significa explicarlas. Para ello, hay que apelar a conceptos universales y a regularidades generales, pertenecientes a las ciencias nomológicas. Entre éstas, consideradas como instrumentos utilizados por la explicación histórica, Weber otorgó una especial consideración a la sociología. En otros términos, para explicar los hechos históricos se hacen necesarias las leyes, que el historiador toma sobre todo de la sociología, que descubre «conexiones y regularidades» en las actitudes humanas.

Ahora bien, es preciso advertir que cuando un historiador explica un hecho, hace referencia en general a una constelación de causas. Sin embargo, no todas las causas tienen a sus ojos igual peso. Se plantea por lo tanto un problema: ¿cómo logra determinar un historiador cuál es el peso propio de una causa en la realización de un acontecimiento? Con el fin de comprender correctamente la cuestión, Weber cita algunas opiniones del historiador Eduard Meyer, para quien el desencadenamiento de la segunda guerra púnica es consecuencia de una decisión voluntaria de Aníbal, al igual que el estallido de la guerra de los Siete Años o de la guerra de 1866 son consecuencia de una decisión de Federico el Grande y de Bismarck, respectivamente. Meyer había afirmado también que la batalla de Maratón tuvo una enorme importancia histórica para la supervivencia de la cultura griega, y que, por otra parte, las descargas de fusil que tuvieron lugar en marzo de 1848 y que señalaron el comienzo de la revolución en Berlín no fueron algo decisivo, ya que, dada la situación existente en la capital prusiana, cualquier incidente habría podido desencadenar la lucha.

Los juicios de esta clase atribuyen a determinadas causas una importancia mayor, en comparación con otras. Y se comprueba esta desigualdad de significado entre los diversos antecedentes del fenómeno porque el historiador, basándose en los conocimientos y las fuentes que tiene a su disposición, construye o imagina un desarrollo posible, excluyendo una causa con objeto de determinar cuál es el peso y la importancia de ésta en el efectivo devenir de la historia. Así, en relación con los ejemplos anteriores, el historiador –al menos de forma implícita– se plantea la siguiente pregunta: ¿qué habría sucedido si los persas hubiesen vencido, si Bismarck no hubiese tomado aquella decisión o si no se hubiesen efectuado aquellos disparos de fusil en Berlín? De manera análoga a un criminólogo, el historiador aísla mentalmente una causa (por ejemplo, la victoria de Maratón o las descargas de fusilería en las calles de Berlín), la excluye de la constelación de antecedentes y a continuación se pregunta si el curso de los acontecimientos habría sido el mismo o diferente, de no producirse dicha causa. En consecuencia, se elaboran posibilidades objetivas, es decir, juicios (fundamentados sobre el saber disponible) acerca de cómo podían haber ido las cosas, para entender mejor cómo fueron en realidad. Continuando con el ejemplo: si hubiesen vencido los persas, sería entonces verosímil (aunque no necesario: Weber no es un determinista) que en Grecia se hubiese impuesto, al igual que en otros lugares triunfaron los persas, una cultura teocrática y religiosa basada en los misterios y los oráculos. Esta es una posibilidad objetiva y no algo gratuito, lo que nos da a entender que la victoria de Maratón fue una causa muy importante dentro del posterior desarrollo de Grecia y de Europa. En cambio, los disparos de fusil ante el castillo de Berlín en 1848 pertenecen al orden de las causas accidentales, dado que la revolución hubiese estallado de todas maneras.

6. El debate acerca de la objetividad

Weber distingue con nitidez entre conocer y valorar, entre juicios de hecho y juicios de valor, entre lo que es y lo que debe ser. Para él la ciencia social es objetiva, en el sentido de que busca la verdad, trata de poner en claro cómo ocurrieron los hechos y por qué ocurrieron de esa forma y no de otra. La ciencia explica, no valora. Dentro de la obra de Weber esta postura asume dos significados: uno de orden epistemológico, consistente en la defensa de la libertad de la ciencia con respecto a valoraciones ético-político-religiosas (una teoría científica no tiene por qué ser católica, protestante, liberal o marxista); el otro es de orden ético-pedagógico y consistía en la defensa de la ciencia ante las aberraciones demagógicas de los «socialistas de cátedra» (Schmoller, por ejemplo), que subordinaban el valor de verdad a valores ético-políticos, subordinando la cátedra a los ideales políticos.

Una vez dicho esto, quizás resulte oportuno mencionar con brevedad las consideraciones que formula Weber acerca de la objetividad: *a)* el profesor debe saber con claridad cuándo hace ciencia y cuándo está haciendo política; *b)* dado que el estudiante –al menos en aquellos tiempos– no constituía un auténtico interlocutor, Weber se pregunta si el inculcar

desde la cátedra (apelando al propio carácter de científico) las ideas políticas de quien enseña, sin que exista la posibilidad de contradicción, no esconde en realidad un atropello; *c)* una vez admitida la distinción entre ciencia y política, Weber afirma que, por ejemplo, un anarquista, que niegue por principio la validez de las convenciones y del derecho, puede ser un excelente profesor de derecho, justamente porque su intuición puede servirle para problematizar concepciones que pasan por evidentes ante los ojos de los demás juristas. Por tal motivo Weber se opuso a sus colegas que se rehusaban a confiar una cátedra a profesores socialistas o marxistas; *d)* lo que Weber no tolera es que se considere como verdad científica lo que no es más que una opinión personal o subjetiva; *e)* si se admite la especialización universitaria y la libertad de opinión, Weber no comprende cómo es posible que un profesor experimente la necesidad de inculcar en el aula a sus alumnos, además de la materia específica que constituye el objeto de su enseñanza, una concepción del mundo; no se da la especialización en profetismo pedagógico; *f)* el profesor que emite al mismo tiempo análisis rigurosos y juicios de valor personales logra el éxito pero menosprecia a sus oyentes; en efecto, es muy fácil jugar a hacer de reformador cuando uno no tiene que enfrentarse con las fuerzas y tensiones reales que hay que reformar; *g)* cuando los alumnos están obligados a guardar silencio (o un silencio relativo, por el temor al examen) constituye una falta de respeto y de lealtad ante ellos el hacer ostentación de las propias características y preferencias personales; *h)* dado que la cátedra no permite que haya paridad entre los interlocutores, una mínima honradez exige que el profesor que desee propagar sus ideales emplee los medios que se hallan a disposición de todos los ciudadanos: reuniones públicas (donde no se está protegido de una posible contradicción), la adhesión a una organización, a un círculo de pensamiento, a un partido, la utilización de la prensa, las manifestaciones en la calle, etc.; *i)* el profesor, cuando ocupa la cátedra, debe estar al servicio de la verdad y no de los grupos de poder o de los grupos de presión; *j)* si se piensa que el aula es un lugar de debate ideológico, entonces habría que conceder el mismo derecho a los adversarios; el aula no puede ser una asamblea en la que sólo uno tome la palabra; *k)* si durante una clase el profesor no puede dejar de formular valoraciones, entonces debería tener la valentía y la probidad de indicar a los alumnos lo que es un razonamiento meramente lógico o una explicación empírica, y qué es lo que corresponde a apreciaciones personales y convicciones subjetivas; *l)* en esencia, el profesor no debe aprovecharse de su posición de profesor para efectuar propaganda de sus valores; el profesor tiene dos deberes: primero, ser científico y enseñar a serlo a los demás; segundo, tener el valor de poner en discusión sus propios valores personales, haciéndolo donde se puedan discutir efectivamente, y no donde se puedan contrabandear con facilidad. Por este motivo, Weber desdeñó en su vida académica la tan fácil formación de grupúsculos de amigos de un catedrático, grupúsculos de amistad que perjudican la formación científica de los alumnos y la discusión crítica de los valores del profesor; *m)* la ciencia debe distinguirse de los valores, pero no está separada de ellos: una vez que se ha fijado una finalidad, la ciencia puede darse los medios más adecuados para conseguirla, puede predecir cuáles serán las probables consecuencias de la empresa, puede decirnos cuál es o cuál será

el costo de la consecución del fin que nos hemos propuesto, podrá mostrarnos que ciertos fines en determinada situación de hecho, resultan irrealizables, de momento al menos, y también podrá decirnos que el fin deseado choca contra otros valores. En cualquier caso, sin embargo, la ciencia nunca nos dirá qué es lo que debemos hacer. ¿Qué debemos hacer? ¿Cómo debemos vivir? Si planteamos estos interrogantes a la ciencia, jamás obtendremos respuesta porque hemos llamado a una puerta equivocada. La respuesta tenemos que buscarla en cada uno de nosotros mismos, siguiendo nuestra inspiración o nuestra debilidad. El médico puede curarnos, pero no es él, en cuanto médico, quien determina si vale la pena vivir o no.

7. La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Tanto en su voluminoso tratado sobre *Economía y sociedad* (en el capítulo «Tipos de comunidad religiosa») como en los *Escritos sobre sociología de la religión*, Weber estudió la relevancia social de las formas religiosas de vida. El punto de partida de la historia religiosa de la humanidad fue un mundo poblado de elementos sagrados, y en nuestros días el punto de llegada consiste en lo que Weber llama el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*). Raymond Aron comenta: «El mundo en el que vive el capitalista, en el que vivimos todos, soviéticos y occidentales, está hecho de materia o de seres que se encuentran a la disposición de los hombres, que están destinados a ser utilizados, transformados, consumidos, y que carecen de toda seducción carismática.» En substancia, lo que caracteriza a la civilización contemporánea es precisamente –en opinión de Weber– este desencantamiento del mundo. «La ciencia nos hace ver en la realidad externa únicamente fuerzas ciegas que podemos emplear a nuestro servicio, pero no puede sobrevivir ninguno de los mitos y divinidades que poblaban el universo, según el pensamiento primitivo. En este mundo en el que ya no hay encantamientos, las sociedades humanas evolucionan hacia una organización cada vez más racional y cada vez más burocrática.»

No podemos detenernos aquí en el examen de los interesantísimos problemas planteados en el gran tratado *Economía y sociedad*. Sin embargo, hay que mencionar el famoso libro de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de 1905. Weber define el capitalismo mediante la existencia de empresas que tienen como finalidad el máximo lucro que pueda conseguirse a través de una organización racional del trabajo. La característica distintiva del capitalismo consiste en la unión entre la voluntad de lucro y la disciplina racional. La *auri sacra fames* se encuentra en mayor o menor grado en todas las sociedades, pero lo que quizás ocurrió sólo una vez es que dicho deseo haya sido satisfecho no a través de la conquista, la aventura o la especulación, sino mediante la disciplina y la ciencia. Una empresa capitalista se propone la acumulación indefinida de bienes apelando a la organización burocrática (la cual, por otro lado, no puede dejar de desarrollarse en la sociedad moderna –sostiene Weber– sea cual fuere la forma que asuma la propiedad de los medios de producción).

Weber se halla persuadido de que el capitalismo moderno debe su fuerza propulsora a la ética calvinista. Las nociones calvinistas al respecto son las que se encuentran en el texto de la *Confesión de Westminster* de 1647 y que Weber resume en estos cinco puntos: 1) Existe un Dios absoluto, trascendente, que creó el mundo y lo gobierna, y que el espíritu finito de los hombres no está en condiciones de captar; 2) este Dios, omnipotente y misterioso, predestinó a cada uno de nosotros a la salvación o a la condenación, sin que nosotros podamos mediante nuestras obras modificar un decreto divino ya establecido; 3) Dios creó el mundo para su gloria; 4) el hombre, haya de condenarse o de salvarse, tiene el deber de trabajar por la gloria de Dios y de crear el reino de Dios en esta tierra; 5) las cosas terrenas, la naturaleza humana y la carne pertenecen al mundo del pecado y de la muerte, y la salvación del hombre no es más que un don totalmente gratuito concedido por la gracia divina.

Estos elementos se encuentran dispersos en otras concepciones religiosas, pero la combinación entre ellos –señala Weber– constituye algo original y único, con consecuencias que poseen de veras una enorme relevancia. Ante todo, concluye aquí aquel gran proceso histórico-religioso consistente en la eliminación del elemento mágico del mundo (*Entzauberung*), proceso que comenzó con las profecías judaicas y continuó con el pensamiento griego. No existe comunicación posible entre el espíritu finito y el espíritu infinito de Dios. En segundo lugar, la ética calvinista se halla vinculada con una concepción antirritualista que hace que la conciencia reconozca la existencia de un orden natural, que la ciencia puede y debe explorar (R. Aron). Luego, está el problema de la predestinación. Para los calvinistas «la *certitudo salutis*, en el sentido de la reconocibilidad del estado de gracia, debía asumir una importancia del todo predominante, y dondequiera que se afirmó la doctrina de la predestinación, apareció el problema referente a si había signos ciertos que permitiesen reconocer la pertenencia a los *electi*». Pues bien, los calvinistas vieron el signo de la certidumbre de la salvación en el éxito mundano dentro de la propia profesión. En esencia, las sectas calvinistas acabaron por encontrar en el éxito temporal, sobre todo en el éxito económico, la prueba de la elección divina. En otras palabras, el individuo se ve impulsado a trabajar para superar la angustia en la que le mantiene la incertidumbre de su salvación.

Pero aún hay más, porque la ética protestante ordena al creyente que desconfíe de los bienes de este mundo y practique una conducta ascética. Como a esta altura ya resulta evidente, trabajar racionalmente en función del lucro y no gastar los beneficios sino reinvertirlos de manera continuada es una conducta imprescindible para el desarrollo del capitalismo. En ello consiste, pues, la afinidad espiritual existente entre una actitud protestante y la actitud capitalista. Como decía Marx en *El Capital*: «Acumulad, acumulad, esto dicen la ley y los profetas.» Según Max Weber, la ética protestante ofrece una explicación y una justificación de aquella extraña conducta, que no se da nunca en las civilizaciones no occidentales, caracterizada por la búsqueda del máximo lucro, con el propósito de reinvertirlo y no de disfrutarlo.

8. Weber y Marx

Con respecto al materialismo *histórico*, Weber rechaza el supuesto marxiano de un condicionamiento determinado que vaya desde la estructura hasta la superestructura y que posea el carácter de una interpretación general de la historia. A diferencia de la suposición marxista de un inevitable condicionamiento de lo económico sobre cualquier otro factor personal o social, material o inmaterial, Weber propone –en su escrito *La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política*– una nueva clasificación de los fenómenos sociales, sobre la base de la relación de éstos con la economía. «En el ámbito de los problemas económico-sociales, podemos distinguir procesos y conjuntos de normas e instituciones, etc., cuyo significado cultural consiste para nosotros esencialmente en su aspecto económico, y que nos interesan en primer lugar –por ejemplo, los procesos que se dan en las bolsas y en los bancos– únicamente desde este punto de vista. Esto sucederá por lo general (si no en todos los casos) cuando se trata de instituciones que hayan sido creadas o que se utilicen conscientemente con objetivos económicos. A esos objetos de nuestro conocimiento les podemos otorgar el nombre de procesos o instituciones económicos. A ellos se añaden otros –por ejemplo, los procesos de la vida religiosa– que no nos interesan, o por lo menos no nos interesan en primer lugar, desde el punto de vista de su significado económico y en virtud de éste. Sin embargo, en determinadas circunstancias adquieren significado desde este punto de vista, porque de ellos se derivan consecuencias que nos interesan bajo una perspectiva económica: constituyen fenómenos económicamente relevantes. Por último, entre los fenómenos que no son económicos en nuestro sentido existen algunos cuyos efectos económicos carecen de todo interés, o por lo menos de un interés considerable, por ejemplo, la dirección que se advierte en el gusto artístico de una época determinada. No obstante, se han visto influidos en mayor o menor grado por los aspectos económicos que han afectado a ciertos rasgos importantes de su configuración, como el tipo de organizaciones sociales propio del público que se interesa por el arte. Se trata entonces de fenómenos económicamente condicionados.»

Como se puede apreciar, Weber trata de ampliar y de desdogmatizar el planteamiento marxiano. Escribe: «Sin duda, aislar el aspecto económico-social de la vida cultural constituye una delimitación bastante notable de nuestro tema. Se dirá que el punto de vista económico o –como se le ha definido de manera imprecisa– materialista, en base al cual se ha considerado aquí la vida de la cultura, es algo unilateral. *Así* es, y se trata de una unilateralidad intencionada.»

Weber quiere que nos liberemos de esta unilateralidad intencionada y dogmática del marxismo, para que se pueda comprobar efectivamente cuál es el poder científico que poseen las hipótesis marxianas. Weber afirma: «Ya liberados de la anticuada confianza en la posibilidad de deducir la totalidad de los fenómenos culturales como productos o como función de constelaciones de intereses materiales, por otro lado consideramos que el análisis de los fenómenos sociales y de los procesos culturales desde el punto de vista de su condicionamiento y de su alcance económico, ha sido en todo momento y continúa siendo aún, a través de una aplicación

prudente y libre de toda restricción dogmática, un principio científico con fecundidad creadora. Hay que rechazar con toda decisión la llamada "concepción materialista de la historia, como intuición del mundo" o como denominador común de explicación causal de la realidad histórica, pero el empleo cuidadoso de la interpretación económica de la historia es uno de los objetivos esenciales de nuestra revista.»

Weber acepta de buen grado una explicación en términos económicos del proceso histórico. En cambio, rechaza el que se convierta en metafísica y se dogmatice dicha perspectiva. A este propósito, escribe: «La concepción materialista de la historia en el viejo sentido genialmente primitivo, tal como aparece por ejemplo en el *Manifiesto comunista*, hoy sólo sobrevive en la cabeza de personas carentes de competencia científica y de los aficionados. Entre tales individuos cabe hallar en muchos casos el que su necesidad causal de explicación de un fenómeno histórico no halla satisfacción hasta que no se muestran (o no hacen acto de presencia) las causas económicas, en algún modo o en algún lugar: sin embargo, precisamente en estos casos se contentan con formular hipótesis con criterios más amplios y formulaciones más generales, dado que su necesidad dogmática se ve satisfecha al considerar que las fuerzas instintivas de carácter económico son aquellas que resultan más apropiadas, las únicas verdaderas y, en última instancia, siempre decisivas.»

Absolutizar una perspectiva apenas se la acaba de descubrir constituye un fenómeno típico de todas las disciplinas científicas, dice Weber. En el caso del materialismo dialéctico, hay que tener debidamente en cuenta la cuestión de los trabajadores que, dada su naturaleza ética, empuja al investigador teórico por el camino del carácter monista de la perspectiva, rasgo imposible de eliminar. Si durante una fase se sobrevalora determinada concepción, inmediatamente después se la infravalora en general, de manera que llegamos a perder su fecundidad científica.

En opinión de Weber, lo más serio es que aquellos que aceptan dogmáticamente la concepcion materialista de la historia con un «acriticismo sin igual», siempre que se presentan dificultades para formular una explicación puramente económica, se apresuran a poner en práctica expedientes que mantengan en pie la validez universal de la interpretación economicista. Por ejemplo, afirman que lo que no se puede deducir desde una perspectiva económica, carece de significado científico y por lo tanto es accidental, o bien se ensancha el concepto de «económico» de una manera tan vaga que se llega a perder el poder científico de la teoría.

Como conclusión, podemos decir que Weber 1) acepta la perspectiva marxiana en la medida en que se la considere como conjunto de hipótesis explicativas que hay que comprobar caso por caso; 2) rechaza el que la perspectiva marxiana se transforme en dogma metafísico y al mismo tiempo se presente como una concepción científica del mundo; 3) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber afirma que él no se propone substituir una interpretación causal de la civilización y de la historia, abstractamente materialista, por otra de tipo espiritualista, igualmente abstracta. «Ambas son posibles, pero con ambas se sirve poco a la verdad histórica, si pretenden convertirse en una conclusión de la investigación y no en su preparación.»

9. EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y LA FE COMO SACRIFICIO DEL INTELECTO

En su escrito *La ciencia como profesión*, Max Weber –después de haber afirmado que «vernos superados en el plano científico [...] no sólo es nuestro destino, el de todos nosotros, sino también nuestro objetivo»– se plantea el problema del significado de la ciencia. Se trata del problema del significado de una actividad que «no llega y no puede llegar nunca a su término»: ¿qué obra dotada de sentido cree que produce el hombre de ciencia, «con estas creaciones siempre destinadas a envejecer, dejándose encasillar en esta actividad dividida en sectores especializados y que se prolonga hasta el infinito?» Para Weber «el progreso científico es un fragmento, y sin duda el más importante, de aquel proceso de intelectualización al que nos vemos sometidos desde hace siglos». El significado profundo de esta progresiva intelectualización y racionalización, en opinión de Weber, reside «en la conciencia o en la fe según la cual para poder basta sólo con querer; todas las cosas por principio pueden ser dominadas por la razón. Esto significa un desencantamiento del mundo. Ya no es preciso recurrir a la magia para dominar o para congraciarnos con los espíritus, como hacen los salvajes que creen en poderes semejantes. Asumen esta función la razón y los medios técnicos. Es éste sobre todo el significado de la intelectualización como tal».

Ahora bien, una vez admitido este desencantamiento del mundo, Weber se interroga sobre cuál será el significado de la «ciencia como vocación». Dice que la respuesta más sencilla a esta pregunta es la que dio Tolstoi: la ciencia «es absurda, porque no responde a la única cuestión importante para nosotros: ¿qué debemos hacer? ¿Cómo debemos vivir?» La ciencia, además de presuponer la validez de las reglas de la lógica y del método, también debe presuponer que «el resultado del trabajo científico es importante en el sentido de que es "digno de ser conocido" (*wissenswert*)». Es evidente, empero, que «este supuesto no puede a su vez ser demostrado con los medios de la ciencia», y «menos aún puede demostrarse que el mundo descrito por éstas [ciencias] sea digno de existir; que tenga un significado y que tenga sentido el existir dentro de él». Las ciencias naturales «no se preocupan» de esto. Por ejemplo, «la ciencia médica no se plantea la pregunta acerca de si la vida vale la pena de vivirse, y cuándo. Lo único que hacen todas las ciencias naturales es responder a esta pregunta: ¿qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida? No obstante, el hecho de que queramos y debamos dominarla técnicamente y el que esto posea en realidad un significado, es cuestión que dejan sin definir para nada, o bien la presuponen para sus fines». De igual modo, las ciencias históricas «nos enseñan a vincular los fenómenos de la civilización (*Kulturerscheinungen*) –políticos, artísticos, literarios o sociales– a las condiciones de su surgimiento. Éstas presuponen que tiene interés participar, mediante dicho procedimiento, en la comunidad de los "hombres civiles" (*Kulturmenschen*). Sin embargo, dichas ciencias no están en condiciones de demostrar científicamente que las cosas sean así, y que lo presupongan no demuestra en absoluto que se trate de algo evidente. En efecto, no lo es para nada».

La ciencia, en esencia, presupone la elección de la razón científica. Y tal elección no puede justificarse científicamente. Que «la verdad cientí-

fica sea un bien» no constituye un aserto científico. No lo puede ser, porque la ciencia, aunque presuponga valores, no puede fundamentar los valores. No puede fundamentarlos y ni siquiera puede refutarlos: «¿Quién se atreverá a refutar científicamente la ética del Sermón de la Montaña, por ejemplo, la máxima de "no ofrecer resistencia al mal", o la imagen de ofrecer la otra mejilla? Empero, desde el punto de vista mundano, es evidente que allí se predica una ética de la falta de dignidad; es preciso elegir entre la dignidad religiosa, fundamento de esta ética, y la dignidad viril, que predica algo muy distinto: "Tienes que resistirte al mal, o serás responsable tú también de que éste prevalezca." La propia actitud ante el fin último es la que condiciona que uno sea el diablo y el otro sea Dios, y es el individuo quien ha de decidir quién es Dios para él y quién el diablo. Lo mismo sucede en todos los órdenes de la vida.»

El maestro no es un jefe y la ética no es una ciencia. «La vida [...] únicamente conoce la imposibilidad de conciliar y resolver el antagonismo entre las posiciones últimas en general con respecto a la vida, es decir, la necesidad de decidirse a favor de una o de otra. Si en estas condiciones vale la pena convertir la ciencia en profesión y si ésta constituye una profesión con valor objetivo, no es más que otro juicio de valor, sobre el cual no nos es lícito pronunciarnos en el aula.»

Entonces, ¿a cuál de los valores en lucha hemos de servir? ¿O quizás hemos de servir a otro, y a quién? El dictamen de Weber es el siguiente: la respuesta a esta pregunta «le corresponde a un profeta o a un redentor». Sin embargo, en nuestro mundo desencantado no existe dicho profeta o redentor al que se invoca. Y «los falsos profetas que ocupan las cátedras» no logran anular con sus sucedáneos el hecho fundamental de que el destino nos impone vivir en una época sin Dios y sin profetas. «El destino de nuestra época, con su racionalización e intelectualización características, y sobre todo con su desencantamiento del mundo, consiste en que precisamente los valores supremos y sublimes se hayan convertido en ajenos al gran público, para refugiarse en el reino extramundano de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones inmediatas y directas entre los individuos.» A quien no esté en disposición de afrontar con coraje este destino de nuestra época, Weber le aconseja que regrese en silencio –sin la acostumbrada conversión publicitaria, de manera escueta y sencilla– a los brazos de las antiguas Iglesias, abiertos con amplitud y misericordia. Éstas no dificultan el que se dé ese paso. «De todas maneras, es inevitable llevar a cabo el sacrificio del intelecto, de un modo o de otro. No se lo reprocharemos, si él es realmente capaz de lograrlo.»

En toda teología positiva el creyente llega a un punto en el que se vuelve válida la famosa sentencia: *Credo non quod, sed quia absurdum*. En esto consiste, para Weber, el sacrificio del intelecto: éste «conduce el discípulo al profeta, y el creyente a la Iglesia». En tales circunstancias, Weber sostiene que «es evidente que [...] la tensión entre la esfera de los valores de la ciencia y la esfera de la salvación religiosa es algo perpetuo».

El mundo de la razón científica es un mundo desencantado. Una elemental probidad intelectual –dice Weber– nos obliga a afirmar que hoy todos los que viven a la espera de nuevos profetas y nuevos redentores se hallan en la misma situación descrita por el bellísimo canto del vigía idumeo durante el período del exilio, que se lee en el oráculo de Isaías:

«Oráculo sobre Edom. Alguien me grita desde Seír: "Centinela, ¿qué hay de la noche? Centinela, ¿qué hay de la noche?" Dice el centinela: "Se hizo de mañana y también de noche. Si queréis preguntar, volveos, venid".» Y si las cosas son así, continúa diciendo Weber, «nos pondremos a trabajar y cumpliremos con nuestra tarea cotidiana, en nuestra calidad de hombres y en nuestra actividad profesional. Esto resulta sencillo y fácil, cuando cada uno encuentra y sigue al demonio que sostiene los hilos de su propia vida».

CAPÍTULO XVI

EL PRAGMATISMO

1. PRINCIPIOS GENERALES

El pragmatismo nació en los Estados Unidos, durante las últimas décadas del siglo pasado. Su fuerza expansiva llegó a un punto culminante en los primeros quince años del siglo actual. Desde una perspectiva sociológica, el pragmatismo representa la filosofía de una nación que avanza con confianza hacia el futuro; desde el punto de vista de la historia de las ideas, se configura como la aportación más significativa de los Estados Unidos a la filosofía occidental. El pragmatismo es la forma que asumió el empirismo tradicional al otro lado del Atlántico. En efecto, el empirismo tradicional –desde Bacon hasta Locke, Berkeley y Hume– consideraba como válido aquel conocimiento que se basaba en la experiencia y se reducía a ella, concibiéndola como una acumulación progresiva y una organización de los datos sensibles pasados o presentes. Para el pragmatismo, en cambio, la experiencia es apertura hacia el futuro, es previsión, es regla de acción.

Los representantes más prestigiosos del movimiento pragmatista son Charles Peirce, William James, George Herbert Mead y John Dewey en los Estados Unidos; Ferdinand Schiller en Inglaterra (sin embargo, Schiller acabó dando clases en Los Ángeles, Estados Unidos); Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati y Mario Calderoni en Italia; Hans Vaihinger en Alemania, y Miguel de Unamuno en España. La simple enumeración de estos pensadores nos muestra lo complejo y variado que fue el movimiento de la filosofía pragmatista. En realidad, ya en 1908, Arthur O. Lovejoy había clasificado hasta trece tipos diversos de pragmatismo, que se distinguían según los casos por su teoría del conocimiento, de la verdad, del significado o de los valores. Por eso, la gama de significados de la noción de pragmatismo se extiende desde el «pragmatismo lógico» de Peirce y Vailati, hasta formas de voluntarismo y de vitalismo irracionalistas e incontroladas.

2. El pragmatismo lógico de Charles S. Peirce

2.1. *Los procedimientos para establecer las creencias*

El pragmatismo de William James fue el más afortunado en su época, pero el de Charles S. Peirce (Cambridge, Mass., 1839-Milford, 1914) ejerció y continúa ejerciendo en nuestros días un influjo mucho más importante sobre las investigaciones metodológicas y semiológicas. Para diferenciarse de la concepción de James, Peirce –que fue el primero en utilizar el término «pragmatismo» en 1898– propuso denominar a su propia teoría con el nombre de «pragmaticismo», palabra lo bastante poco atractiva como para que nadie se la apropiase.

En contra de Descartes, Peirce afirma que el conocimiento no es intuición; contra la filosofía del sentido común de los escoceses, sostiene que el conocimiento no es una aceptación acrítica de las suposiciones del sentido común; y contra Kant, dice que el conocimiento no es una síntesis a priori. Según Peirce, el conocimiento es búsqueda, y la búsqueda parte desde la duda. La irritación de la duda es la que provoca una lucha para conseguir un estado de creencia, que es un estado de calma y de satisfacción. Tratamos de conseguir creencias porque éstas son hábitos que determinan nuestras acciones: «La creencia no nos hace actuar de inmediato, pero nos pone en condiciones de comportarnos de una determinada manera, cuando surge la ocasión. La duda no posee ningún efecto de esta clase, pero nos estimula a la acción hasta que aquélla desaparece.»

¿Cómo, por qué caminos o procedimientos, se pasa desde la duda hasta la creencia? En el ensayo de 1877 *The fixation of belief* (La fijación de la creencia), Peirce sostiene que pueden reducirse básicamente a cuatro los métodos para establecer con fijeza una creencia: 1) el método de la tozudez; 2) el método de la autoridad; 3) el método del a priori, y 4) el método científico. El método de la tozudez consiste en la conducta propia del avestruz que esconde la cabeza en la arena cuando se aproxima un peligro; es el camino que sigue aquel que sólo se muestra seguro en apariencia, pero que en su interior es terriblemente inseguro; dicha inseguridad saldrá a la superficie siempre que se tropiece con alguna otra creencia que los demás consideran como igualmente buena. El impulso social, escribe Peirce, se muestra contrario a dicho método. El *método de la autoridad* es el que utiliza quien –mediante la ignorancia, el terror y la imposición– pretende lograr el asentimiento de los que no piensan como él, o conseguir la armonía con el grupo al que pertenece. Este método posee una «incomparable superioridad mental y moral con respecto al método de la tozudez», ha tenido gran éxito y «en la práctica siempre ha obtenido una y otra vez los resultados más impresionantes». Es el método propio de la fe organizada. Sin embargo, ninguna fe organizada ha sido eterna: en opinión de Peirce, la crítica ha ejercido sobre ellas un efecto corrosivo, y la historia les ha otorgado una nueva dimensión y en todos los casos les ha dado un carácter particular. El *método del a priori* considera que las propias proposiciones fundamentales están de acuerdo con la razón; sin embargo, señala Peirce, la razón de un filósofo no se identifica con la razón de otro filósofo, como demuestra la historia de las ideas metafísicas. El método del a priori conduce al fracaso porque «convierte

la investigación en algo parecido al desarrollo del gusto»; es un método que «no difiere de manera esencial del método de la autoridad». Como consecuencia, por uno u otro motivo, los tres métodos –la tozudez, la autoridad y el a priori– resultan inadecuados. Si queremos establecer con validez nuestras creencias, según Peirce hemos de apelar al método científico, que es el único correcto.

2.2. *Deducción, inducción y abducción*

En la ciencia encontramos tres modos distintos y fundamentales de razonamiento: la deducción, la inducción y lo que Peirce llama «abducción». La deducción es un razonamiento que no puede conducir desde premisas verdaderas a conclusiones falsas. La inducción es «una argumentación que –partiendo del conocimiento de que determinados miembros de una clase, elegidos al azar, poseen determinadas propiedades– extrae la conclusión de que todos los miembros de la misma clase las poseerán igualmente». La inducción, afirma Peirce, se mueve en una línea de hechos homogéneos; clasifica y no explica. En cambio, el salto desde los hechos homogéneos hasta sus causas se produce a través del tipo de razonamiento que Peirce califica de abducción, y cuyo esquema es el siguiente:

1. Es observado C, que es un hecho sorprendente.
2. Empero, si fuese verdad A, entonces C sería natural.
3. Por lo tanto, hay motivo para sospechar que A es verdad.

Este tipo de argumentación nos indica que, con objeto de hallar una explicación acerca de un hecho problemático, debemos inventar una hipótesis o conjetura desde la cual se puedan deducir consecuencias. A su vez, éstas deben ser examinadas inductivamente, es decir, de modo experimental. De esta manera la abducción queda vinculada íntimamente con la deducción y con la inducción. Por otra parte, la abducción muestra que las creencias científicas siempre son falibles, porque las comprobaciones experimentales siempre podrán desmentir las consecuencias de nuestras conjeturas: «Para una mente científica, una hipótesis siempre se halla en comprobación.»

2.3. *Cómo aclarar nuestras ideas: la regla pragmática*

El método para fijar las creencias es el método científico. Éste consiste en formular hipótesis y someterlas a control, basándose en sus propias consecuencias. De esta forma, Peirce aplicaba a la lógica de la investigación científica su regla pragmática, que es válida también en el ámbito de la teoría del significado y que su autor presenta en el ensayo *How to make our Ideas clear* (Cómo aclarar nuestras ideas), de 1878. En esencia, Peirce sostiene que «un concepto –el significado racional de una palabra o de otra expresión– consiste exclusivamente en sus reflejos concebibles acerca de la conducta vital; por eso, a partir del momento en que resulta obvio que nada de lo que resulte del experimento tiene un reflejo directo sobre

la conducta vital, si uno logra definir con precisión todos los fenómenos experimentales concebibles que implique la afirmación o la negación de un concepto, se tendrá como consecuencia una definición completa de dicho concepto, y en éste no hay absolutamente nada más». Por lo tanto, un concepto se reduce a sus efectos experimentales concebibles; a su vez, estos efectos experimentales se reducen a acciones posibles (acciones que pueden llevarse a cabo en el momento en que se presente la ocasión). La acción, por su parte, se refiere exclusivamente a aquello que afecta los sentidos. Por ejemplo, el concepto de vino se reduce a determinados efectos controlables de esta substancia, que constituyen para nosotros un anuncio de que –a este respecto, ante aquellas cosas que creemos que son vino– nos hemos de comportar de una manera adecuada a las cualidades que creemos que el vino posee. De este modo, para nosotros las creencias son reglas de acción posible. Así se pone en claro la máxima pragmática: «Consideremos cuáles son los efectos, cuyas consecuencias prácticas sean concebibles, que pensamos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, toda nuestra concepción del objeto consiste en la concepción de estos efectos.»

Lo dicho sirve para poner en evidencia que el pragmatismo de Peirce no reduce en absoluto la verdad a la utilidad, sino que más bien se estructura como una lógica de la investigación o una regla metodológica que contempla la verdad *in fieri*, en el sentido de que considera verdaderas aquellas ideas cuyos efectos concebibles resultan fortalecidos por un éxito en la práctica, éxito que jamás es definitivo y absoluto. La verdad, escribe Peirce, reside en el futuro. Por eso, el pragmatismo de Peirce es un empirismo que, a diferencia del empirismo clásico, manifiesta una tendencia hacia el futuro, e insiste sobre el control continuado y el posible uso futuro de nuestros conocimientos. Éstos no son fruto de experiencias autoevidentes, ni tampoco proposiciones absolutas e incontrovertibles, sino ideas sometidas a un control (que nunca es definitivo) sobre sus consecuencias prácticas concebibles.

2.4. *La semiótica*

Junto con estas concepciones Peirce formuló una teoría de los signos. Para Peirce, «todo el pensamiento es un signo y participa esencialmente de la naturaleza propia del lenguaje»; «no es posible pensar sin signos»; «todo pensamiento es signo». «Un signo o "representamen" es algo que ocupa el lugar de alguien, en vez de otra cosa, desde una capacidad o un punto de vista determinados.» En otras palabras, Peirce sostiene que en toda situación comunicativa existe una propiedad característica, que consiste en que la estructura de dichas situaciones está integrada por un triple término; el signo (primer término) está en función del objeto (segundo término) en relación con el intérprete (tercer término). Esta concepción pone de manifiesto el aspecto pragmático (relación de los signos con el intérprete) de toda situación o acontecimiento significativo, sobre lo cual Charles Morris insistirá más adelante.

Una vez que se ha puesto en evidencia la naturaleza triádica del signo, Peirce elabora tablas semióticas mediante un análisis del signo en sí mis-

mo, respecto del objeto o en relación con el intérprete. En sí mismo considerado, un signo puede ser 1) un «cualisigno» (*qualisign*), por ejemplo, una percepción de un color; 2) un «signisigno» (*signsign*), que puede ser cualquier objeto; 3) un «legisigno» (*legisign*), por ejemplo, una ley o una convención. En cambio, considerado en relación con el propio objeto, un signo puede ser: 1) icono (*icon*), por ejemplo, una imagen especular, un dibujo o un diagrama; 2) índice (*index*), por ejemplo, una señal, un gemido, una escala graduada; 3) un símbolo (*symbol*), en el sentido en que un relato, o substantivo o un libro son un signo. Si analizamos el signo en relación con el intérprete, tenemos: 1) un «rema» (*rhema*), es decir, una proposición con objeto indeterminado y cuyo predicado indica caracteres posibles: por ejemplo, *x* es amarillo; 2) un «dicisigno» (*dicisign*), por ejemplo, una proposición cuyo sujeto indica un objeto o un acontecimiento, y su predicado indica una de sus cualidades: la rosa es amarilla; 3) un argumento (*argument*), que es una cadena de tres dicisignos por lo menos, sometidos a las leyes de la inferencia; todo silogismo es un ejemplo de argumento.

Peirce calificó de cuasi necesaria su teoría de los signos y, de acuerdo con su falibilismo, consideró que los resultados de su investigación eran propuestas «eminentemente falibles». Mientras tanto, sin embargo, se había internado por una senda que, a continuación, los estudios de semiótica exploraron en profundidad. Para Peirce, todo el pensamiento es signo; llega incluso a decir que «la palabra o el signo que utiliza el hombre es el hombre mismo». El pensamiento es de naturaleza lingüística; no se piensa sin signos. Éste es el fundamento del carácter público del conocimiento humano, porque el lenguaje es público por su propia naturaleza. En resumen, al igual que Kant trató de deducir de modo trascendental las categorías y constituir una tabla con ellas, Peirce estudió las propiedades fundamentales de los signos.

2.5. *La faneroscopía*

Según Peirce existen tres tipos de razonamiento (deducción, inducción y abducción); además, el signo es de naturaleza triádica. En su opinión, hay asimismo tres categorías distintas y fundamentales, que denomina «primeridad» (*firstness*), «segundidad» (*secondness*) y «terceridad» (*thirdness*), aunque también las llame a veces modos de ser (*modes of being*) o ideas (*ideas*). En opinión de Peirce, se trata de tres conceptos tan amplios e indefinidos que resultan difíciles de aprehender y que pueden descuidarse con facilidad. Sin embargo, son tres conceptos «presentes de manera perpetua en cualquier punto de la teoría de la lógica». Lo primero, lo segundo y lo tercero constituyen los rasgos esenciales del fenómeno o, como Peirce lo denomina, *phaneron*. La investigación acerca de dichos caracteres es la «faneroscopía», que a criterio de Peirce se configura como «la más primaria de las ciencias positivas», como «un método para examinar cualquier experiencia con el propósito de extraerle sus características más generales y más absolutamente necesarias [...]; es un camino para llegar a las categorías universales». Éste es el camino que recorrieron Aristóteles, Kant y Hegel. Desde un principio, Peirce estuvo convencido

de que las categorías kantianas poseían un carácter restringido, y no concibió las categorías como estructuras estáticas sino como modelos dinámicos.

Ahora bien, «lo primero es el concepto de ser o existir con independencia de cualquier otra cosa». Lo primero es la pura presencia del fenómeno. Lo primero es el universo durante su primer amanecer. «Lo que fue el mundo para Adán el día que éste abrió los ojos ante él, antes de que pudiese llevar a cabo distinciones o hacerse consciente de su propia existencia: esto es lo *primero*, presente, inmediato, fresco, vital, original, espontáneo, libre, vívido, consciente y evanescente.» Quizás el lenguaje de la música, la poesía o cierto tipo de pintura nos pueden permitir vislumbrar la inefabilidad, la inmediatez y lo puramente cualitativo que hay en las cosas, tal como éstas se presentarían más allá de las distintas redes conceptuales a través de las cuales entramos en relación con el mundo. Lo primero es el ámbito del *feeling*, el sentir. Expresa las «nociones de frescura, vitalidad, espontaneidad y libertad», manifiesta una naturaleza que se muestra «espontáneamente con vida».

Lo *segundo* es el hecho en bruto. Existencia quiere decir presencia en un universo de experiencias. «Y dicha presencia comporta que todo existente se halle en una relación de reacción dinámica ante todas las demás cosas del universo. La existencia, pues, posee un carácter diádico.» Esto ocurre en el sentido de que la existencia es aquel modo de ser que se vuelve explícito a través de la oposición ante otro. Por ejemplo, dice Peirce, afirmar que una mesa existe quiere decir que es dura, opaca, pesada, que resuena, esto es: produce efectos inmediatos sobre los sentidos y también produce efectos puramente físicos, atrae la tierra (es pesada); reacciona dinámicamente ante las demás cosas (posee fuerza de inercia); resiste a la presión (es elástica), posee una específica capacidad de calor, etc. «El hecho combate por llegar a la existencia [...]. El hecho sucede. Tiene su aquí y su ahora; y en dicho espacio debe ganarse la vida [...]; sólo se puede concebir un hecho en la medida en que éste conquiste su realidad en lucha con las demás realidades.» La existencia, por lo tanto, es diádica. La segundidad es el concepto de «relación con».

Lo primero ofrece la presencia posible de un hecho, y lo segundo, su efectiva presencia en bruto. La terceridad, en cambio, hace referencia al aspecto inteligible de la realidad. Lo *tercero* es el reino de la ley, ley que «está por encima de toda multitud» y no tiene nada de rígido o de monolítico. Es «el hábito de contraer hábitos, que un universo en continuo desarrollo adquiere y manifiesta cada vez en un grado mayor».

2.6. *La cosmología: tiquismo, sinequismo y agapismo*

Llegamos así a la cosmología de Peirce. Éste ve en el universo una tendencia a establecer leyes. «En el pasado infinitamente distante vemos que hubo un momento en el que no había ninguna ley, sino exclusivamente indeterminación; en el futuro, infinitamente distante, presagiamos que habrá un momento en el que ya no subsistirá ninguna indeterminación, ya no existirá el azar, sino el reino total de la vida. No obstante, en cualquier fecha pasada que se pueda establecer, por atrás que uno se remonte,

seguirá existiendo una cierta tendencia a la uniformidad; y en cualquier fecha que se pueda prever en el futuro, siempre se dará una ligera distorsión de la ley.» En substancia, la atrevida conjetura cosmológica de Peirce consiste en la tesis según la cual todas las cosas tienden a adquirir hábitos, aunque en la naturaleza siempre existirá la discontinuidad, es decir, la irregularidad y lo imprevisible. En esto consiste el «tiquismo» (τύχη, azar, hado) de Peirce, al que se une el «sinequismo» (συνεχές, continuo), que significa que el principio de continuidad estructura todo el universo, en la medida en que la materia y la psique evolucionan de acuerdo con una tendencia a la generalización, la repetición, la continuidad y la adquisición de costumbres o –mejor dicho– de leyes-costumbres. Estrechamente vinculada con el sinequismo se halla la noción de agapismo (ἀγάπη, amor), la doctrina del amor evolutivo. El universo avanza, evoluciona; las cosas en interacción mutua, crecen. La evolución transcurre desde un momento inicial extremadamente indeterminado, hasta la determinación absoluta. La evolución parece tener una finalidad, y por esto Peirce rechaza el enfoque materialista y mecanicista del universo. Para comprender la evolución del universo hemos de admitir la presencia de una fuerza, una energía que mueve. Y Peirce llama ágape, o amor, a esta fuerza. En palabras de Dante, el amor es el «que mueve el sol y las demás estrellas». Este amor evolutivo que impulsa la aventura del universo es semejante a la tensión platónica hacia el sumo bien, o si se prefiere, es análogo a la progresiva realización de la idea hegeliana.

Si se consideran las aportaciones de Peirce a la lógica simbólica (Peirce profundizó y amplió el cálculo de Boole, y la lógica de las relaciones le debe significativos avances), a la metodología científica y a la semiótica, y si además tenemos en cuenta su indeterminismo y su falibilismo («Sócrates –dice Peirce– [...] habría quedado muy satisfecho de que se le hubiese vencido en una discusión, porque gracias a ello habría aprendido algo»), comprenderemos con toda claridad las razones del éxito que tuvo Peirce –aunque con carácter tardío– y del influjo considerable y duradero que ejerció sobre el pensamiento contempóraneo.

3. El empirismo radical de William James

3.1. *El pragmatismo es sólo un método*

John Dewey dijo que «Peirce escribió como un lógico, y James, como un humanista». En efecto, con Peirce nos enfrentamos a la versión lógica del pragmatismo, mientras que con James aparece su versión moral y religiosa, a pesar de que James fuese doctor en medicina y hubiese enseñado fisiología y anatomía en la universidad de Harvard.

James (Nueva York, 1842-Chocorua, New Hampshire, 1910) fue quien lanzó el pragmatismo como nueva filosofía en 1898. Bajo su dirección el pragmatismo se hizo famoso en todo el mundo. A través de las concepciones propuestas por James, el pragmatismo llegó a gran cantidad de personas.

«El pragmatismo –afirma James– representa una actitud muy corriente en filosofía, la actitud empirista, pero la representa en mi opinión de una

forma más radical y menos criticable que en el pasado. Un pragmatista da resueltamente la espalda, de una vez por todas, a gran número de posturas muy apreciadas por los filósofos profesionales. Huye de la abstracción de las soluciones verbalistas, de las malas razones a priori de los principios fijos, de los sistemas cerrados y de los falsos absolutos. Aspira a la concreción y a la adecuación, a los hechos, a la acción y a la fuerza. Esto significa que hace prevalecer una actitud empirista sobre la racionalista, la libertad y la posibilidad contra el dogma, el artificio y la pretensión de una verdad definitiva. El pragmatismo no se declara a favor de un resultado en particular. No es más que un método.» Por lo tanto, el pragmatismo se configura en primer lugar como una actitud de búsqueda, como «una disposición a apartar la mirada de las cosas primeras, de los principios, de las categorías y de las pretendidas necesidades, para contemplar en cambio las cosas últimas, los resultados, las consecuencias y los hechos». El pragmatismo es un método para obtener claridad en las ideas que poseemos acerca de los objetos. Este método nos obliga a «considerar cuáles son los efectos concebibles que ésta [idea] puede implicar, qué sensaciones debemos esperar y qué reacciones hemos de preparar. Nuestra concepción de estos efectos, ya sea inmediata o remota, se identifica con la concepción que tengamos del objeto en su integridad, en la medida en que dicha concepción posea un significado positivo.»

3.2. *La verdad de una idea se reduce a su capacidad de actuar*

En este punto, parecería que las ideas de James sobre el pragmatismo (expuestas en su ensayo *Pragmatismo* de 1907) no difieren de las de Peirce. Sin embargo, no es así exactamente. Para James, «las ideas (que son parte de nuestra experiencia) se convierten en verdaderas en la medida en que nos ayudan a obtener una relación satisfactoria con las demás partes de nuestra experiencia, resumiéndolas por medio de esquemas conceptuales [...]. Una idea es verdadera cuando nos permite avanzar y nos lleva de una parte a otra de nuestra experiencia, enlazando las cosas de un modo satisfactorio, actuando con seguridad, simplificando y economizando esfuerzos». Tal es, continúa James, «la concepción "instrumental" de la verdad que se enseña en Chicago con tanto éxito, la concepción difundida con tanta brillantez en Oxford, según la cual la verdad de nuestras ideas significa su capacidad de "actuar".» De este modo, la verdad de las ideas se identificaba con su capacidad de actuar, con su utilidad para mejorar o volver menos precaria la condición vital de un individuo.

El haber defendido la equivalencia entre la verdad de una idea y su capacidad de actuar –su *satisfactoriness*, su utilidad– hizo que se le dirigieran a James toda una serie de críticas. La primera de todas afirmaba que la satisfacción inmediata del sujeto no garantiza a la idea el amplio consenso y la validez que le brindan las técnicas de control experimental. Por ello, en el escrito *El significado de la verdad* (1909), James rectificó algunas de sus tesis, afirmando que lo verdadero es útil, con la condición de que se añada que es útil para nuestro intelecto, que exige coherencia y referencia a los hechos. No hay que olvidar el hecho de que –también en el ensayo *Pragmatismo*– James había sostenido que «la verdad de una idea no con-

siste en una estancada propiedad suya.» Existe un proceso de verificación que es el que convierte en verdadera la idea. «Una idea se convierte en verdadera, los acontecimientos la vuelven verdadera. Su verdad es de hecho un acontecimiento, un proceso: más exactamente, el proceso de su verificarse, de su verificación.» Las ideas, según James, «son aquellas que podemos asimilar, convalidar, confirmar y verificar. Son falsas aquellas con las cuales no podemos hacer tal cosa.» Las ideas o teorías verdaderas, para James, son aproximaciones mejores que las ideas precedentes, y solucionan los problemas de un modo más satisfactorio. «La posesión de la verdad, lejos de ser un fin, no es más que un medio para otras satisfacciones vitales.»

3.3. *Los principios de la psicología y la mente como instrumento de adaptación*

El haber interpretado erróneamente la regla pragmática de Peirce; el haber identificado a éste con Schiller y Papini; el haber puesto en un mismo saco y no siempre con claridad el convencionalismo de Duhem y Poincaré, el empiriocriticismo de Mach y de Avenarius, junto con elementos voluntaristas, han provocado que, con respecto a la teoría del significado y la teoría de la verdad, se alzasen contra James las críticas más diversas. En cualquier caso, afirma A. Santucci, esto no es óbice para que aún en nuestros días el pragmatismo de James se nos aparezca como una ventana abierta sobre las acciones humanas, dentro de un edificio epistemológico.

En 1890 James publica los dos volúmenes que constituyen sus *Principios de psicología*. Esta obra tuvo distintas fuentes, muy avanzadas para su época, como por ejemplo la psicofísica de Fechner (para quien la intensidad del estímulo crece en proporción geométrica, mientras que la propia sensación crece en proporción aritmética), la psicología evolucionista de Wundt, la psicopatología (que con Binet, por ejemplo, tocaba el tema de la conciencia subliminal) y las doctrinas evolucionistas de Darwin y Huxley.

James considera que la fórmula spenceriana –según la cual «la esencia de la vida mental y la esencia de la vida corporal son idénticas, esto es, la adaptación de las relaciones internas a las externas»– había prestado un gran servicio a la psicología. Dicha fórmula –comenta James– puede calificarse de encarnación de la vaguedad, pero «dado que considera el hecho de que las mentes habitan en medios que actúan sobre ellas y sobre los cuales reaccionan a su vez, y puesto que coloca a la mente en lo concreto de sus relaciones, esta fórmula resulta inmensamente más fecunda que la vieja psicología racional, que consideraba que el alma era una cosa separada y autosuficiente, y lo único que pretendía estudiar era su naturaleza y su prioridad». En realidad, James transforma la mente en un instrumento dinámico, que sirve para la adaptación ambiental. La vida psíquica se caracteriza por un fatalismo que se manifiesta como una energía selectiva, ya desde el acto elemental de la sensación. Por todo ello, a James ya no le servía la vieja noción de alma; asimismo, criticaba a los asociacionistas que reducían la vida psíquica a una combinación de sensaciones elementa-

les; criticaba a los materialistas, con su pretensión de identificar los fenómenos psíquicos con los movimientos de la materia cerebral. James considera que la conciencia es una especie de fluir continuado: habla de una *stream of thought* (corriente de pensamiento). La única unidad que se puede hablar en la *stream of consciousness* es aquella por la cual el pensamiento «difiere en todo momento del que aparecía en un momento anterior, y se lo apropia junto con todo lo que este último llama suyo.» La «experiencia pura» se le aparece como «el gigantesco flujo vital que suministra el material para nuestra reflexión posterior». La relación sujeto-objeto es algo derivado, en opinión de James. (La «experiencia pura» recuerda a Mach y a Avenarius. El «flujo vital» nos hace pensar en el *élan vital* de Bergson.)

Concebir la mente como instrumento de adaptación al ambiente llevó a James a ampliar el objeto de estudio de la psicología. Éste ya no se limitaría exclusivamente a los fenómenos perceptivos e intelectivos, sino también a los condicionamientos sociales o fenómenos como los concernientes al hipnotismo, la disociación o el inconsciente. Sobre estos temas James llevó a cabo análisis muy sofisticados y críticas sagaces, y además anunció con antelación muchas doctrinas que el conductismo, la psicología de la *Gestalt* y el psicoanálisis desarrollarían con posterioridad.

3.4. *La cuestión moral: ¿cómo se jerarquizan y se escogen ideales contradictorios?*

En numerosos escritos de James está presente el problema ético, que se afronta de manera explícita en dos escritos fundamentales para su concepción pragmatista: *El filósofo moral y la vida moral,* de 1891 y *La voluntad de creer*, de 1897. En este último ensayo James plantea cuestiones relativas a los valores, que no pueden decidirse apelando a las experiencias sensibles. «En primer lugar, las cuestiones morales no consienten que su solución provenga de una prueba sensible. En efecto, una cuestión moral no es una cuestión acerca de lo que existe, sino de lo que está bien o estaría bien que existiese.» La ciencia puede decirnos lo que existe o no. Sin embargo, con respecto a las cuestiones más urgentes tenemos que consultar las «razones del corazón». Hay decisiones que debe tomar cada hombre: se refieren al sentido último de la vida, al problema de la libertad humana, la dependencia del mundo con respecto a una inteligencia ordinadora y rectora, la unidad monista del mundo, etc., cuestiones que en todos los casos son imposibles de solucionar en un plano teórico y que únicamente pueden afrontarse a través de una elección pragmática.

Volvamos al tema de los valores, no obstante. Los hechos físicos existen o no existen, y en cuanto tales, no son ni buenos ni malos: «El ser mejor no es una relación física.» Lo cierto es que el bien y el mal sólo existen en relación con el hecho de que satisfacen o no las exigencias de los individuos. Tales exigencias, que reflejan una enorme diversidad de necesidades e impulsos diferentes, generan un universo de valores que a menudo resultan contradictorios. Entonces, ¿cómo unificar y jerarquizar estos ideales distintos y a menudo en contradicción? James responde a este interrogante decisivo lo siguiente: habrá que preferir aquellos ideales

cuya realización comporte la destrucción de la menor cantidad posible de otros ideales, y un universo más rico en posibilidades. Como es natural, un universo de esta clase no es un dato de hecho, no está en absoluto garantizado y se plantea como simple regla que caracteriza la voluntad moral en cuanto tal.

Pocos filósofos han exaltado tanto como James las energías del individuo, defendiéndolo contra cualquier forma de autoritarismo y de absolutismo ideológico. En contra de Spencer –que hablaba de un orden moral resultante de un continuado y necesario progreso, indiferente a las iniciativas del individuo– James (en su escrito *Los grandes hombres y su ambiente*, 1880) sigue las huellas de la idea darwiniana de las variaciones espontáneas sobre las que actúa el ambiente, y pone de manifiesto la iniciativa y la originalidad del individuo, iniciativa y originalidad que el ambiente puede adoptar y rechazar. No cabe duda de que la acción de los individuos no siempre tiene éxito, pero en opinión de James las comunidades humanas llegan a marchitarse sin el impulso innovador y creativo de los individuos y, por otro lado, los impulsos fenecen cuando carecen de la simpatía de la comunidad. En cualquier caso, James apreciaba en gran medida el respeto por los demás, la tolerancia de las ideas, la preocupación porque los talentos mejor dotados y las cualidades más excelentes pudiesen consolidarse. En 1903 James escribía: «Nos ha absorbido el gran partido cosmopolita e internacional de la libertad, el partido de la conciencia y de la inteligencia. Somos únicamente su sección norteamericana, que combate contra las fuerzas oscuras e inferiores, que cumple con su propia obligación en la larguísima campaña a favor de aquella verdad y aquella conducta leal que habrán de fortalecerse en todos los países del mundo hasta que éste acabe. En todas partes se libra la misma guerra con nombres diferentes: la luz contra las tinieblas, el derecho contra la arbitrariedad, el amor contra el odio. El Señor de la vida está con nosotros, y no podemos fracasar siempre.» James no se limitó a proclamar estos ideales. También se esforzó por indicar cuáles podían ser algunas de las condiciones necesarias para su realización, como cuando en *El equivalente moral de la guerra* (1904) proponía un servicio civil y no militar, en el que las virtudes militares (el pundonor, la virilidad, la pasión por la lucha, etc.) se habrían de ejercer contra las adversidades de la naturaleza y en obras de justicia social «luchando por el reinado de la paz» y por «el paulatino advenimiento de una especie de equilibrio socialista».

3.5. *La variedad de la experiencia religiosa y el universo pluralista*

La otra gran obra de William James, *La variedad de la experiencia religiosa*, es de 1902, y en ella se propone antes que nada una rica fenomenología de la experiencia religiosa. James se muestra contrario a los positivistas, que vinculaban la religión a fenómenos degenerativos. El empirismo radical de James no quiere que la comprobación de la riqueza de las experiencias humanas se vea obstaculizada por un juicio de valor. La vida religiosa no da pie a equívocos: pone a los hombres en contacto con un ordenamiento invisible y modifica la existencia humana. Según James, el estado místico es el momento más intenso de la vida religiosa y actúa

como si ensanchase el campo perceptivo, abriéndose posibilidades desconocidas para el control racional. La actitud mística no puede convertirse en garantía de una teología en particular. Al contrario, James piensa que la experiencia mística tiene que defenderse de la filosofía. Vemos aquí cómo James pasa desde una descripción de la experiencia mística hasta su valoración, considerándola como acceso privilegiado –inalcanzable por medios ordinarios– a un Dios que potencia nuestras acciones y que es «el alma y la razón interior del universo», un universo pluralista en el que Dios (que no es el mal ni es el responsable del mal) es concebido como una persona espiritual que nos trasciende y nos llama a cooperar con él. *Un universo pluralista* (1909) es una de las últimas obras de James, en la que éste trata de liberar la experiencia religiosa de la angustia del pecado, angustia arraigada en la tradición puritana de Nueva Inglaterra, y en la que se concibe a Dios como ser finito. «Dios, en la vida religiosa del hombre corriente, no designa la totalidad de las cosas, líbrenos el cielo, sino únicamente su tendencia ideal. Es una persona sobrehumana que nos llama a colaborar con sus própositos y que lleva a buen fin los nuestros, si poseen valor. Actúa en un medio externo, tiene enemigos y límites [...]. Dios, se ha dicho, no puede ser finito. Pero yo creo que el único Dios que merece tal nombre tiene que ser finito. [...]. Además, si es que existe lo absoluto –y se trata de una hipótesis que hay que dejar abierta– consistirá en la totalidad más amplia, de la cual Dios sólo representa su parte ideal, y difícilmente puede entenderse como hipótesis religiosa de acuerdo con el punto de vista generalizado de los hombres. El nombre más adecuado para la emoción que puede suscitar es el de "emoción cósmica".» Según James, Dios no es el todo: para utilizar la expresión de Whitehead, se trata de un Dios-compañero.

Para Huxley la religión era «un abismo de inmoralidad». En cambio, la noción que de ella tiene James es muy distinta. Éste se dirige hacia la religión con una mirada profundamente humana, como enfrentándose con un postulado práctico o una hipótesis vital, fruto de una opción que no podemos rehuir. El hombre religioso compromete en su fe sus días y su destino, y se descubre a sí mismo sin ninguna garantía, en toda su riqueza de posibilidades. A diferencia de otros filósofos, por ejemplo, los positivistas, James –a pesar de todas las críticas de orden teórico que se puedan formular contra él– elaboró una filosofía arraigada en la concreción; trató de captar los elementos humanos y las urgentes exigencias de orden práctico que se hallaban vinculadas con la filosofía y con la religión. Y si bien es cierto que en él confluyen y se encarnan las esperanzas y los entusiasmos del nuevo mundo, las energías y las tensiones de una sociedad industrial en expansión, también es verdad que James jamás rindió culto a la ciencia. La consideraba como una fidelidad a los hechos, a la realidad, y como un baluarte contra el pensamiento carente de significación. Sin embargo, para James la vida va mas allá de la ciencia. «La deshumanización de las ciencias» significaba para él una amenaza que pendía sobre la felicidad y la realización del individuo.

Junto a Peirce y a James, George Herbert Mead (1863-1931) fue otro prestigioso pragmatista norteamericano. Mead fue colega de Dewey en la universidad de Chicago, donde colaboró con él en el análisis de problemas comunes. Para Mead la tarea de la filosofía consiste en mostrar un universo no escindido, del que surja la continuidad entre el universo y el hombre. Un factor fundamental en el pensamiento de Mead es que entre condicionante y condicionado existe una relación recíproca de condicionalidad: por ejemplo, el presente está condicionado por el pasado, pero a su vez, el presente «reescribe su pasado». Otro tema de fondo en la filosofía de Mead es el carácter social de todos los aspectos de la experiencia humana. Mead escribió muchas obras, que se unieron en diversos volúmenes después de su muerte: *La filosofía del presente* (1932), *Espíritu, persona y sociedad* (1934), *La filosofía del acto* (1938).

Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) primero fue profesor en Oxford y a continuación en Estados Unidos, en la universidad de California en Los Ángeles. El pragmatismo de Schiller se presenta en calidad de humanismo. Según él, todo conocimiento postula un aspecto emocional y toda argumentación oculta una urgencia práctica: en opinión de Schiller, el procedimiento efectivo de la ciencia obedece al criterio de utilidad. Una ley natural sería una fórmula económica y una función adecuada para describir el comportamiento de series de acontecimientos. De acuerdo con su criterio, una «razón pura» separada de las exigencias de la acción es una mutación destinada a ser suprimida. Convencido –como Protágoras– de que el hombre es la medida de todas las cosas, Schiller sostiene que los gustos y las valoraciones del individuo encuentran en la sociedad un filtro selectivo: también aquí la utilidad y la eficacia son las que determinan su aceptabilidad. La filosofía de Schiller puede calificarse de relativismo radical. Entre las obras más notables de Schiller cabe señalar *Los enigmas de la Esfinge* (1891) –un estudio sobre la filosofía de la evolución–, *Estudios sobre el humanismo* (1907), *Problemas de la creencia* (1924), *Lógica usual: introducción a la teoría voluntarista del conocimiento* (1930), *¿Deben disentir los filósofos? y otros ensayos* (1934), y *Nuestras verdades humanas* (1939).

Una concepcion filosófica análoga al pragmatismo es la que en Alemania se presenta como filosofía del «como si», de Hans Vaihinger. Éste comenzó estudiando a Kant y al neocriticista Friedrich Albert Lange, y en *Filosofía del «como si»* (1911) trata de demostrar que todos los conceptos, principios e hipótesis que constituyen el saber común, las ciencias y la filosofía no son más que ficciones que carecen de toda validez teórica, pero que se aceptan y se sostienen, aunque a menudo resulten contradictorias, únicamente porque son útiles. Para Vaihinger el objetivo del conocimiento es la vida, y lleva hasta la exageración la diferencia que existe entre valor teórico y valor vital de la ficción. En este sentido, también son ficción las teorías filosóficas, que no están en condiciones de proponernos la elaboracion de verdaderas visiones del mundo, sino concepciones que permiten que la vida se vuelva más digna y más intensa. En determinados aspectos concretos el pensamiento de Miguel de Unamuno (1864-1936) también está vinculado al pragmatismo. Literato, narrador y poeta, Una-

muno expuso sus ideas filosóficas en la *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) y en *El sentimiento trágico de la vida* (1913). Unamuno declara: «La vida es el criterio de verdad, y no la concordancia lógica, que sólo corresponde a la razón. Si es mi fe la que me lleva a crear o a exaltar la vida ¿por qué deseáis otras pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan, las matemáticas son mentira. Si al caminar, extenuado por la sed, se te aparece una visión de aquello que se llama agua, te lanzas sobre ella y bebes, y una vez calmada la sed te encuentras mejor, aquella visión era verdadera y el agua era agua de verdad. La verdad es lo que impulsándonos a actuar, de uno u otro modo, hace que consigamos nuestro objetivo.» «Vivir como si el sueño de don Quijote se hiciese realidad»: esta proposición expresa a la perfección la idea de Unamuno. Para éste, en realidad, «obtendremos sabiduría de nuestros actos, y no de nuestras contemplaciones».

5. El pragmatismo italiano

El pragmatismo italiano da sus primeros pasos con «Leonardo» (1903-1907), famosa revista en la que –además de Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati y Mario Calderoni– colaboran también James, Schiller y Peirce. Papini y Prezzolini, junto con James, exaltaban la voluntad de creer, mientras que Mario Calderoni (Ferrara, 1879-Imola 1914) y Giovanni Vailati (Crema, 1863-Roma, 1909) se mostraban más próximos a Peirce. Defensor convencido de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, Calderoni sostuvo que la filosofía moral «puede modificar poderosamente aquel conjunto de creencias y previsiones que de manera continua, y a menudo sin que nos demos cuenta, se mezclan con nuestras apreciaciones, añadiendo nuevas creencias y previsiones a las consecuencias de nuestros actos, y puede mostrarnos también la incompatibilidad práctica de determinados ideales con otros ideales que consideramos superiores, de ciertos sentimientos con otros mejores, de ciertas tendencias nuestras con otras más fuertes, influyendo así de manera considerable sobre nuestra conducta». El filósofo moral se engaña cuando pretende constituirse como apóstol y pregonero de evangelios, basándose en su ciencia. Por otra parte, en contra de las interpretaciones voluntaristas de la regla pragmática de Peirce, Calderoni escribió (en *Los orígenes y la idea fundamental del pragmatismo*, ensayo redactado en 1909 en colaboración con Vailati) que dicha regla consistía en «una invitación a traducir nuestras afirmaciones en una forma que sirva para indicar con la máxima claridad cuáles serían las comprobaciones o los experimentos a los que nosotros —u otros— podríamos o deberíamos recurrir para decidir si aquellas afirmaciones son verdaderas, y hasta qué punto».

Giovanni Gentile negó a Vailati «el más mínimo lugar en la historia del pensamiento filosófico». Sin embargo, poco después el juicio de Gentile se veía desmentido –y de una forma rotunda– por la razón siguiente: Vailati, a través de ensayos llenos de precisión y nitidez, anticipaba –como escribe F. Rossi-Landi– «temas culturales y técnicas de pensamiento que más tarde se difundirían, se consolidarían y se afianzarían en otros países durante el período que transcurre entre ambas guerras mundiales. Más

adelante, en la posguerra, volverían a Italia dentro del ámbito de la filosofía o de las ciencias humanas con el nombre de positivismo lógico, empirismo científico, instrumentalismo, filosofía analítica, metodología, análisis del lenguaje, operativismo, lingüística general, estructuralismo, sociolingüística, semántica, etc.».

Doctorado en matemáticas (1884) y en ingeniería (1886) en Turín (donde trabajó como ayudante de Peano), desde el comienzo Vailati se mostró más cercano a Peirce que a James, y comprendió enseguida el valor metodológico real de la regla pragmática. Vailati escribe: «La regla metódica enunciada por Peirce, lejos de convertir la distinción entre opiniones verdaderas y opiniones falsas en algo más arbitrario, más subjetivo, más dependiente del parecer y del sentimiento individuales, posee en cambio una finalidad completamente opuesta. En esencia, constituye una invitación a traducir nuestras afirmaciones de una forma en la que puedan aplicarse de manera más directa y más cómoda aquellos criterios de verdad y de falsedad que resultan más "objetivos", menos dependientes, por lo tanto, de las impresiones o preferencias individuales.» En substancia, la regla pragmática le sirve a Vailati como línea de separación entre cuestiones con sentido y cuestiones que carecen de él: «La cuestión de determinar qué queremos decir cuando enunciamos una proposición específica, no sólo es una cuestión absolutamente diferente a la de decidir si ésta es verdadera o falsa: se trata de una cuestión que de un modo u otro hay que decidir antes de iniciar siquiera el tratamiento de la otra cuestión.» De este modo, el pragmatismo posee un carácter utilitario, «en la medida en que lleva a descartar un determinado número de cuestiones inútiles: inútiles, porque sólo son interrogantes ficticios o, más exactamente, no son interrogantes en absoluto». Por ejemplo, las interminables discusiones sobre el tiempo, la substancia, el infinito, etc., que ocupan tanto lugar en determinados debates filosóficos, «nos ofrecen numerosos y típicos ejemplos de las diversas especies de "cuestiones ficticias"», interrogantes que se parecen a los que formula un niño cuando pregunta a su padre dónde está el viento cuando no sopla.

En consecuencia, hay que llevar a cabo un análisis del lenguaje y una terapia lingüística. Yendo a la parte constructiva del pensamiento de Vailati, hemos de recordar que examinó una gran cantidad de problemas, aportando en todos ellos una contribución valiosa y clarificadora. Llevó a cabo análisis de cuestiones algebraicas, geométricas y lógicas; estudios de metodología científica, análisis de los conceptos de causa y efecto aplicados a las ciencias históricas, examen del problema de los términos teóricos en las ciencias empíricas, de las relaciones entre lenguaje ordinario y lenguajes técnicos, etcétera.

Otro punto importante: Vailati nos legó magníficos ensayos sobre historia de la ciencia. De acuerdo con Mach, Vailati afirmó lo siguiente, con respecto a la importancia de dicha disciplina: «Las opiniones, sean verdaderas o falsas, siempre son hechos, y como tales merecen y exigen que se las tome como objeto de investigación, de comprobación, de confrontación, de interpretación y de explicación, del mismo modo que cualquier otro orden de hechos, y con el mismo objetivo.» «Diría que no hay que concebir la historia de las teorías científicas sobre un tema determinado con la historia de una serie de intentos sucesivos que han fracasado todos

ellos, salvo el último [...]. En cambio, la historia nos presenta una serie de éxitos, cada uno de los cuales supera y eclipsa al precedente, al igual que éste había superado y eclipsado a su vez a los que le habían precedido [...]. Siempre, o casi siempre, nos encontramos ante un proceso de sucesivos acercamientos, comparables a una serie de exploraciones en un país desconocido, cada una de las cuales corrige o especifica mejor los resultados de las exploraciones anteriores, y facilita cada vez más –a las que vienen después– el logro del objetivo que todas ellas se proponen.» De esta forma, Vailati, precisaba también cuál era la función del error en la historia de la investigación científica: «Una aserción errónea, un razonamiento no concluyente de un científico de épocas pasadas pueden resultar tan dignos de consideración como un descubrimiento o una intuición genial, si sirven también para arrojar luz sobre las causas que han acelerado o retrasado el progreso de los conocimientos humanos o para poner al desnudo el modo de actuar de nuestras facultades intelectuales. Cada error nos indica un escollo que hay que evitar, mientras que no todo descubrimiento nos indica un camino a seguir.»

Capítulo XVII

EL INSTRUMENTALISMO DE JOHN DEWEY

1. La experiencia no se reduce a la conciencia o al conocimiento

Para Bertrand Russell, al igual que para otros especialistas, John Dewey (Burlington, Vermont, 1859-Nueva York, 1952) fue el filósofo norteamericano más destacado de nuestro siglo: «Ejerció una influencia profunda, no sólo sobre los filósofos, sino también sobre los expertos en educación, estética y teoría política. Fue un hombre de gran talla, con ideas liberales, generoso y afable en el trato personal e infatigable en el trabajo.»

La filosofía de Dewey ha sido definida como «naturalismo». Se trata de una filosofía que se mueve dentro de los cauces del pragmatismo y que se sitúa en el seno de la tradición empirista. Sin embargo, Dewey prefirió bautizar su filosofía con el nombre de «instrumentalismo», que ante todo se diferencia del empirismo clásico en lo que se refiere al concepto fundamental de «experiencia». La experiencia de los empiristas clásicos queda simplificada, ordenada, purificada de todos los elementos de desorden y de error: se ve reducida a estados de conciencia claros y distintos. En *Experiencia y naturaleza* (1925) Dewey sostiene que «la experiencia no es conciencia sino historia». «La experiencia es algo completamente distinto de la conciencia, que es aquello que aparece de manera cualitativa y central en un momento determinado. El hombre corriente no tiene necesidad de que se le recuerde que la ignorancia es uno de los principales aspectos de la experiencia; también lo son las costumbres a las que nos entregamos sin conciencia de ello, dado que actúan de manera hábil y segura. Sin embargo, la ignorancia, la costumbre y el arraigarse de modo fatal en el pasado son precisamente aquellas cosas que el autoproclamado empirismo, a través de su reducción de la experiencia a meros estados de conciencia, niega a la experiencia.» La experiencia, por tanto, no se reduce a un estado de conciencia claro y distinto. La experiencia tampoco se reduce al conocimiento, aunque el conocimiento también forme parte de la experiencia, sea una experiencia. «La experiencia incluye los sueños, la locura, la enfermedad, la muerte, la guerra, la confusión, la ambigüedad, la mentira, y el horror; incluye tanto los sistemas trascendentales como los empíricos; abarca la magia y la superstición, al igual que la ciencia. Inclu-



J. Dewey (1859-1952): defensor de la lógica como teoría de la investigación, y uno de los pedagogos más influyentes de nuestro tiempo

ye aquella inclinación que impide aprender de la experiencia, así como la habilidad que aprovecha hasta sus más mínimos elementos.»

En substancia, Dewey propone una noción de experiencias que sea capaz de conceder la misma atención que se presta a lo «noble, honorable y verdadero» a todo aquello que en la vida humana hay de «desfavorable, precario, incierto, irracional y odioso». Dewey sostiene: «Si se considera el papel que la anticipación y el recuerdo de la muerte han desempeñado en la vida humana, desde la religión hasta las compañías de seguros, ¿qué cabe decir de una teoría que define la experiencia de una manera que permite deducir lógicamente que la muerte nunca es materia de experiencia?»

Más aún, la no identificación entre experiencia y conocimiento permite que Dewey formule un intento de solución del problema gnoseológico. En efecto, «existen dos dimensiones en las cosas experimentadas; una es el tenerlas, y la otra, el conocerlas, con objeto de tenerlas de un modo más significativo y seguro». En realidad, no es fácil conocer las cosas que tenemos o somos, ya se trate del sueño, el sarampión, la virtud, una pena o el color rojo. El problema del conocimiento es «el problema de cómo hallar aquello que es preciso hallar alrededor de estas cosas, para garantizar, rectificar o evitar el serlas o el tenerlas.» De este modo, escribe Dewey, el escepticismo puede darse, con objeto de convertirnos en curiosos e investigadores, en cualquier momento y con respecto a cualquier creencia o conclusión intelectual, mientras que resulta imposible acerca de aquellas cosas que tenemos y somos. «Un hombre puede dudar acerca de si tiene o no el sarampión, porque sarampión es un término intelectual, una clasificación, pero no puede dudar de aquello que tiene empíricamente. Y no porque, como se suele afirmar, esté seguro de ello de una manera inmediata, sino porque no es materia de conocimiento, no es en absoluto una cuestión intelectual, no es un asunto de verdad o falsedad, de certeza o de duda, sino únicamente de existencia.

2. Precariedad y riesgo en la existencia

La experiencia es historia, una historia encaminada hacia el futuro, cargada de futuro. Para Dewey la experiencia halla su equivalencia en cosas como la historia, la vida o la cultura. La filosofía, a diferencia de la antropología cultural, «tiene la función del desmembramiento analítico y la reconstrucción sintética de la experiencia». Los fenómenos de la cultura, presentados por el antropólogo, constituyen el material de trabajo del filósofo. «Los fenómenos culturales ponen de manifiesto que la existencia posee un carácter precario y arriesgado.» Según Dewey, «el hombre se encuentra viviendo en un mundo aleatorio; para decirlo con crudeza, su existencia implica un peligro. El mundo es el escenario del riesgo; se muestra inseguro, inestable, terriblemente inestable. Sus peligros son irregulares, inconstantes, no pueden limitarse a un tiempo o a una estación en particular. Aunque persistentes, son esporádicos, episódicos. El momento más oscuro es el que precede al amanecer; la soberbia antecede a la caída; el momento de mayor prosperidad es el que se halla más cargado de malos augurios, el más oportuno para los hechizos. La peste,

el hambre, la pérdida de las cosechas, la enfermedad, la muerte y la derrota se encuentran siempre a la vuelta de la esquina, lo mismo que la abundancia, el vigor, la historia, la fiesta y el canto. La suerte se muestra por lo general buena y mala al mismo tiempo, cuando reparte sus dones». Sin duda, sería fácil y cómodo el insistir sobre la buena suerte y las alegrías inesperadas. La comedia es algo tan genuino como la tragedia. Pero es sabido, señala Dewey, que «la comedia se caracteriza por un tono más superficial que la tragedia». Y el hombre teme porque existe dentro de un mundo temible, en un mundo que provoca miedo. El mundo, en sí mismo, es precario y peligroso. «El temor a los dioses fue el que creó a los dioses.»

El hombre vive en este mundo: no existe la naturaleza sin hombre, ni existe el hombre sin la naturaleza. El hombre se halla inmerso en la naturaleza y, sin embargo, consiste en una naturaleza capaz y destinada a modificar la naturaleza misma y a otorgarle un significado. Para asegurarse contra la inestabilidad y la precariedad de la existencia, el hombre primero apeló a fuerzas mágicas y construyó mitos que una vez desvanecidos, trató de substituir con otras ideas que diesen seguridad: la inmutabilidad del ser, el progreso universal, la racionalidad inherente al universo o el universo regulado por leyes necesarias y universales. «Desde Heraclito hasta Bergson, aparecen distintas filosofías o metafísicas del universo. Hay que estar agradecidos a estas filosofías que han mantenido vivo aquello que ha sido descuidado por las filosofías clásicas y ortodoxas. No obstante, también las filosofías del fluir indican la intensidad con la que se desea aquello que es seguro y estable. Han deificado el cambio, convirtiéndolo en algo universal, regular y seguro [...]. Consideremos la manera plenamente laudatoria con que Hegel, Bergson y los filósofos evolucionistas del devenir consideraron el cambio. Para Hegel, el devenir es un proceso racional que define una lógica –aunque nueva y extraña– y un absoluto, también extraño y nuevo, Dios. Para Spencer, la evolución no es más que un proceso transitorio en el que se obtiene un equilibrio estable y universal que es propio de un ajuste armonioso. Para Bergson, el cambio es la operación creadora de Dios o es el mismo Dios.» Para Dewey, estas filosofías son filosofías del temor, exageradamente simplificadoras y que se evaden de la responsabilización. Transforman un simple elemento de la realidad en toda la realidad posible, relegando así a la apariencia (a un nivel secundario, epifenoménico, erróneo, ilusorio, etc.) todo aquello que no resulta compatible con su respectivo esquema de inmutabilidad, orden, racionalidad, necesidad o perfección del ser o de la realidad. Además, eliminan responsabilidades, porque se jactan de garantizar metafísicamente un orden, un progreso o una racionalidad que en cambio constituyen la tarea fundamental de una conducción inteligente de la vida humana. Para Dewey, en definitiva, es preciso tener el valor de denunciar la falacia metafísica de aquellas metafísicas consoladoras e ilusiones que engañan acerca de la permanencia estable de bienes y de valores, como posesión exclusiva de una clase privilegiada. Dichas metafísicas reducen a mera apariencia la irracionalidad, el desorden, el mal y el error, cosas que sin embargo no son apariencias sino realidades que hay que aspirar a dominar y controlar, aun sabiendo que la existencia está siempre y en todos los casos llena de riesgos y es algo precario. «A través de la

ciencia nos aseguramos un determinado grado de fuerza, precisión y control; a través de los instrumentos, las máquinas y la técnica que las acompaña, hemos convertido el mundo en más acorde con nuestras necesidades y en una morada más segura.» A pesar de todo, confiesa Dewey, «el carácter fundamentalmente azaroso del mundo no se ha modificado radicalmente y mucho menos ha desaparecido. Incidentes como la pasada guerra y la preparación de una guerra futura nos recuerdan lo fácil que resulta olvidar hasta qué punto nuestras realizaciones, después de todo, no son más que herramientas para desvelar el desagradable reconocimiento de un hecho, en lugar de medios para alterar el hecho en sí mismo.»

3. La teoría de la investigación

Dewey no posee una concepción idílica de la experiencia, la naturaleza y la existencia, ni tampoco acepta con facilidad la noción de un «destino magnífico y favorable», aunque se deje sentir en su pensamiento el influjo del evolucionismo. En cualquier caso, Dewey es realista: el mundo es algo inestable, la existencia se muestra arriesgada y precaria, y las visicitudes de los seres vivientes no resultan seguras. La lucha para enfrentarse con un mundo y una existencia tan difíciles exigen comportamientos y operaciones humanas inteligentes y responsables. Aquí es donde se introduce el instrumentalismo de Dewey y su teoría de la investigación.

La verdad, según la mayoría de los sistemas filosóficos tradicionales, es estética y definitiva, absoluta y eterna. Dewey, sin embargo, no piensa así. Debido a sus intereses biológicos, considera que el pensamiento es un proceso evolutivo; el conocimiento, de acuerdo con Dewey, es un proceso llamado indagación, que en el fondo consiste en una forma de adaptación al ambiente. El conocimiento es una práctica que ha tenido éxito, en el sentido de que soluciona los problemas que plantea el medio ambiente (entendido en su acepción más amplia).

En su gran obra *Lógica: teoría de la indagación* (1938) Dewey ordena de forma sistemática los resultados de sus investigaciones lógicas y gnoseológicas que aparecen en otros escritos, por ejemplo *Cómo pensamos* (1910) y *Ensayos de lógica experimental* (1916). En aquella obra Dewey define la indagación como «transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada, que se convierte en una situación determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas, hasta el punto de que los elementos de la situación originaria llegan a ser una totalidad unificada». En otros términos, «la función del pensamiento reflexivo [...] es transformar una situación en la que se tengan experiencias caracterizadas por la obscuridad, la duda, el conflicto, en definitiva, experiencias perturbadas, convirtiéndola en una situación clara, coherente, ordenada y armoniosa». En resumen, la indagación parte de problemas, de situaciones que implican incertidumbre, perturbación, duda y obscuridad. Dewey se declaraba desconcertado ante el hecho de que «personas que se esfuerzan de modo sistemático en indagar cuestiones y problemas (como es sin duda el caso de los filósofos) se muestren tan poco curiosas acerca de la existencia y la naturaleza de los problemas.»

Las situaciones de esta clase, en las que hay dudas y obscuridad, se

convierten en problemáticas cuando se transforman en objeto de investigación, en el sentido de que se hace posible formular algún intento de solución, aunque sea vago, o de otro modo se caería en el caos; o asimismo, se hace posible intelectualizar esta vaga sugerencia, formulando el problema en el interior de una idea consistente en anticipaciones o previsiones de aquello que puede ocurrir. La idea propuesta se desarrolla en sus distintos significados por el razonamiento que expone las consecuencias de la idea, poniéndola en relación con el sistema formado por las demás ideas y aclarándola así en sus aspectos más diversos. La solución del problema formulada y anticipada mediante la idea que más tarde será desarrollada por el razonamiento, dirige y articula el experimento. Éste será el que diga si la solución propuesta hay que aceptarla, rechazarla o corregirla, con la finalidad de dar cuenta de los hechos problemáticos. Con respecto a los hechos, Dewey, a diferencia del viejo empirismo, señala que no son puros datos, que no existen datos en sí. No existen los datos si no es en relación con una idea o un plan operativo que pueda formularse en términos simbólicos, desde los del lenguaje ordinario a aquellos más precisos y específicos, propios de la matemática, la física o la química. En definitiva, Dewey opina que tanto las ideas como los hechos son de naturaleza operacional. Las ideas son operacionales porque no son más que propuestas y planes de operaciones e intervención en las condiciones existentes; los hechos son operacionales en el sentido de que son el resultado de operaciones de organización y elección.

4. Sentido común e investigación científica: las ideas como instrumentos

La inteligencia, pues, es algo constitutivamente operativo. La razón no es meramente contemplativa: se trata de una fuerza activa, llamada a transformar el mundo de acuerdo con los objetivos humanos. No cabe duda de que la contemplación es una experiencia, pero según Dewey constituye la parte final, en la que el hombre disfruta con el espectáculo de sus procesos. El proceso cognoscitivo no es una contemplación, sino una participación en las vicisitudes de un mundo que hay que cambiar y reorganizar sin pausa. La doctrina evolucionista –escribe Dewey– nos ha enseñado que «la criatura viviente es una parte del mundo que comparte las vicisitudes y los destinos de éste y que únicamente puede procurarse seguridad, dentro de su precaria dependencia, identificándose intelectualmente con las cosas que están a su alrededor y previendo las consecuencias futuras de lo que sucede, para configurar de manera adecuada su actividad. Sólo si el ser vivo, que experimenta, participa íntimamente en las actividades del mundo al que pertenece, el conocimiento se transforma en un mundo de participación que posee tanto más valor cuanto más actúa efectivamente. El conocimiento no puede ser la vana opinión de un espectador desinteresado».

Dewey comenta que el método experimental es nuevo en cuanto recurso científico o medio sistemático de crear conocimiento y de asegurarse de que sea de veras conocimiento, pero «como herramienta práctica es tan viejo como la vida misma». Precisamente por esta razón, Dewey insiste en

la continuidad entre conocimiento común y conocimiento científico. En su escrito *La unidad de la ciencia como problema social* (1938) afirma que «la ciencia, en sentido especializado, es una elaboración de operaciones cotidianas, aunque esta elaboración a menudo asume un carácter muy técnico». En la *Lógica* reitera el hecho de que «la ciencia posee su punto de partida necesario en los objetos cualitativos, en los procesos y en los instrumentos del sentido común, que es el mundo del uso, de los gozos y de los sufrimientos concretos». Luego, sin embargo, «poco a poco, mediante procesos más o menos tortuosos e inicialmente carentes de una línea directiva, se forman y se transmiten determinados procedimientos e instrumentos técnicos. Se recogen informaciones sobre las cosas, sobre sus propiedades y comportamientos, con independencia de toda aplicación particular e inmediata. Así nos alejamos cada vez más de las originarias e inmediatas situaciones de uso y disfrute». No se gana demasiado, declara Dewey, teniendo el propio pensamiento atado al poste del uso con una cadena excesivamente corta. Lo importante es que en cualquier caso el pensamiento, las ideas, estén vinculados a la práctica, porque las ideas, ya sean lógicas o científicas, siempre están en función de problemas reales, aunque sean abstractas, y porque siempre es la práctica la que decide cuál es el valor de una idea. Las ideas son específicamente los instrumentos de nuestra indagación, los instrumentos que sirven para resolver los problemas, para afrontar un mundo amenazador y una existencia precaria. En cuanto instrumentos, carece de sentido el predicar de ellos la verdad o la falsedad. Las ideas son instrumentos que pueden ser eficaces, relevantes o no, perjudiciales o económicos, pero no verdaderos o falsos. El juicio último que se da en todo proceso de investigación no es más que una «afirmación garantizada». Éste es el auténtico significado del instrumentalismo de Dewey: la verdad ya no es una adecuación del pensamiento al ser, sino que se identifica con «el comprobado poder de guía» de una idea, y en último análisis, con el «cuerpo siempre en aumento de las afirmaciones garantizadas». Esta garantía no es absoluta ni eterna, porque los resultados de la investigación científica –como los de todo actuar humano– pueden corregirse y perfeccionarse de manera continuada, en relación con las situaciones nuevas y cambiantes en que se encontrará el hombre a lo largo de su historia.

5. La teoría de los valores

Toda esta serie de factores de concebir el conocimiento como actividad eminentemente práctica y no como contemplación, identificar la inteligencia con una fuerza activa destinada a transformar el mundo, medir el valor de las ideas en función de su adecuación a las situaciones problemáticas o concebir las ideas como constitutivamente corregibles era algo que no podía dejar de innovar radicalmente también la teoría de los valores. Si las ideas demuestran su valor en la lucha contra los problemas reales y si cada individuo tiene el derecho y el deber de contribuir a la elaboración de ideas capaces de guiar positivamente la acción humana, se hace evidente que tampoco las ideas morales, los dogmas políticos o los prejuicios de la costumbre poseen una especial autoridad. También éstos deben someter-

se al control de sus consecuencias en la práctica, y hay que aceptarlos, rechazarlos o modificarlos responsablemente, basándose en el análisis de sus efectos.

Dewey es un relativista: no piensa que sea posible fundamentar valores absolutos. Los valores son históricos. «Los valores son tan inestables como las formas de las nubes [...]. Las cosas que los poseen están expuestas a todos los azares de la existencia.» En relación con los valores, el filósofo tiene la función de examinar por una parte sus «condiciones generativas» interpretando las instituciones, las costumbres y las políticas en función de los valores que han hecho emerger en el transcurso de la historia, como fruto del ingenio humano. Por otra parte, tiene que valorar la adecuación y la funcionalidad de dichos valores con referencia a nuevas exigencias y a las necesidades que poco a poco van surgiendo en la vida asociada de los hombres. En efecto, existen valores de hecho, bienes inmediatamente deseados, y valores de derecho, bienes que son racionalmente deseables. La tarea de la filosofía y de la ética consiste justamente en promover una continuada revisión crítica, con objeto de conservar y enriquecer los valores de derecho. Por descontado, en la perspectiva de Dewey ni siquiera esta última clase de valores pueden aspirar a una dignidad metahistórica, ya que todo sistema ético es algo relativo al ambiente en que se ha formado y ha funcionado.

En consecuencia, la ética de Dewey es histórica y social. También en ella, como en la teoría de la indagación, destaca aquel sentido de interdependencia y de unidad interrelacional de los fenómenos, que se concretará en la noción de interacción entre individuos y ambiente físico y social. Así, también los valores son hechos típicamente humanos, son planes de acción, intentos de resolver problemas que se plantean en la vida asociada de los hombres. El objetivo de la filosofía es educar a los hombres «para que reflexionen sobre los valores humanos más elevados, al igual que han aprendido a reflexionar sobre aquellas cuestiones que pertenecen al ámbito de la técnica».

Sin duda alguna, se presenta el problema de la determinación de los fines. «La ciencia –escribió Dewey– se muestra indiferente al hecho de que sus descubrimientos se empleen para curar las enfermedades o para propagarlas; para aumentar los medios de promover la vida o para fabricar material bélico que la aniquila.» En ocasiones Dewey parece señalar que el fin último de la vida de los hombres consiste en un reino de Dios considerado como justicia, amor y verdad. Sin embargo, hay que insistir sobre un punto de capital importancia para el pensamiento de Dewey: se trata de la imposibilidad de distinguir entre medios y fines. Para Dewey todo fin es también un medio, y cada medio que sirve para lograr un fin es disfrutado o percibido como fin. La actividad que produce medios y la actividad que crea y lleva a cabo fines se hallan íntimamente vinculadas entre sí. El fin que se ha conseguido es un medio para otros fines; y la valoración de los medios es fundamental para todo fin real y auténtico, que no quiera ser una fantasía vana, por noble y atractiva que resulte. Las cosas que se nos presentan como fines, en efecto, no son más que previsiones o anticipaciones de aquello que pueda cobrar existencia dentro de unas condiciones determinadas. Por lo tanto –escribe Dewey en *Teoría de la valoración* (1939)– fuera de la relación entre medios y fines no existe

una problemática de la evaluación. Esto no se aplica sólo a la ética sino también al arte, donde la creación de valores estéticos (el arte es naturaleza transformada; no existe ninguna distinción entre artes bellos y artes útiles) exige la puesta en práctica de medios adecuados.

6. La teoría de la democracia

Dewey es un relativista porque, en su opinión, no existen métodos racionales para determinar los fines últimos. En *La investigación de la certeza* (1929) sostiene: «Abandonar la búsqueda de la realidad y del valor absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio. No obstante, esta renuncia es la condición para comprometerse en una vocación más vital. La búsqueda de valores que están garantizados y sean compartidos por todos –porque se hallen en conexión con los fundamentos de la vida social– es una búsqueda en la que la filosofía no encontrará jamas rivales, sino colaboradores, en los hombres de buena voluntad.»

Por esto, Dewey se manifiesta radicalmente contrario a los filósofos utópicos: éstos, al propugnar sus visiones ideales, no se han preocupado de dedicar una cuidadosa investigación a los medios necesarios para su puesta en práctica y ni siquiera han valorado con atención su efectiva deseabilidad moral. La utopía suele generar el escepticismo o el fanatismo. Según Dewey, hay que proponerse metas concretas, descender desde los fines remotos a los más cercanos, realizables en las condiciones históricas efectivas. En consecuencia, Dewey propone una actuación continuada en vista de un mayor conocimiento y una mayor libertad, en el sentido de que la libertad conquistada hoy cree situaciones para las cuales haya mañana más libertad y en el sentido de que mi libertad haga aumentar la de los demás.

Por consiguiente, Dewey se opone a la sociedad totalitaria y es un defensor convencido de la sociedad democrática. Para él, presuponer un fin último es algo que trunca el debate, mientras que la democracia es un debate completamente libre; es un método que permite discutir todas las finalidades; es una discusión sin final, una colaboración y una participación en objetivos conjuntos. La democracia es aquel modo de vida en el que «todas las personas maduras participan en la formación de valores que regulan la vida de los hombres en sociedad». Dicho modo de vida «es algo necesaria, tanto desde el punto de vista del bien social, como del pleno desarrollo de los seres humanos en cuanto individuo». En *Liberalismo y acción social* (1935) Dewey afirma que «el problema de la democracia [...] se convierte en el problema de aquella forma de organización social que se extiende a todos los terrenos y a todos los caminos de la vida, en la cual las fuerzas individuales no sólo deberían verse liberadas de imposiciones mecánicas externas, sino que tendrían que ser alimentadas, sostenidas y dirigidas». La fe en la democracia como método es la fe en una forma de vida en la que las fuerzas de iniciativa y de crítica del individuo no sólo son toleradas sino también estimuladas, para que las necesidades reales sean afrontadas mediante acciones espontáneas y originales, y no simplemente integradas en el marco de una tradición obsoleta. Al igual que un individuo se transforma en sujeto cognoscente en virtud

de su participación en operaciones de búsqueda controlada, del mismo modo el "yo" o persona sólo se constituye a través del acto en el cual el individuo –al criticar por ejemplo una institución política en nombre de una institución mejor– emerge al exterior del espíritu de su grupo y de su época.

De lo dicho hasta ahora cabe deducir la aversión de Dewey ante una sociedad planificada. En cambio, promueve y defiende una sociedad que esté constantemente planificándose desde su interior, y que atienda en consecuencia al control social más amplio y articulado de sus resultados. Dewey especifica en estos términos la diferencia que existe entre una sociedad planificada (*a planned society*) y una sociedad constantemente planificándose (*a continuously planning society*): «La primera requiere unas metas finales impuestas desde arriba, y que por lo tanto confían en la fuerza física y psicológica para conseguir que nos ciñamos a esas metas. La segunda significa liberar la inteligencia a través de la forma más amplia de intercambio cooperativo.»

Esta clase de ideas obligaban a Dewey a enfrentarse con la ideología marxista. Dejando a un lado el hecho de que intervino en defensa de Trotsky, en *Libertad y cultura* (1939) Dewey colocó en un mismo plano el racismo nazi y la «nueva» biología soviética (la que había provocado el caso Lysenko). En ese mismo libro, Dewey observaba: «Es extraño que la teoría que ha tenido mayor resonancia y ha mostrado más pretensiones de poseer una base científica, resulte ser aquella que ha violado de una manera más sistemática todos los principios del método científico.»

Vinculada con la teoría de la investigación, la teoría de los valores y la teoría de la democracia de Dewey se halla su teoría de la educación, entendida como continuada reconstrucción y reorganización de la experiencia, que logren aumentar la conciencia de los vínculos existentes entre las actividades presentes, pasadas y futuras, nuestras y de los demás, y que sean capaces de aumentar en los individuos su posibilidad de dirigir el curso de la experiencia ulterior. Aquí no tenemos espacio para examinar el activismo pedagógico de Dewey o para desarrollar su teoría del arte, sus reflexiones sobre la religión, algunas de sus ideas sobre la historia del pensamiento o sus observaciones sobre las ideas metafísicas como engendradoras de teorías científicas. Es suficiente decir que su presencia en el pensamiento contemporáneo ha sido y es amplia y persistente. Dewey empezó a apreciar a James cuando todavía se encontraba bajo el influjo de Hegel y de Kant. Además, su pensamiento se nutrió con la teoría de la evolución y con las ideas de Peirce. J. Stanley Hall fue quien le familiarizó con la psicología genética; y sin tomar en préstamo elementos pertenecientes a Watson o a otros, fue un precursor en importantes aspectos de la psicología conductista. El desarrollo del pensamiento de Dewey puede ser considerado como un pasaje desde el absolutismo hasta el experimentalismo. Por ello, y a propósito del marxismo, un día le dijo a Bertrand Russell, que, después de haberse emancipado con gran esfuerzo de la teología ortodoxa tradicional, no estaba en absoluto dispuesto a atarse a ninguna otra teología.

CAPÍTULO XVIII

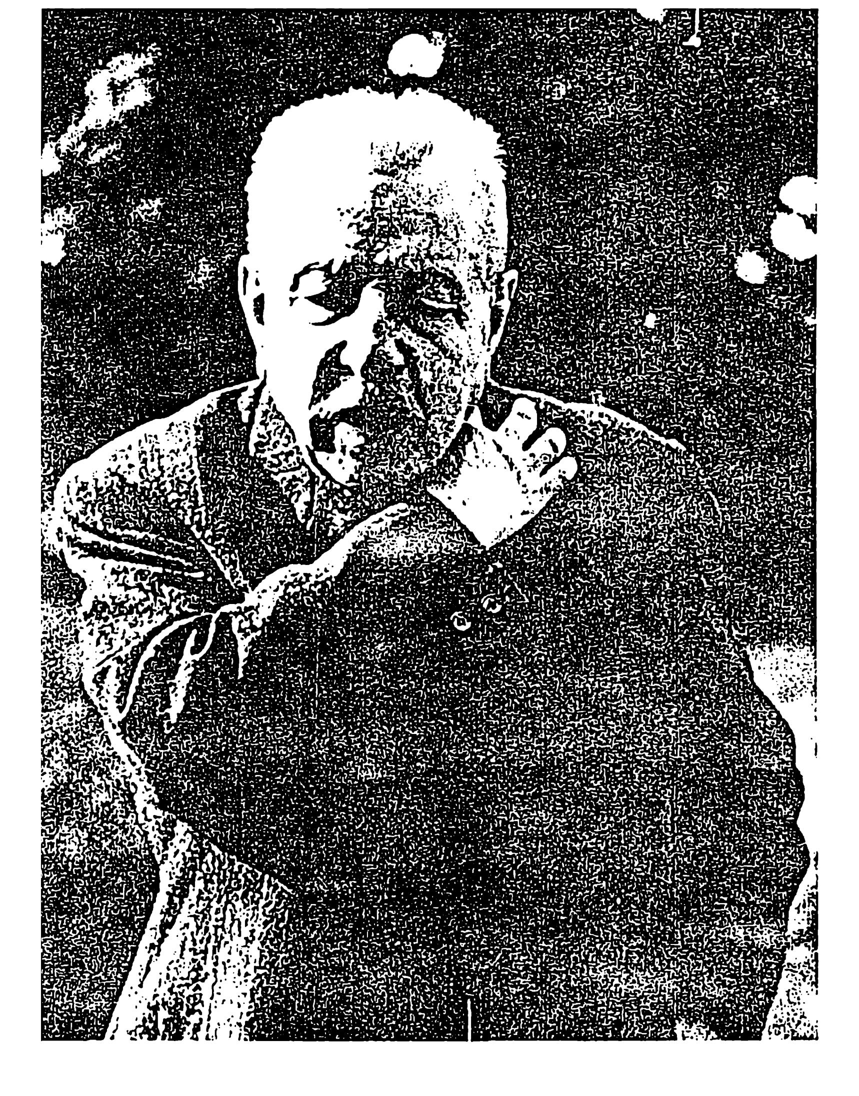
EL NEOIDEALISMO ITALIANO: CROCE Y GENTILE
EL IDEALISMO ANGLO-NORTEAMERICANO

1. EL IDEALISMO EN ITALIA ANTES DE CROCE Y GENTILE

En cierto sentido, Nápoles fue la cuna del idealismo italiano. En la universidad de Nápoles enseñaron Augusto Vera (1813-1885) y Bertrando Spaventa (1817-1883), que fueron los protagonistas de la difusión del credo hegeliano en Italia. Augusto Vera se atrincheró en las posiciones de la derecha hegeliana (cf. anteriormente, p. 157s), y destacó por su preparación filosófica y por su minucioso conocimiento de los textos hegelianos. Entre sus obras recordamos *Introduction à la philosophie de Hegel*, París 1855; *Logique de Hegel*, París 1859, y *Essai de philosophie hegelienne*, París 1864.

En cambio, el pensamiento de Bertrando Spaventa, que se esforzó por reformar el hegelianismo, posee un talante más vigoroso desde el punto de vista teórico. Spaventa estudió en un seminario, y una crisis religiosa le apartó de una forma tajante de la fe en la trascendencia. Sin embargo, siempre mantuvo un cierto estilo teologizante en toda su problemática. Sus escritos más interesantes son *Lección inaugural e introducción a los cursos de filosofía en la universidad de Nápoles* (1862) y *Principios de filosofía* (1867). Éstos, al igual que muchos otros escritos de Spaventa, fueron reeditados más tarde, o publicados por primera vez, por Gentile, quien se halla vinculado a aquél. Recordemos también el inédito de 1858, titulado *Sobre el problema de la cognición y en general del Espíritu* (publicado por F. Alderisio, Turín 1958), muy claro e interesante. Spaventa estaba convencido de que la filosofía moderna había nacido en Italia con los pensadores del renacimiento, pero que los frutos de tal pensamiento habían madurado fuera, con Spinoza, Kant y Hegel.

Después de un período de perplejidad, en el que daba por supuesto que en Italia no se había producido nada de valor después del renacimiento, cambió de parecer y se convenció de que, si bien de un modo imperfecto y parcial, Vico podía considerarse como precursor de la «filosofía de la mente», Galluppi era un pensador al que había que reconocerle el mérito de haber tratado de una manera nueva «el problema del conocer», y Rosmini había discutido la cuestión del conocer en sentido kantiano, mientras que Gioberti la había expuesto en sentido hegeliano. Por lo



B. Croce (1866-1952): sobre el trasfondo de un hegelianismo replanteado en sentido historicista, formuló una doctrina estética que se cuenta entre las más atractivas de nuestro siglo y que ha ejercido un influjo notable, tanto en Italia como en otros países

tanto, en Italia ya se había iniciado una «circulación» del pensamiento europeo y ahora había que llevarla a su culminación de una forma adecuada. La aportación teórica de Spaventa consistió en haber emprendido un replanteamiento de Hegel, con objeto de llevar a cabo una simplificación de su pensamiento y otorgarle un mayor rigor. En la medida en que Hegel distinguía entre idea, naturaleza y espíritu, ponía de manifiesto que aún no había llegado a una perfecta identidad y mediación de «yo» y «no yo», y no había «mentalizado» del todo lo real, en el sentido de no haberlo reducido completamente a la conciencia. En el inédito de 1858 antes mencionado, Spaventa resume así su concepción de lo absoluto como autocreación *ex nihilo*: «...cabe decir verdaderamente que la creación se produjo *ex nihilo*; lo es en la medida en que el último, el acto del pensar, es espíritu, el creador es el verdadero primero, y el primero es el último; y el primero en la producción es el ser nada [alusión a los dos momentos de la primera tríada dialéctica de la *Lógica* de Hegel, cf. anteriormente, p. 132]. Y la creación es libre, porque es el supuesto que el pensar –el espíritu– se da a sí mismo; es amor, amor a sí mismo, bien, etc.»

En el espíritu «la creación es su propia creación». Este «acto del pensar», que al autocrearse crea también el ser, constituirá el punto de partida para la evolución de la filosofía de Gentile.

Durante la segunda mitad del siglo XIX muchos intelectuales italianos se vieron atraídos por el hegelianismo. Entre todos ellos destaca Francesco De Sanctis (1817-1883), que se inspiró en el concepto hegeliano de espíritu para trazar el cuadro general de su grandiosa reconstrucción de la historia literaria de Italia, cuyo trasfondo es la convicción de que la poesía es el espíritu universal que se realiza en lo particular, adquiriendo de este modo conciencia de sí. Su *Historia de la literatura italiana* (1870-1872) y sus ensayos sobre este tema siguen siendo obras maestras, que aún hoy destacan y merecen ser leídas debido también a la elevada conciencia social, moral y política de De Sanctis.

Con Spaventa están relacionados Donato Jaia (1839-1914) y Sebastiano Maturi (1843-1917). Jaia se hizo célebre por haber sido maestro de Gentile en Pisa. Por lo tanto, el actualismo de Gentile procede del hegelianismo de Spaventa. Benedetto Croce, en cambio, llevó a cabo otro recorrido. La lectura de los libros de Spaventa, al que estaba unido por vínculo de parentesco, en vez de aproximarlo a Hegel le alejó de éste, por lo menos en un primer momento. El primer influjo espiritual que recibió Croce provenía de De Sanctis, al que consideró como maestro suyo. Meditando sobre Marx y el marxismo, Croce llegó más tarde al Hegel filósofo, obligado por la necesidad de remontarse a las fuentes.

2. Benedetto Croce y el neoidealismo como historicismo absoluto

2.1. *Su vida y sus obras*

Benedetto Croce nació en Pescasseroli (L'Aquila) en 1866, en una acomodada familia terrateniente, con sanos principios morales, pero muy conservadora y de estrechas perspectivas histórico-sociales, apegada aún a los Borbones. Asistió en Nápoles a un centro de enseñanza secundaria

regentado por religiosos, con una escasa apertura cultural. En aquel período comenzó a leer a De Sanctis y a Carducci, que iban a convertirse en dos puntos de referencia para él. En 1883 su vida se vio conmocionada por una enorme tragedia, debido al terremoto que destruyó Casamicciola (en la isla de Ischia) donde estaba pasando sus vacaciones, y en el que perdió a su padre, su madre y su hermana. También él –nos relata– permaneció «enterrado durante muchas horas bajo los escombros con diversas fracturas en el cuerpo». Su tío Silvio Spaventa, hermano de Bertrando, se convirtió en tutor suyo y le acogió en su casa de Roma, superando con un gesto lleno de nobleza los desacuerdos que había mantenido con los Croce. Éstos se habían distanciado de Silvio Spaventa porque éste había abrazado un liberalismo que aquéllos aborrecían, al igual que se habían apartado de Bertrando a causa de su apostasía. En casa de Silvio Spaventa tuvo Croce ocasión de conocer a políticos relevantes, se encontró con Labriola –en aquel momento, seguidor de Herbart– y comenzó a asistir con fruto a sus clases. Los libros de Bertrando Spaventa que circulaban por la casa no le interesaron. Más aún, le aterrorizaron con su dificultad y suscitaron en él la idea de que Hegel debía ser casi incomprensible. En 1886 regresó a Nápoles, donde, después de abandonar la «politiquera sociedad romana, con sus agrias pasiones», se encontró con una sociedad más comedida y frecuentó a hombres doctos y eruditos, amantes de la auténtica investigación. Se ocupó de los bienes familiares el mínimo indispensable. Viajó y leyó mucho. No quiso obtener títulos académicos.

El repentino interés que se despertó en él por las ideas marxistas que Labriola, después de abandonar la filosofía de Herbart, le dio a conocer en 1895, constituyó un giro importante. Sin embargo, este amor duró muy poco. Croce estudió en profundidad los ensayos de Labriola (cf. más adelante, p. 727), leyó libros de economía, revistas y periódicos italianos y alemanes de inspiración socialista, y de este modo surgió en él la pasión política que le acompañará a partir de entonces, pero en otra dimensión. Croce pronto descubrió los puntos débiles del marxismo, y entre 1895 y 1899 puso de manifiesto sus críticas, «críticas tanto más serias –escribe– cuanto que quería ser una defensa y una rectificación» del marxismo. Estos ensayos fueron recogidos con el título de *Materialismo histórico y economía marxista.* Esta fase de interés por el marxismo enriqueció notablemente el patrimonio espiritual y los conocimientos de Croce, y como consecuencia de estas experiencias tuvo la necesidad de remontarse a Hegel. En la *Contribución a la crítica de mí mismo,* Croce escribe: «La levadura del hegelianismo se introdujo en mi pensamiento bastante tarde; y por primera vez, a través del marxismo y del materialismo histórico, que al igual que habían acercado a mi maestro Labriola a Hegel y a la dialéctica, del mismo modo me hicieron advertir la gran concreción histórica que existía en la filosofía hegeliana, aunque estuviese rodeada de tantas arbitrariedades y artificios.» Sin embargo, aún no había llegado el momento de realizar un sistemático replanteamiento de Hegel, cosa que se produjo en 1905 (cuyos frutos se constatan en *Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel* de 1906, que ahora se incluye en el *Ensayo sobre Hegel*), y que más tarde le condujo a un redescubrimiento de Vico y a revalorizarlo desde una nueva perspectiva. En el ínterin se produjo la prolongada gestación de la *Estética*, publicada en 1902, que le otorgó

la fama a Croce, tanto en Italia como en el resto del mundo, y que continúa siendo su obra maestra.

En el verano de 1902 Croce maduró el proyecto de la revista «La critica» (que comenzó a publicarse en 1903), junto con Giovanni Gentile, al que había conocido cuando éste estudiaba en Pisa; y con el que colaboró hasta que la amistad se quebró y se trocó en enemistad, debido a la adhesión de Gentile al fascismo. En 1910 fue elegido senador y en 1920-1921 fue ministro de Instrucción Pública. Proyectó una reforma escolar que no pudo llevar a cabo, justamente porque no quiso adherirse al fascismo, pero Gentile la hizo suya y la puso en práctica. Después del caso Matteotti, Croce asumió una postura claramente antifascista y reunió en torno suyo a muchos disidentes. Después de la caída del fascismo fue presidente del partido liberal y miembro de la Asamblea constituyente. En 1947 fundó el Istituto per gli studi storici. Murió en 1952. Hemos de recordar también sus méritos en el terreno cultural, que se pusieron de manifiesto a través de las actividades de la editorial Laterza, en especial con la publicación de muchos clásicos de la filosofía, algunos de los cuales no habían aparecido nunca en lengua italiana.

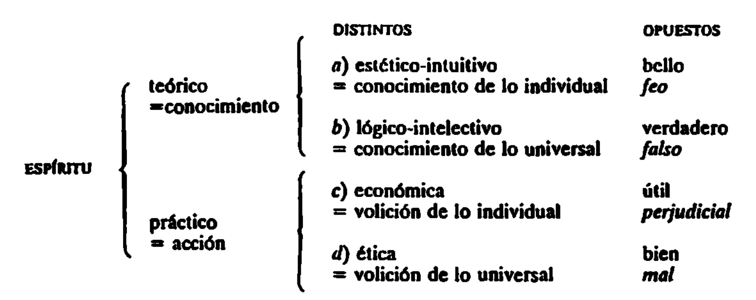
Croce fue un escritor fecundísimo e incansable. Él mismo ordenó y sistematizó en la forma siguiente sus obras filosóficas. I) Filosofía del espíritu: 1) *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902); 2) *Lógica como ciencia del concepto puro* (1905); 3) *Filosofía de la práctica. Economía y ética* (1908); 4) *Teoría e historia de la historiografía* (1917). II) Ensayos filosóficos (todos ellos reeditados varias veces): 1) *Problemas de estética*; 2) *La filosofía de Gian Battista Vico*; 3) *Ensayo sobre Hegel*; 4) *Materialismo histórico y economía marxista*; 5) *Nuevos ensayos de estética*; 6) *Ética y Política*; 7) *Últimos ensayos*; 8) *La poesía*; 9) *La Historia como pensamiento y como acción*; 10) *El carácter de la filosofía moderna*; 11-12) *Discursos de filosofía variada*: 13) *Filosofía e historiografía*; 14) *Indagaciones sobre Hegel y esclarecimientos filosóficos*. A estos escritos filosóficos que se extienden a lo largo de toda su vida, hay que agregar 54 volúmenes de *Escritos de historia literaria y política*, y otros 12 de *Escritos diversos*.

2.2. *«Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel», o el manifiesto del nuevo espiritualismo de Croce*

La reforma que Croce realizó en el idealismo, junto con los motivos que le llevaron a ello, están presentes en el ensayo *Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel*, que constituye una auténtica joya, un modelo de razonamiento filosófico, en el que su autor aclara de modo ejemplar su propia postura. Croce se hallaba «mediado el camino de su vida», y podía aclarar ante sí mismo y ante los demás su propia identidad filosófica, en una forma plenamente consciente. Según Croce, Hegel descubrió la auténtica dimensión y la verdadera talla del pensamiento filosófico. Tal descubrimiento se puede resumir diciendo que ese pensamiento es *a*) *concepto*, *b*) *universal* y *c*) *concreto*. *a)* Es concepto y no intuición, sentimiento o algo inmediato; *b*) es universal y no simple generalidad, como la que es propia de las nociones de las ciencias empíricas; *c*) es

concreto, en la medida en que capta la realidad en su misma savia vital y en toda su riqueza. Esta fórmula equivale a la siguiente: el universal concreto es una síntesis de opuestos. Con esta tesis Hegel superaba la postura de quienes reducían los opuestos a una *coincidentia oppositorum* ocultándolos y suprimiéndolos, así como la de aquellos que los escindían de manera dualista, contraponiéndolos como irreductibles. Éste es el sentido del descubrimiento hegeliano: «La realidad es el nexo de los opuestos y no se aniquila o desvanece a causa de la oposición: al contrario, se engendra eternamente en ella y a partir de ella. Tampoco se aniquila o desvanece el pensamiento que como suprema realidad, realidad de la realidad, capta la unidad en la oposición y la sintetiza lógicamente. Al igual que todas las afirmaciones de verdad, la dialéctica de Hegel no viene a expulsar de su sitio a las verdades anteriores, sino a confirmarlas y a enriquecerlas. El universal concreto, unidad en la distinción y en la oposición, es el auténtico y cabal principio de identidad, que no permite que subsista separadamente, ni como compañero suyo ni como su rival, el que formulaban las viejas doctrinas, porque lo ha disuelto en sí mismo, transformándolo en su propia savia y sangre.»

Sin embargo, más tarde Hegel utilizó equivocadamente su dialéctica, hasta el límite de lo inverosímil, cometiendo una serie de errores. Todos estos errores –según Croce– dependen de uno solo, que se encuentra en su base. Este error consiste en no haber entendido que la realidad no se compone únicamente de opuestos (que se sintetizan), sino también de distintos, a los que Hegel ignoró por completo y trató de la misma forma que a los opuestos. Por ejemplo, fantasía e intelecto son distintos pero no opuestos, y análogamente, la actividad económica y la actividad moral son distintas pero no opuestas. En el espíritu existen categorías que se distinguen y que por ningun motivo resulta lícito tratar como si fuesen opuestos. Ahora bien, según Croce, la nueva dialéctica tendrá que ser nexo de distintos, además de síntesis de opuestos. Croce afirma que la realidad del espíritu se comprende únicamente cuando se presta atención a este particular nexo de unidad-distinción que es una recíproca implicacion en la diferenciación. El siguiente esquema permite aclarar estos distintos y su nexo, así como su posición con respecto a los opuestos.



La deducción de la tabla de los distintos se aclara de este modo. El espíritu realiza dos actividades fundamentales, la cognoscitiva y la volitiva, que según se dirijan hacia lo particular o hacia lo universal, dan origen

a cuatro «distintos» (o categorías): 1) *fantasía*, 2) *intelecto*, 3) *actividad económica* y 4) *actividad moral*. Las actividades cognoscitiva y práctica no son opuestas y por lo tanto no se establece entre ellas una dialéctica de oposición. Por consiguiente, tampoco son opuestos la fantasía y el intelecto, la actividad económica y la ética, o cualquiera de estos elementos con respecto a los demás. En cambio, la oposición tiene lugar en el interior de cada distinto. Por consiguiente, cada uno de los miembros que constituyen opuestos en el interior de cada distinto, no puede constituir un opuesto con respecto a ninguno de los términos que corresponden al interior de los demás distintos. Lo bello no es lo opuesto a lo verdadero, y tampoco a lo falso, a lo útil o lo inútil, a lo bueno o lo malo; lo feo no se opone a lo verdadero, etcétera.

El espíritu, pues, tiene dos formas fundamentales que se disponen en cuatro planos inseparables, incluso en la distinción, porque se implican recíprocamente, y el uno no puede existir sin el otro. En este distinguirse-implicándose e implicarse-distinguiéndose consiste la vida del espíritu, a la que se puede calificar, con un término que Croce toma de Vico, de «historia ideal eterna», con sus «cursos y retornos» eternos: una historia que es como un círculo en la que ninguno de sus momentos es un comienzo absoluto, porque todos poseen una función igual en el ámbito del espíritu. En este texto de la *Lógica* Croce explica su posición:

Si es verdad que los distintos constituyen una historia ideal o una serie de planos, también es cierto que –en dichas historia o serie– existe un primero y un último, el concepto *a* –que abre la serie– y el concepto *d*, por ejemplo, que la cierra [veáse el esquema anterior]. Ahora bien, para que el concepto sea unidad en la distinción y pueda compararse con un organismo, es necesario que no tenga otro comienzo que él mismo, y que ninguno de sus términos distintos individuales sea un comienzo absoluto. En efecto, en el organismo no hay ningún miembro que tenga prioridad sobre los otros, y cada uno es recíprocamente el primero y el último. Lo cierto es, sin embargo, que el símbolo de la serie lineal no se ajusta al concepto, al cual le conviene mejor el círculo, en el que *a* y *d* hacen alternativamente de primero y de último. En cuanto historia ideal eterna, los conceptos distintos son un eterno curso y retorno, en el que de *d* resurgen *a*, *b*, *c* y *d*, sin posibilidad de detención y tregua, y en el que cada uno –*a*, *b*, *c* o *d*– aunque no pueden cambiar de función de lugar, pueden ser designados alternativamente como primero o como último. A modo de ejemplo, en la filosofía del espíritu cabe afirmar –con igual razón en cada caso– que la finalidad o término final del espíritu es el conocer o el obrar, el arte o la filosofía; porque, en realidad, ninguna de estas formas en particular, sino únicamente la totalidad de ellas es el fin o lo que es igual, sólo el espíritu es el fin del espíritu.

Es indispensable formular una aclaración adicional con relación a los opuestos. En el esquema antes expuesto se hizo constar en letra cursiva el opuesto negativo, por una razón muy importante: para Croce el opuesto negativo carece de autonomía en sí mismo considerado y acompaña a su compañero «como la sombra a la luz». Croce escribe expresamente: «La belleza es tal, porque niega la fealdad; el bien, porque niega el mal, y así sucesivamente. El opuesto no es positivo, sino negativo, y como tal, acompaña a lo positivo.» También es cierto lo inverso: «el opuesto no es el distinto de su opuesto», sino una abstracción de la verdadera realidad. Más aún: cada una de las categorías o cada uno de los distintos, en la medida en que determina la realidad o es un momento de ella, existe en cuanto realidad que supera una oposición, algo negativo, y lo convierte en positivo. En esto consiste la vida: el caminar (afirma Croce con el poeta

romántico Jean Paul) es un «continuo caer», y el término positivo desaparecería sin lo negativo. Ésta es la nueva dialéctica, la del nexo entre los distintos que hace posible la síntesis de los opuestos en su medida adecuada, redimiéndola de los errores y de las arbitrariedades que planteó Hegel.

El esquema ya mencionado también sirve para aclarar la división de la filosofía del espíritu de Croce: *a*) el estudio del momento teórico-intuitivo será la *Estética*; b) el estudio del momento teórico-intelectual será la *Lógica*; *c*) el estudio de la actividad práctica dirigida hacia lo particular será la *Económica*, y *d*) el estudio de la actividad práctica dirigida hacia lo universal será la *Ética*. En *Teoría e historia de la historiografía* y en *La historia como pensamiento y como acción* Croce analizará el espíritu en conjunto, como pensamiento y acción.

2.3. *La estética de Croce y el concepto de arte*

Al principio del *Breviario de estética* (incluido en los *Nuevos ensayos de estética*) Croce formula una afirmación voluntariamente provocadora: «A la pregunta ¿qué es el arte? se podría responder en broma (pero no se trataría de una broma necia): el arte es aquello que todos saben lo que es. Realmente, si de algún modo no se supiese qué es, ni siquiera se podría plantear la pregunta, porque toda pregunta comporta una determinada información acerca de la cosa sobre la cual interroga, que se designa en la pregunta, y por lo tanto se califica y se conoce.» Esta provocativa afirmación no es una simple chanza, ya que Croce está profundamente convencido de que el hombre posee una especie de comprensión (o precomprensión) de las verdades de fondo, y que la filosofía, cuando es auténtica filosofía, lo único que hace es elevar aquellas comprensiones vagas a un nivel de claridad crítica.

En efecto, el mismo espíritu es el que piensa y actúa en el hombre corriente y en el filósofo; este último lo único que hace es plantear las preguntas y dar las respuestas «con mayor intensidad». Entonces, la respuesta crociana se presenta como aquella que afirma «con mayor intensidad» lo que todos entienden en el fondo cuando hablan de arte.

a) La proposición fundamental de la estética de Croce es la siguiente: el arte es «conocimiento intuitivo». Croce señala el hecho de que, con frecuencia, se ha pensado que la intuición es ciega, y el intelecto debe prestarle auxilio. Sin embargo, esto ha sido un error considerable, porque el conocimiento intuitivo es completamente autónomo. «El conocimiento intuitivo no tiene necesidad de amos; no necesita apoyarse en nadie; no ha de pedir en préstamo los ojos de nadie, porque tiene en la frente los suyos propios, perfectamente válida.» Sólo se comprende esta postura si se tiene en cuenta la dialéctica de los distintos, en la que la intuición es una categorría irreductible a las demás. En el arte, que es intuición, todos los demás elementos que se hallan presentes (máximas filosóficas en las tragedias, sentencias puestas en boca de los personajes de novela, etc.) quedan subsumidos en el elemento intuitivo general como integrantes suyos, y llegan así a formar parte de éste. No hay que confundir esta intuición con la percepción que es aprensión de hechos o acontecimientos reales, mientras

que en el arte la realidad o la irrealidad de las cosas carece de importancia (en el arte todo es real y todo es irreal). En la intuición nosotros «no nos contraponemos como seres empíricos a la realidad externa, sino que objetivamos sin más nuestras propias impresiones, tal como éstas sean». Continúa siendo importante señalar que lo que se intuye en el arte siempre posee un «carácter o fisonomía individual».

b) La segunda proposición básica en la estética de Croce indica que toda intuición estética es siempre, y al mismo tiempo, expresión. Todo lo que se intuye también se expresa: la expresión surge espontáneamente de la intuición (y no se añade desde fuera), porque una y otra son la misma cosa. Por ejemplo, quien afirme: tengo dentro de mí la intuición de determinadas cosas, pero no las sé expresar, en realidad está diciendo una tontería; no se sabe expresar, porque no tiene aquella intuición que cree poseer. He aquí un texto muy famoso, en el que Croce enuncia estas tesis:

La actividad intuitiva expresa en la misma medida en que intuye. Si esta proposición parece paradójica, se debe sin duda, entre otras cosas, a que suele darse a la palabra «expresión» un significado demasiado restringido, atribuyéndola únicamente a las llamadas expresiones verbales; empero, las expresiones no verbales –las líneas, los colores, los tonos, por ejemplo– hay que incluirlas también en el concepto de expresión, que abarca así toda clase de manifestaciones del hombre, ya sea orador, músico, pintor o cualquier otra cosa. Pictórica, verbal, musical o de cualquier otra forma que se describa o denomine, en estas manifestaciones no puede faltar la expresión a la intuición, de la que es estrictamente inseparable. ¿Cómo podremos intuir de veras una figura geométrica, si no tenemos lo suficientemente clara su imagen como para dibujarla de inmediato sobre un papel o en la pizarra? ¿Cómo podremos intuir realmente el perfil de una región, la isla de Sicilia por ejemplo, si no estamos en condiciones de dibujarlo tal como es, con todos sus pormenores? A todos les ha sido dado experimentar la luz que aparece en nuestro interior cuando se logra –y sólo en la medida en que se logra– formular ante uno mismo las propias impresiones y los propios sentimientos. Estos sentimientos e impresiones, en virtud de la palabra, pasan en ese caso desde la obscura región de la psique hasta la claridad del espíritu contemplador. En dicho proceso cognoscitivo resulta imposible distinguir entre la intuición y la expresión. Una surge junto con la otra, en el mismo instante que la otra, porque no son dos, sino sólo una. Sin embargo, la razón principal del carácter en apariencia paradójico de la tesis que defendemos consiste en la ilusión o prejuicio según el cual se intuye de la realidad más de aquello que efectivamente se intuye. A menudo se suele oír que alguien afirma que posee en su mente numerosos e importantes pensamientos, pero no logra expresarlos. En realidad, si de veras los tuviese, los habría acuñado en muchas y resonantes palabras, y así los habría expresado. Si en el acto de expresarlos dichos pensamientos parecen desvanecerse o adquieren un aspecto escaso y pobre, lo que pasa es que no existían o eran simplemente escasos y pobres. De igual modo, se cree que todos nosotros, hombres ordinarios, intuimos e imaginamos países, figuras y escenas como si fuésemos pintores, y cuerpos, como si fuésemos escultores; empero, los pintores y los escultores saben pintar y esculpir aquellas imágenes, y nosotros las llevamos dentro de nuestro ánimo, inexpresadas. Se cree que una *Madonna* de Rafael podría haberla imaginado cualquiera, y que Rafael fue Rafael gracias a la habilidad mecánica de fijarla en una tela. Nada hay más falso.

En consecuencia, en la misma medida en que se intuye, se expresa. Esta paradoja, que oculta una profunda verdad, posee un significado plenamente inteligible, a condición de que se vincule con otra paradoja, en cierto modo opuesta, que la aclara y la completa. Croce considera que la intuición artística no es una prerrogativa exclusiva de los grandes artistas, de los genios, sino que pertenece a todos los hombres: la diferencia que existe entre el hombre corriente y el genio es sólo de orden cuantitativo, pero no cualitativo. De lo contrario, el genio no sería humano y los hombres no lo entenderían. Por eso cada uno de nosotros es un pequeño

poeta, un pequeño músico, un pequeño pintor, etc., que no sabe crear, pero que sin duda sabe recrear la creación del genio y disfrutar de ella en la misma dimensión que el genio. Este texto ilustra la cuestión: «Sólo podemos admitir una diferencia cuantitativa cuando especificamos el significado de la palabra "genio" o "genio artístico", como algo distinto del "no genio", del hombre corriente. Se suele decir que los grandes artistas nos revelan a nosotros ante nosotros mismos. ¿Cómo sería posible esto, si no hubiese una identidad de naturaleza entre nuestra fantasía y la suya, y si la diferencia no fuese meramente de cantidad? En lugar de afirmar *poeta nascitur*, habría que decir: *homo nascitur poeta*; unos nacen poetas pequeños, y otros grandes. El convertir esta diferencia cuantitativa en diferencia cualitativa dio origen al culto y a la superstición del genio, olvidando que la genialidad no es algo que haya bajado del cielo, sino que es la humanidad misma. El hombre genial, que se considere o que sea representado como alejado de la humanidad, halla su castigo al convertirse en un poco ridículo, o al parecerlo. Tal es el genio del período romántico, así es el superhombre de nuestro tiempo.»

c) En el *Breviario de Estética*, además de los dos puntos antes expuestos y que aparecen en su gran *Estética*, Croce especifica aquello que caracteriza a la intuición estética: el sentimiento, que es un estado de ánimo. «La intuición es tal, en realidad, porque representa un sentimiento, y únicamente puede surgir de éste y sobre éste. No es la idea, sino el sentimiento, el que confiere al arte la ligereza etérea del símbolo: una aspiración encerrada dentro de una representación, eso es el arte; y en éste, la aspiración no es más que una representación, y la representación no es más que una aspiración.» El sentimiento es lirismo. Afirmar que la intuición es lírica no significa utilizar un adjetivo determinante para calificar la intuición, sino expresar la misma cosa a la manera de una endíadis; el lirismo ès un sinónimo de intuicion.

d) También en el *Breviario*, Croce efectúa una aclaración decisiva de los principios antes expuestos. La relación entre intuición y expresión –como ya hemos visto– es estructuralmente inescindible y se configura de manera correspondiente a la «síntesis a priori» kantiana, y en particular, como «síntesis a priori estética». El arte no es arte por su contenido o por su forma, sino únicamente por su síntesis. El siguiente texto se ha convertido en punto de referencia de los análisis estéticos posteriores:

Porque la verdad es precisamente ésta: contenido y forma tienen que distinguirse muy bien en el arte, pero no pueden calificarse como artísticos por separado, justamente porque sólo es artística su relación, su unidad, entendida como unidad concreta y viva –la que es propia de la síntesis a priori– y no como unidad abstracta y muerta. El arte es una verdadera síntesis a priori estética entre sentimiento e imagen en la intuición, de la que puede decirse una vez más que el sentimiento sin la imagen está ciego, y la imagen sin el sentimiento está vacía. Para el espíritu artístico el sentimiento y la imagen no existen fuera de la síntesis estética; existirán, con un aspecto diverso, en otros ámbitos del espíritu, y el sentimiento se convertirá entonces en el aspecto práctico del espíritu que ama y que odia, que desea o que rechaza, y la imagen será el residuo inanimado del arte, la hoja seca en poder del viento de la imaginación y de los caprichos de la diversión. Sin embargo, esto no afecta al artista o a lo estético, porque el arte no es un vano fantasear, o un apasionamiento tumultuoso, sino la superación de este acto gracias a otro acto, o, si se prefiere, la substitución de un desasosiego por otro: por el anhelo de formación y de contemplación, por las angustias y las alegrías de la creación artística. Por eso es indiferente, o es cuestión de mera oportunidad terminológica, presentar el arte como contenido o como forma, siempre que se entienda en todos los casos

que el contenido está conformado y la forma está llena de contenido, que el sentimiento es sentimiento configurado y la figura es figura sentida.

e) De lo dicho se extrae una consecuencia muy importante: el arte posee el rasgo de la universalidad y la cosmicidad. En efecto, el sentimiento artístico «no es un contenido particular, sino que consiste en todo el universo, contemplado *sub specie intuitionis*». Esta noción se reitera en el escrito *El carácter de totalidad de la expresión artística* (incluido en los *Nuevos ensayos de Estética*), como puede apreciarse en el texto siguiente:

En lo que concierne al carácter universal o cósmico que justamente se atribuye a la representación artística (y quizás nadie lo puso de relieve con tanta claridad como Guillermo de Humboldt en su ensayo sobre *Hermann und Dorothee*), su demostración reside en aquel principio mismo, considerado con atención. Porque ¿qué es un sentimiento o un estado de ánimo? ¿Se trata acaso de algo que pueda separarse del universo y desarrollarse por su cuenta? ¿Acaso la parte y el todo, el invididuo y el cosmos, lo finito y lo infinito tienen realidad cada uno por su lado, lejos uno de otro? Habrá que admitir que toda separación y todo aislamiento entre los dos términos de la relación sólo pueden ser resultado de una abstracción, para la cual existe únicamente la individualidad abstracta, lo finito abstracto, la unidad abstracta y lo infinito abstracto. No obstante, la intuición pura o representación artística rechaza con todo su ser la abstracción; o más bien, ni siquiera la rechaza, porque la ignora, dado su carácter cognoscitivo ingenuo, que hemos calificado de auroral. En ella, el individuo palpita con la vida del todo, y el todo se encuentra en la vida del individuo; cualquier representación artística es ella misma y el universo, el universo en aquella forma individual, y aquella forma individual como universo. En cada acento de poeta, en cada criatura de su fantasía, se halla todo el destino humano, todas las esperanzas, las ilusiones, los dolores y las alegrías, las grandezas y las miserias humanas, el drama de lo real en su interioridad que llega a ser y crece de manera perpetua sobre sí mismo, sufriendo y gozando.

Para que se entienda mejor su concepto de arte, Croce no se limita a utilizar definiciones positivas, sino que también efectúa determinaciones negativas, con objeto de disipar las muchas confusiones que abundan en la historia de la estética. Entonces, ¿qué no es el arte? Una vez más la respuesta es muy sencilla, si volvemos al esquema antes dibujado, referente a las categorías y los planos del espíritu. Las numerosas páginas que Croce dedicó a este tema pueden resumirse diciendo que el arte no es todo aquello que implica las demás categorías y pertenece a ellas. El «arte no expone conceptos o doctrinas, lo cual es función de la lógica, y corresponde por lo tanto al segundo grado del espíritu (quien sostenga lo contrario, peca de intelectualismo). El arte no es una actividad práctica, y por consiguiente carece de finalidades económicas o morales. En resumen, el arte es independiente de la ciencia, de la economía y de la ética, y su fin está en sí mismo, y esta teoría se compendia en la fórmula «el arte por el arte».

Por último, recordemos algunos corolarios que sirven para completar el cuadro de la estética de Croce.

a) Para Croce no existen los géneros literarios. El arte siempre es único, en todas sus manifestaciones. Las distinciones entre género cómico, género dramático, género épico, género lírico, etc., sólo son esquemas de conveniencia, que introduce el intelecto como sistema de clasificación ajeno, en cuanto tal, al arte. Por consiguiente, se trata de una intromisión indebida de la categoría lógica dentro de la categoría estética, y si uno se empeña en considerar que los géneros literarios son estéticamente relevantes, se cae en un error intelectualista.

b) No existe la belleza física (la belleza de la naturaleza, de las cosas, etc.) porque lo bello sólo pertenece a la actividad de espíritu antes mencionada. Las cosas naturales que calificamos de «bellas» son como una materia prima que únicamente puede recibir la auténtica impronta de la belleza en el crisol de la creación artística.

c) No hay que confundir la expresión del arte con su manifestación externa. Croce afirma: «si somos artistas, no podemos dejar de desear nuestra visión estética; sin embargo, podemos desear o no que se manifieste exactamente, o mejor dicho, podemos comunicar o no a los demás la manifestación externa que se haya producido.» Por lo tanto, las técnicas artísticas pertenecen a esta manifestación externa y no a la expresión artística en cuanto tal, que se identifica con la intuición.

Las técnicas artísticas, pues, no pertenecen a la actividad estética como tal, sino a la actividad práctica (manifestación externa, fijación, comunicación).

d) Desaparece para Croce el poeta como personalidad, o mejor dicho, como persona. «El poeta no es más que su poesía»: Dante y Shakespeare son «su obra poética». Y esto sólo se entiende si se tiene en cuenta el concepto idealista, según el cual el espíritu es el que actúa a través del hombre.

e) Por último, Croce defendió la identidad entre lingüística y estética. En efecto, el lenguaje es esencialmente expresión, al igual que el arte. En otras palabras, el lenguaje es creación estética. La forma lógica del lenguaje y las distinciones gramaticales son obligadamente introducidas por el intelecto, al intervenir con sus análisis y sus sistematizaciones en el organismo vivo que es la lengua.

2.4. *La lógica de Croce: los conceptos y los pseudoconceptos*

El objeto de la lógica de Croce está constituido por la segunda categoría del espíritu y, más en general, por el estudio de la estructura general del espíritu. En gran parte, ya la hemos expuesto antes (cf. el apartado 2.2.) al explicar la reforma del hegelianismo y las relativas novedades que ofrece el pensamiento de Croce. Sin embargo, hay que añadir algunos puntos muy importantes, complementando ciertos aspectos doctrinales. La lógica es una «ciencia del concepto puro», y el concepto puro –como ya vimos– es lo universal concreto en el sentido que hemos definido antes. Croce también lo llama «trascendental». Desde el punto de vista lógico «el concepto no da lugar a distinciones, porque en él no subsisten diversas formas, sino una sola», ya que una sola es la forma teórica universal del espíritu (véase el esquema trazado con anterioridad). Por lo tanto, en lo que se refiere a la forma, el concepto es único y «la multiplicidad de los conceptos sólo se puede referir a la variedad de los objetos que se piensan en aquella forma». Por ejemplo, puedo pensar conceptualmente (es decir, en forma de concepto) lo bello, el bien, lo útil, lo verdadero, etc. Según Croce, esto es posible porque el espíritu estructuralmente es unidad y distinción, y el concepto se mueve precisamente de acuerdo con este esquema. Por eso, el concepto abarca toda el área de la filosofía del espíritu, pensando todas las distinciones propias de ésta.

Además, el concepto posee el carácter de la expresividad, que significa que es una «obra cognoscitiva» y, en cuanto tal, al igual que el arte, es obra expresada y hablada, no un mero acto mudo del espíritu, como es el caso de las actividades prácticas de la economía y la ética. De manera análoga a lo que había dicho con respecto a la intuición estética, con referencia al concepto Croce afirma que, como el pensar es también un hablar, «quien no expresa o no sabe expresar un concepto, no lo posee». La claridad de la expresión constituye un reflejo fiel de la claridad del pensamiento. Conviene leer esta página, muy poco apreciada por aquellos pensadores nebulosos que confunden la obscuridad con la profundidad:

Para someter a una primera comprobación la posesión efectiva de un concepto, se puede hacer uso del aquel experimento que ya habíamos aconsejado en otra ocasión: invitar a aquel que afirma poseer dicho concepto a exponerlo con palabras y otros medios de expresión (símbolos gráficos o similares). Si aquél se niega a hacerlo y dice que su concepto es tan profundo que las palabras no sirven para traducirlo, uno puede estar seguro de que ese sujeto se engaña cuando cree poseer un concepto, y lo único que posee son turbios fantasmas y trozos de ideas, o bien que el profundo concepto sólo es capaz de presentarlo con vaguedad, todo lo más comienza apenas a formarse y se poseerá en algún momento futuro, pero no se lo posee aún. Cada uno de nosotros sabe perfectamente que, cuando está dedicado con toda intensidad a la meditación, a la batalla interior, a aquella auténtica agonía (porque es muerte de una vida y nacimiento de otra) que es la formación de un concepto, puede hablar de su estado de ánimo, sus esperanzas y sus temores, las conjeturas que formula y las tinieblas que lo envuelven; sin embargo, no puede comunicar aquel concepto suyo, que todavía no es tal, porque todavía no es expresable.

No hay que confundir el concepto puro con las representaciones empíricas, por ejemplo, un perro o una rosa, y tampoco con todos aquellos conceptos abstractos de los que hacen uso las ciencias, incluidas las matemáticas. Éstos son pseudoconceptos, porque no responden a nada que sea verdaderamente universal y real. Cuando digo «gato», tomo un conjunto de rasgos que extraigo de un grupo de gatos, y lo elevo a símbolo que representa a todos los gatos; lo mismo sucede cuando digo «rosa». Se trata de un esquema de conveniencia, pero como resulta evidente, es inadecuado. Del mismo modo, cuando digo «triángulo» o «movimiento libre», pienso en algo, pero lo que pienso y cómo lo pienso no tiene una realidad que se corresponda con ello, porque «un triángulo geométrico nunca existe en la realidad», al igual que «un movimiento libre nunca existe en la realidad, porque todo movimiento real se efectúa en condiciones determinadas, y obligadamente entre obstáculos». Sin embargo, no hay que eliminar estos pseudoconceptos, que Croce divide en empíricos (gato, rosa, etc.), y puros (triángulo, movimiento, etc.). Su valor no es de tipo lógico, sino de mera utilidad, de carácter económico, y por lo tanto pertenecen a la tercera categoría del espíritu. Sirven para ordenar nuestras experiencias y para facilitar los recuerdos. Por lo tanto, según Croce todas las ciencias empíricas y matemáticas están desprovistas de valor teórico y pertenecen a la actividad práctica del espíritu, a la económica.

Gracias a esta teoría –que recuerda, en parte, ideas sostenidas por Mach– Croce se aparta de la tesis de los románticos alemanes, según la cual lo que él califica de «pseudoconceptos» era obra del intelecto, mientras que los conceptos puros eran obra de la razón. Los idealistas alemanes no habían entendido que, en realidad, los conceptos empíricos y abstractos no son obra del intelecto, sino de una facultad no teórica. Por lo

tanto, hay que devolverle al intelecto toda su dignidad y considerarlo de nuevo como sinómino de razón.

Croce toma de Hegel la idea de que el juicio no hay que entenderlo a la manera tradicional, porque en realidad es «el concepto mismo en su carácter efectivo» (en la medida en que es el universal concreto). Más aún: como ya se ha dicho, pensar en concepto equivale a «pensarlo en sus distinciones, ponerlo en relación con los demás conceptos y unificarlo con ellos en el único concepto» (en la única forma conceptual), lo cual significa que tiene lugar una actividad silogística. En consecuencia, concepto, juicio y silogismo llegan a coincidir. Esta doctrina tiene su origen en la noción de concepto como actividad dinámica en sentido idealista, y replantea la teoría de la «proposición especulativa» que vimos ya en Hegel (cf. anteriormente, p.112ss). Es evidente que tal doctrina sólo tiene sentido en el contexto del espíritu como proceso, y sólo puede interpretarse y enjuiciarse desde esta óptica.

No obstante, quizás la tesis más típica de la lógica de Croce sea la identificación del «juicio definitorio» (verbigracia: «el arte es intuición lírica») con el «juicio individual» (verbigracia: «el Orlando furioso es una obra de arte»). También esto se comprende perfectamente dentro del contexto de Croce: es justamente el juicio individual el que nos hace conocer y poseer el mundo. En la medida en que un juicio de hecho atribuye un predicado a un objeto, le están otorgando valor y lo declara partícipe de la universalidad. También se puede decir que, en realidad, el juicio definitorio no es más que el predicado del juicio individual. (Cuando digo que el *Orlando* es una obra de arte, estoy afirmando que el *Orlando* consiste justamente en aquello que se ha definido como obra de arte a través de un juicio definitorio, es decir, una intuición lírica.) El acto lógico de juzgar se convierte así en síntesis a priori de carácter lógico, por los motivos explicados.

De esto surge una importante consecuencia: la filosofía y la historia llegan a una coincidencia. Croce afirma explícitamente: «Filosofía e historia no son dos formas, sino una sola, y no se condicionan recíprocamente, sino que se identifican. La síntesis a priori, que es la concreción del juicio individual y de la definición, es al mismo tiempo la concreción de la filosofía y de la historia; y el pensamiento, creándose a sí mismo, otorga a la intuición un carácter cualificado y crea la historia. Ni la historia precede a la filosofía, ni la filosofía a la historia: tanto una como otra nacen de un solo parto.»

2.5. *La actividad práctica, económica y ética*

Antes de pasar a examinar la doctrina de Croce acerca de la historia, hay que agregar algo al respecto de la filosofía práctica, que quizás constituye el sector más débil de su pensamiento. La forma de la actividad práctica del espíritu es aquella actividad que se diferencia de la mera contemplación teórica y que no produce conocimientos sino acciones. La actividad práctica coincide con la voluntad: actuar es querer; no hay volición sin acción, ni acción sin volición. Ahora bien, cuando se quiere, se quiere algún fin. Si el fin es individual, aparece la actividad económica; si

el fin es universal, en cambio, surge la actividad ética. He aquí las definiciones de Croce: «Actividad económica es aquella que quiere y lleva a la práctica lo correspondiente únicamente a las condiciones de hecho en las que se encuentra el individuo; actividad ética, la que quiere y lleva a la práctica lo que, aunque corresponde a aquellas condiciones, al mismo tiempo hace referencia a alguna cosa que lo trasciende. A la primera pertenecen los llamados "fines individuales"; a la segunda, los "fines universales". Sobre una se fundamenta el juicio relativo a la mayor o menor coherencia de la acción considerada en sí misma; sobre la otra, el juicio sobre la mayor o menor coherencia de la acción con respecto al fin universal, que trasciende al individuo.»

En la esfera de la economía, como ya hemos visto, se integran todos los pseudoconceptos y todas las ciencias particulares. Sin embargo, Croce también asigna a esta esfera el derecho y las leyes, la actividad política y la vida misma del Estado. El Estado no posee, en consecuencia, una talla ética, sino simplemente utilitaria, económica (Maquiavelo, por ejemplo, ya había adoptado esta misma postura).

¿Qué ocurrirá con la ética? Ya hemos visto que según Croce consiste en la volición de lo universal. ¿Qué es lo universal? He aquí su respuesta: lo universal es el espíritu mismo, «la realidad en la medida en que es auténticamente real como unidad de pensamiento y de querer; es la vida, captada en su profundidad como tal unidad misma; es la libertad, dado que una realidad así concebida es perpetua evolución, creación, progreso...Y el hombre moral, al querer lo universal, aquello que lo trasciende en cuanto individuo, se dirige hacia el espíritu, la realidad real, la auténtica vida, la libertad». Como dice con realismo Croce, es «un negarse y superarse a sí mismo en cuanto individuo, y servir a Dios». Hegel habría podido suscribir plenamente esta respuesta.

2.6. *La historia como pensamiento y como acción*

Si el juicio filosófico coincide con el juicio histórico entonces se convertirá en actual cualquier edad o época a la que se refiera el conocer histórico.

En efecto, llevamos a cabo un juicio histórico por necesidades prácticas, para responder a las necesidades de la presente situación, y de este modo el juicio histórico que emitimos (su significado) se transforma en presente. Por lo tanto, Croce afirma que toda historia es siempre historia contemporánea, historia (juicio histórico) que revive y se actualiza en el presente del espíritu. La historia no se nos da desde fuera, «sino que vive en nosotros».

Los antiguos afirmaban que el hombre es un microcosmos. Croce lo vuelve a sostener, pero con un sentido nuevo: «El hombre es un microcosmos, no en un sentido naturalista, sino en sentido histórico, un compendio de la historia universal.» Por lo tanto, la historia no es crónica, arte o retórica, sino que es el auténtico conocimiento de lo real, aquella «síntesis a priori» entre intuición y categoría, que antes mencionábamos. La historia es el verdadero conocimiento del universal concreto. No sólo todos los juicios históricos son conocimiento, sino que el conocimiento histórico «es

todo el conocimiento que existe». Nos hallamos ante el «historicismo absoluto».

En consecuencia, la historia y el juicio histórico son necesarios. No lo son en el sentido mecanicista con que los materialistas entendían la necesidad, y tampoco en el sentido de una fuerza trascendente que mueva la historia desde fuera (la Providencia de Dios fuera del mundo), sino en el sentido de la racionalidad inmanente. El «si» en historia es algo ridículo. Por ejemplo, sería ridículo decir: «si Napoleón no hubiese cometido el error de ir a Rusia», «si César no hubiese ido aquel día al senado, no habría sido apuñalado y la historia del mundo romano habría asumido otro cariz», etc. Estos «si» resultan absurdos, porque suponen una impotencia en el espíritu y niegan el íntimo nexo lógico y racional del universal concreto, que consiste en la substancia de la historia. Ni siquiera referido a un individuo tiene sentido el «si» histórico. No se puede decir «si no hubiese cometido aquel error, etc.». Uno es lo que es, justamente porque cometió aquel error, y puede decir lo que dice, precisamente porque lo cometió, y al cometerlo, conoció lo verdadero y superó el momento del error. Tampoco tiene sentido, en historia, formular juicios de alabanza o de reproche, porque alabanza y reproche afectan a los individuos en el momento en que actúan; pero una vez que se han convertido en acontecimientos históricos, ya no pueden ser juzgados en una segunda ocasión. El tribunal de la historia no condena ni absuelve, no reprocha ni alaba: semejante tribunal se limita a conocer y a comprender. El juicio histórico siempre se encuentra más allá y por encima de las partes, por encima de la refriega y de la ira del enemigo. Además, el conocimiento histórico es catártico. En efecto, somos un producto del pasado, y podemos redimirnos de éste, si lo conocemos desde el punto de vista histórico. Como decía Goethe, escribir historia es un modo de quitarse de encima el pasado y de liberarse de él. Al igual que el espíritu es teórico y práctico en la unidad-distinción, también el conocimiento histórico estimula la acción y al mismo tiempo se ve estimulado por la acción. Es un nexo entre pensamiento y acción, que se manifiesta de un modo circular, del mismo modo que el espíritu.

Junto con Hegel, Croce afirma que la historia es historia de la libertad, entendiendo por libertad la eterna acción formadora del espíritu, «sujeto de toda historia». Esta libertad es la vida en espíritu, que se configura a través de contrastes y oposiciones, y «la libertad no puede vivir de manera diferente a como es vivida y vivirá siempre en la historia». El liberalismo de Croce consiste en esta creencia filosófica suya, y no en una doctrina política.

2.7. *Reflexiones finales*

Con expresión paradójica pero verdadera, podríamos calificar de «optimismo trágico» al historicismo de Croce, porque se presenta como una especie de meditación acerca de los sufrimientos y de los males, que el juicio histórico no anula, ni tampoco transforma dialécticamente en sus contrarios, sino que se limita a elevar a un grado más alto. Este texto resulta paradigmático al respecto: «“Quien aumenta en conocimiento,

aumenta en dolor" no es un dicho exacto si se toma al pie de la letra, porque un aumento de conocimiento implica una superación del dolor. Es verdad, sin embargo, cuando se entiende que un conocimiento incrementado –en lugar de eliminar los dolores de la vida práctica– abre nuevas fuentes de éstos, que ocupan el sitio de las antiguas. No los quita, sino que los eleva; y apelando a la elocuente expresión de un escritor italiano contemporáneo (A. Oriano), la superioridad no es más que "el derecho a sufrir en un plano más elevado". Más elevado; pero ni más ni menos que otros, que se encuentran en un grado inferior de conocimiento; y sufrir en un plano más elevado, para obrar en un plano también más elevado.»

Se ha tenido la costumbre (o la mala costumbre) de hablar de Croce criticándolo siempre, de manera que se han formulado innumerables listas de aporías de su pensamiento. Se trata, sin duda, de una tarea fácil, porque cualquier forma de idealismo constituye un enjambre de aporías, en la medida en que hace coincidir (aunque sea dialécticamente) a Dios y el mundo, lo absuelto y lo relativo, lo universal y lo particular, y (como afirma expresamente el mismo Croce) sostiene que Dios está siempre «ante nosotros», «en los detalles». De las muchas aporías existentes recordaremos dos, particularmente elocuentes. Su filosofía histórica imponía la legitimación del fascismo que, como hecho histórico, se convertía en algo necesario; en cambio, Croce combatió contra él, defendiendo la libertad con todas sus fuerzas. En forma coherente con su sistema, habría tenido que ver dicha libertad realizada en el fascismo victorioso, convertido en historia, pero Croce, contradiciéndose a sí mismo, continuó oponiéndose a él hasta el final de una manera antihistoricista, confesando así inconscientemente aquella trascendencia de los valores que él una y otra vez negaba.

De modo análogo, su idealismo imponía una valoración de su propia doctrina en un sentido ético-dogmático. En cambio, una vez más la sinceridad de Croce le llevó a afirmar lo contrario, como testamento que resulta paradójicamente perfecto: «Ningún sistema filosófico es definitivo, porque la vida tampoco es nunca definitiva. Un sistema filosófico soluciona un conjunto de problemas históricamente dados, y prepara las condiciones para plantear otros problemas, es decir, nuevos sistemas. Siempre ha sido así y siempre lo será... Cada filósofo, al acabar una investigación, vislumbra las primeras líneas inseguras de otra búsqueda, que él mismo, u otro que venga después que él, llevará a cabo. Y con esta modestia que es propia de las cosas mismas y no de mi sentimiento personal, con esta modestia que es al mismo tiempo confianza en no haber pensado en vano, pongo fin a mi trabajo, brindándolo como instrumento de trabajo a quienes se hallen bien dispuestos.»

La obra de Croce, en efecto, fue un «instrumento de trabajo» durante más de medio siglo en Italia y en Europa, y aún hoy, para quien la entienda correctamente, tiene todavía un mensaje con contenido específico que comunicar.

3. Giovanni Gentile y el neoidealismo actualista

3.1. *Su vida y sus obras*

Giovanni Gentile nació en Castelvetrano (Sicilia) en 1875. Como ya se dijo antes (p. 461), fue alumno de Donato Jaia en la Escuela Normal de Pisa, quien le hizo conocer y amar el pensamiento de Spaventa, en el que se basará su actualismo. Después de dedicarse a la enseñanza media durante algunos años (entre 1898 y 1906), fue nombrado profesor en la universidad de Palermo; en 1914 ocupa el lugar de Jaia en Pisa, y en 1917 se trasladó a la universidad de Roma. Ya hemos hablado (p. 463) de la colaboración mantenida con Croce y de su ruptura posterior. En 1922 se convirtió en senador, y como ministro de Instrucción Pública, llevó a cabo aquella reforma escolar que Croce había iniciado y que se mostró bastante sólida durante varias décadas. Su adhesión al fascismo no se vio afectada por el asesinato de Matteotti, si bien Gentile trató de tomar la debida distancia al respecto. En 1925 fue nombrado director del Instituto fundado por el senador Treccani, y proyectó, elaboró y publicó aquella *Enciclopedia* que durante años constituyó un punto de referencia para todos los italianos y que aún hoy es un útil instrumento de consulta. Gentile no se apartó del fascismo en 1943, adhiriéndose al llamado «gobierno títere». Esto fue, sin duda alguna, un acto de fidelidad a un régimen del cual había sido líder cultural, y en definitiva, un acto de coherencia moral. En 1944 fue asesinado por un desconocido, ante su casa de Florencia.

Las obras de Gentile son muy numerosas. La Fondazione Gentile preparó una edición completa en 55 volúmenes, que se dividen en: *a)* obras sistemáticas (vols. 1-9); *b*) obras históricas (vols. 10-35); *c*) obras diversas (vols. 36-45); *d*) fragmentos (vols. 46-55), además de un epistolario en varios tomos. Sus obras teóricas más importantes son *El acto del pensamiento como acto puro* (1912). *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913), *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica* (1913-1914), *La teoría general del Espíritu como acto puro* (1916), *Sistema de lógica como teoría del conocer* (1917-1922), *Discurso de religión* (1920) y *Filosofía del arte* (1931). Su obra de más éxito fue *La teoría general del Espíritu como acto puro*, mientras que los especialistas consideran que el *Sistema de lógica* es la más profunda.

3.2. *La reforma de Gentile de la dialéctica hegeliana*

Sin ninguna duda, el núcleo del sistema de Gentile reside en el replanteamiento de la noción de dialéctica, y en haber llevado a término el proceso de «mentalización» de ésta, que había preconizado Bertrando Spaventa. La esencia de la dialéctica, afirma Gentile, consiste en la relación que enlaza los conceptos, de manera que la dialéctica se puede definir como una «ciencia de las relaciones». Ahora bien, existen dos formas de dialéctica: *a*) la antigua, de tipo platónico, y *b*) la moderna, nacida gracias a la reforma kantiana. *a*) La dialéctica antigua puede calificarse de «dialéctica de lo pensado», porque considera que las ideas son objetos distintos del pensamiento y que lo condicionan; *b*) en cambio, la dialéctica

moderna es la «dialéctica del pensar», la de la actividad misma del pensamiento que piensa. Las dos dialécticas son absolutamente inconciliables. En *Reforma de la dialéctica hegeliana*, Gentile escribe que existe un abismo entre ambas dialécticas: el abismo que separa el idealismo moderno del antiguo.

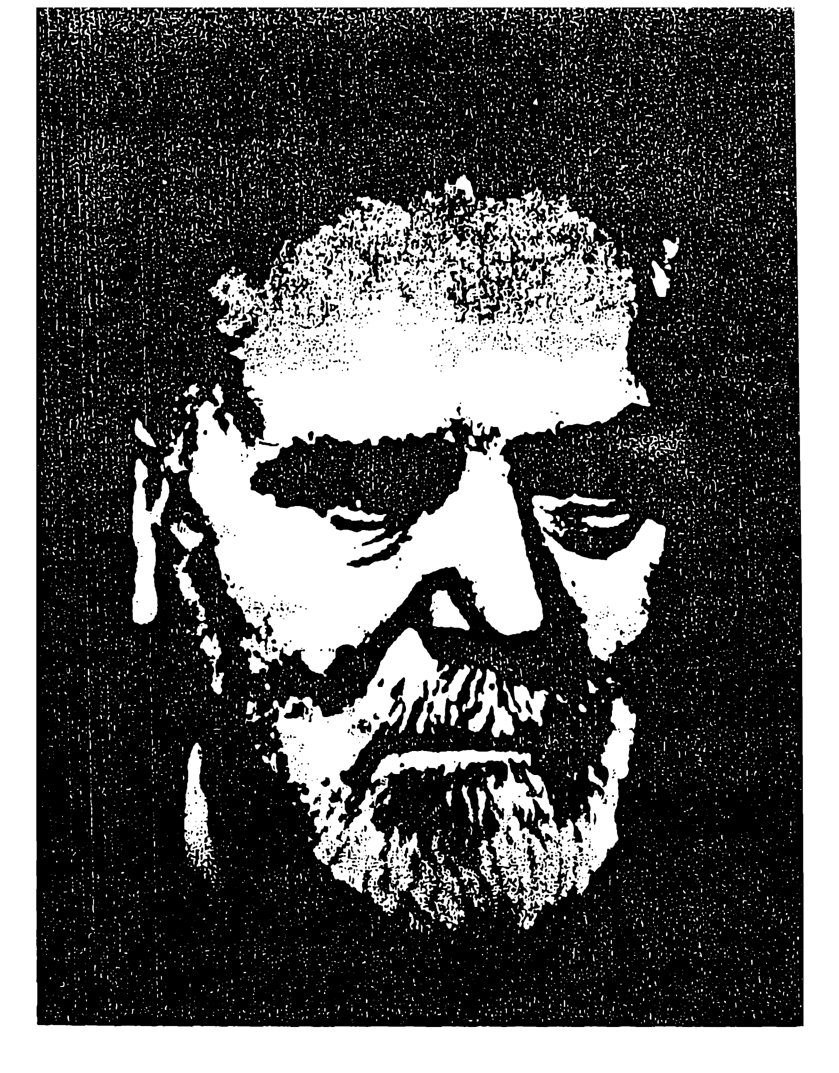
a) «Se puede decir que la dialéctica de lo pensado es una dialéctica de la muerte; en cambio, la dialéctica del pensar es la dialéctica de la vida. El supuesto fundamental de la primera es la realidad o verdad, determinada *ab æterno* en su integridad; de manera que ya no es concebible una nueva determinación, como determinación actual de la realidad [en el mundo platónico de las ideas –recuérdese– todo se halla determinado desde siempre y para siempre]. El progreso de la ciencia (y en general, toda la vida del mundo), de acuerdo con dicho supuesto, no es más que el sueño vano de una sombra: un aparente desvanecerse de una vana apariencia sin consistencia y sin significado, en el inmutable escenario del mundo dentro de un teatro desierto.»

b) Por el contrario, «la dialéctica [...] del pensar no conoce un mundo que ya exista; que sea un pensado; no supone una realidad que esté más allá del conocimiento, y de la cual éste tendría que adueñarse; porque sabe, como demostró Kant, que todo lo que se pueda pensar acerca de la realidad (lo pensable, los conceptos de la experiencia) presupone el acto mismo de pensar. Y en dicho acto, por consiguiente se halla la raíz de todo. De manera que todo lo que es, lo es en virtud del pensar: y el pensar ya no es un esfuerzo póstumo y vano, que aparece cuando ya no hay nada más que hacer en el mundo, sino que es la cosmogonía misma. La historia del pensamiento, por lo tanto, dentro de la nueva dialéctica se convierte en el proceso de lo real, y el proceso de lo real sólo es concebible como la historia del pensamiento. El hombre antiguo se sentía melancólicamente apartado de la realidad, de Dios; en cambio, el hombre moderno siente a Dios en sí mismo, y en el poder del espíritu celebra la divinidad del mundo».

La dialéctica hegeliana, que encuentra en Hegel su expresión más acabada, aún no ha llegado a la perfección. En efecto, en Hegel siguen existiendo algunos restos de la vieja dialéctica, que aún no han desaparecido del todo. Hegel distinguía entre fenomenología y lógica pura (cf. anteriormente, p. 127ss.), y además, dentro de la esfera de la ciencia pura introducía la división entre lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Con eso se contradecía de modo manifiesto, ya que así recaía en una especie de platonismo –aunque fuese parcial– en la medida en que el pensamiento estudiado en la lógica y la naturaleza constituyen momentos anteriores (aunque sea idealmente) al espíritu y todavía conservan por lo tanto una cierta dialéctica de lo pensado.

Entonces, la reforma de la dialéctica hegeliana consistirá en eliminar todos los restos de dialéctica de lo pensado y transformar la dialéctica en algo más riguroso, convirtiéndola en una dialéctica del pensar puro.

Cabe objetar, sin embargo, que Croce ya había avanzado en esta dirección. ¿Acaso no había reducido éste toda la dialéctica a dialéctica del espíritu? Sin duda, Croce había seguido este camino, pero había introducido a través de los «distintos», un sistema de categorías (los cuatro planos del espíritu) que Gentile no acepta. Sólo existe una categoría: la del espíri-



G. Gentile (1875-1944): replanteó el hegelianismo, reformando su dialéctica de modo radical y creando el actualismo, que constituye la forma más extrema que haya asumido el idealismo occidental

tu. Sólo hay un único concepto, que es en sentido estricto acto puro, autoconcepto, y toda la realidad se reduce a él. Aparece así el actualismo.

3.3. *Los criterios básicos del actualismo*

El actualismo es una forma de idealismo que sostiene que el espíritu, en cuanto acto, pone su objeto como multiplicidad de objetos y los reabsorbe en sí mismo como momento integrante de su propio hacerse. El espíritu se autopone, al tiempo que pone dialécticamente al objeto y lo asimila plenamente en sí mismo. «El pensamiento sólo conoce realizándose a sí mismo, y lo que conoce es esta realidad misma que se realiza.» Los criterios básicos del actualismo, de acuerdo con las indicaciones que nos ofrece el propio Gentile, pueden resumirse en estos términos. El actualismo, afirma Gentile en la *Teoría general del Espíritu como acto puro*, se compendia en dos conceptos: *a*) el «principio primero», y *b*) el «término último» de la doctrina.

a) No existen muchos conceptos (como ya se dijo antes) sino uno solo, porque no hay muchas realidades que comprender, sino una sola, si bien en su propia multiplicidad de momentos. Por lo tanto, «el auténtico concepto de la realidad múltiple no debe consistir en una multiplicidad de conceptos, sino en un concepto único, que se halle intrínsecamente determinado, mediado, desarrollado en toda la multiplicidad de sus momentos positivos. En consecuencia, dado que la unidad corresponde al sujeto que concibe al concepto, la multiplicidad de los conceptos de las cosas no es más que la corteza exterior del núcleo formado exclusivamente por un concepto: el concepto de sujeto, como centro de todas las cosas. De manera que el auténtico concepto que existe es autoconcepto (*conceptus sui*)».

b) El segundo elemento es el que corresponde a lo que Gentile denomina «formalismo absoluto». Si por forma y por materia se entiende aquello a lo que Kant llamó de este modo, habría que decir entonces que toda la materia se encuentra absorbida por completo dentro de la forma: «la materia [de la experiencia] está puesta en la forma y se identifica con ella. Por eso, la materia que existe en el acto espiritual es la forma misma, en cuanto actividad. No es lo positivo en cuanto puesto..., sino lo positivo en la medida en que se pone, la forma misma.» En definitiva, estos dos conceptos coinciden en último término, porque concebir el pensamiento como forma absoluta equivale a concebirlo como *conceptus sui*. El espíritu es el ponerse (el autoponerse) en cuanto pensar, y todo se reduce a una dialéctica del pensar.

El actualismo, según Gentile, explica aquello que desde siempre ha rechazado el espíritu humano: el mal, el error. El mal es aquello que el espíritu encuentra frente a sí como negación de sí mismo; pero, el espíritu niega esta negación y su vida consiste precisamente en negar la negación. El mal, así entendido, es como «el mecanismo interno gracias al cual avanza el espíritu, y vive a condición de que avance».

Lo mismo sucede con el error. El concepto no es lo «ya puesto», sino «lo positivo que se autopone». Como dice Gentile, es «un proceso de autoctisis [posición de sí mismo] cuyo momento esencial es la propia nega-

ción, el error que se opone a la verdad». El error no es más que un momento de la verdad, y sólo se lo reconoce como error a través de su relación con ella. Véase este texto de Gentile: «Si se considera un error cualquiera y se demuestra cabalmente que lo es, podrá comprobarse que jamás habrá quien desee asumir su paternidad y defenderlo. El error es error en la medida en que es superado: en otras palabras, en la medida en que se enfrenta a nuestro concepto, como su "no ser". Al igual que el dolor, no se trata de una realidad que se oponga a la que es espíritu (*conceptus sui*), sino la misma realidad más acá de su realización: en su momento ideal.» Y lo que cabe afirmar del error teórico, también se aplica al error práctico moral. En conclusión, el mal y el error –dice Gentile– son como el combustible que necesita la llama del espíritu para entrar en incandescencia; sin embargo, el fuego se alimenta con el combustible, pero al mismo tiempo lo quema. Así, el espíritu es bien y es verdad, justamente al superar y al vencer a su enemigo interior, consumiéndolo.

Según Gentile, el actualismo también explica la naturaleza en cuanto objeto del autoconcepto. En efecto, el autoconcepto se realiza como posición de sí mismo como sujeto y como objeto. Gentile escribe: «Esto es el "yo", la realidad espiritual: identidad de sí mismo consigo mismo, pero no como identidad inmediatamente puesta, si bien como identidad que se pone, como reflexión; desdoblarse como sí misma y otro, y hallarse de nuevo en el otro. El "sí mismo" que existiese sin ser el otro, evidentemente no sería ni siquiera sí mismo, porque éste es en la medida en que es el otro. El otro tampoco sería el otro, además, si no fuese él mismo sí mismo, porque el otro no es pensable sino como idéntico al sujeto, y en consecuencia como el propio sujeto hallándose de nuevo ante sí, poniéndose realmente.»

De acuerdo con esta estructura dialéctica, el autoconcepto que se autorrealiza y se autoconoce implica tres momentos:

1) la realidad del sujeto, puro sujeto;
2) la realidad del objeto, puro objeto;
3) la realidad del espíritu, como unidad o proceso del pensamiento, y la inmanencia del sujeto y del objeto en el espíritu.

Adviértase, sin embargo, que el *sujeto* debe existir, o no habría quien piense: el *objeto* debe existir, o el pensamiento no pensaría nada; pero la auténtica realidad es la que corresponde al pensamiento, es decir, al *espíritu*, y en él y por él soy sujeto y objeto: «fuera del pensamiento no hay nada real.» Los momentos primero y segundo sólo tienen realidad en el tercero, que es la síntesis viva y eterna. En el *Sistema de lógica* Gentile calificó de «monotríada» esta unidad que se desarrolla en tres momentos, especificando lo siguiente: «Tal concepto [monotríada] se ha empleado muchas veces en teología; y por eso se halla, en cuanto vestigio de misticismo, fácilmente expuesto a la sátira y al escarnio. La teología de nuestros días, en efecto, ha caído en ese misticismo. Sin embargo, no debería identificarse con él y tampoco con la religión, como han sabido en todos los tiempos los espíritus religiosos más fervientes y más profundos, sino que se trata de una recta filosofía. La monotríada no es una invención de los místicos,

sino un hallazgo de la filosofía que elabora las representaciones religiosas.»

Por consiguiente, observa Gentile en la *Teoría general del Espíritu*, la historia del mundo –el camino de la humanidad a través del espacio y del tiempo– «no es más que la representación empírica y exterior de la victoria eterna e inmanente (victoria plena y absoluta) del espíritu sobre la naturaleza, de la inmanente disolución de la naturaleza en el espíritu». Apelando a una fórmula de Vico, Gentile afirma que es «historia ideal eterna». De manera análoga, y vista desde fuera, la naturaleza también es una limitación del espíritu y parece enseñorearse de él. Sin embargo, desde una perspectiva correcta, es «como el eterno pasado de nuestro eterno presente». Desde esta óptica, naturaleza e historia coinciden.

La conclusión última del idealista actualista es la que Gentile resume en un texto que se ha hecho famoso: «Yo nunca soy yo, sin ser todo aquello que pienso; y lo que pienso es siempre uno, en la medida en que soy yo. La mera multiplicidad siempre pertenece al contenido de la conciencia considerado abstractamente; en realidad, siempre se resuelve en la unidad del yo. La auténtica historia no es aquella que se despliega en el tiempo, sino la que se recoge en la eternidad del acto de pensar, a través del cual se lleva a cabo en la práctica.» El idealismo, continúa Gentile, «encontró a Dios y a él se dirige, pero no tiene necesidad de rechazar ninguna de las cosas finitas; sin ellas, volvería a perder a Dios. Se limita a traducirlas desde el lenguaje del empirismo al de la filosofía, para el cual la cosa finita siempre es la realidad misma de Dios. De este modo sublima el mundo en una teogonía eterna, que tiene lugar en el interior de nuestro ser».

Una última observación sirve para completar el cuadro. A los tres momentos que se han distinguido antes en la única categoría del espíritu, Gentile les hace corresponder –respectivamente– 1) el *arte* al primero (el de la subjetividad); 2) la *religión* al segundo (el de la objetividad), y 3) la *filosofía* al tercero (el de la síntesis).

3.4. *La naturaleza del actualismo de Gentile*

En las páginas finales de su obra principal, el *Sistema de lógica*, Gentile toma posición contra algunos polémicos intentos de determinar la naturaleza de su filosofía y lo hace de un modo muy elocuente. Croce le había objetado que su actualismo era una mística. Gentile respondió que el actualismo conserva lo positivo de la mística, porque considera que sólo lo absoluto es real, y que únicamente Dios es la auténtica realidad. Al mismo tiempo, sin embargo, elimina el defecto del misticismo, porque no suprime las distinciones, sino que las considera tan necesarias como la identidad. Algunos pensaron que el actualismo era un árido «panlogismo», que soluciona todas las diferencias a través de la unidad de un pensamiento abstracto. Sin embargo, afirma Gentile, es propio de todas las filosofías pensar la unidad a través de las diferencias. Los primeros en hacerlo fueron los eleáticos, y todos los filósofos continuaron por este camino, de maneras muy diversas. En este sentido cabe decir que «todo hombre, lo sepa o no, es panlogista».

En cambio, otros consideraron que el actualismo era un panteísmo. Gentile rechaza vigorosamente ese calificativo, sosteniendo que el panteísmo concibe a Dios como naturaleza, mientras que el actualismo afirma lo contrario: es «la crítica perentoria de todo panteísmo». En realidad, Gentile entiende aquí el término «panteísmo» en el restringido sentido propio de Spinoza. No obstante, si se entiende por panteísmo la negación de la trascendencia y la reducción del mundo, aunque sea en clave dialéctica, a Dios, entonces Gentile es panteísta, porque afirma con todas sus letras que «la cosa finita (y por lo tanto el mundo) es siempre la realidad de Dios».

Otros acusaron al actualismo de ser una «filosofía teologizante». Gentile responde que admite este calificativo en la parte que tiene de verdad. Y lo que tiene de verdad se resume de este modo, en el texto con que se cierra su obra principal: «¿Filosofía teologizante? ¿Y por qué no? Lo único que ocurre es que la teología de los teólogos nunca ha hablado en sentido estricto de Dios, porque los teólogos nunca conocieron a Dios, ya que siempre lo habían supuesto, confundiéndolo con su sombra. Si por teologizar se entiende el hablar de Dios, no será un mal demasiado grande, dado que Dios, más que el pensamiento de los teólogos, es también y sobre todo el pensamiento constante de todo hombre que no se dedique a juegos de ingenio, sino que viva con seriedad su vida, en la que está comprometido el universo, y que por eso le hace experimentar el peso de una responsabilidad divina. Por lo demás ¿qué importan los nombres, las etiquetas, las características? Lo importante es pensar: "pensar es la virtud mayor", decía Heraclito.» Y unas páginas más atrás, Gentile había escrito: «pensar es vivir vida inmortal.»

3.5. *Reflexiones finales*

Gentile ejerció un enorme influjo en la cultura italiana durante la primera mitad del siglo XX. Su posición de hegemonía política y el gran poder que había adquirido en distintos planos hicieron que su doctrina no conociese casi ningún enfrentamiento en los ambientes universitarios. Así durante algunos lustros, Gentile fue un pensador dominante. Sin embargo, sólo se produjo este fenómeno en Italia. Fuera de este país no parece haber dejado huellas detectables, de manera que resulta muy difícil colocar el actualismo dentro del marco general del pensamiento occidental. ¿Se trató de un fenómeno provinciano o mejor dicho, insular, aislado? ¿Fue únicamente el poder político y cultural de Gentile el que impuso de un modo tan generalizado el actualismo en Italia? La respuesta, sin duda, tiene que ser negativa.

Resulta indiscutible el valor de Gentile como hombre de cultura y de talento, y sus méritos –desde la *Enciclopedia* Treccani hasta las colecciones de filosofía que promovió, pasando por las revistas que fundó y por su reforma escolar– siguen siendo notables.

Sin embargo, su pensamiento especulativo quizás resulta demasiado monocorde. Fue un extraordinario virtuoso de aquel único tema: el «pensamiento pensante». Alguien ha llegado a hablar de una especie de influjo hipnótico ejercido por él sobre las mentes, empleando su extraordinaria

habilidad. Una vez fallecido Gentile y acabado el efecto de la hipnosis, la filosofía italiana dio la espalda al actualismo casi por completo.

Croce consideró que el actualismo era un sistema tan eficaz para pensar lo absoluto, como ineficaz para pensar y comprender la realidad concreta. En este juicio hay mucho de verdad. Véase, por ejemplo, esta página en la que se niega la existencia de la muerte: «La muerte... es temible porque no existe, al igual que no existe la naturaleza, ni el pasado, al igual que no existen los sueños. Hay un hombre que sueña, pero no existen las cosas soñadas. La muerte es negación del pensamiento, pero no puede ser actual algo que se convierte en acto a través de la negación que el pensamiento realiza con respecto a sí mismo. En efecto el pensamiento... sólo se puede concebir como inmortal, porque es infinito.» ¿Acaso esta página explica la horrenda muerte que le causó una anónima mano asesina, de la que fue víctima el propio Gentile? Y más en general, ¿explica su sistema el sentido de la gigantesca tragedia de la guerra mundial, que junto con los horrores y las destrucciones que provocó dio origen a los campos de concentración y a las masacres? ¿Podía continuar afirmándose, después de aquella trágica experiencia –lo cual exigía, por otra parte, el actualismo– que todo lo negativo no era más que «el combustible con que se alimenta el espíritu, y por lo tanto, un momento de la propia vida del espíritu? Afirmar tal cosa habría sido un escarnio. Por eso, la filosofía italiana optó por seguir las huellas de la filosofía europea, que se había internado por senderos muy diferentes, como veremos a continuación.

4. El neoidealismo en Norteamérica y en Inglaterra

4.1. *Los precedentes: Carlyle y Emerson; Ferrier y Grote*

En la segunda mitad del siglo XIX y en las dos primeras décadas del XX, tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra, tiene lugar un vigoroso movimiento neoidealista que se opone a la tradición empirista y psicologista. Este movimiento pretendía enfrentarse a una prolongada tradición, muy arraigada. Por eso, además de consensos y críticas inevitables, no dejó de suscitar también un cierto estupor. A este propósito, William James escribía: «Es algo extraño esta resurrección de Hegel en Inglaterra y aquí [en los Estados Unidos], después de haber celebrado su funeral en Alemania. Se me ocurre que su filosofía tendrá un influjo importante sobre el desarrollo de nuestra forma liberal de cristianismo. Dicha filosofía ofrece aquel esqueleto casi metafísico del cual siempre ha tenido necesidad esta teología.» Si tenemos en cuenta *El secreto de Hegel* (1865), obra de Jacob Hutchinson Stirling (1820-1909), hemos de decir que James no estaba en absoluto equivocado. Stirling fue el primero en presentar en Inglaterra la filosofía de Hegel «de una forma relativamente inteligible y coherente» (J. Passmore). Según él, el secreto de Hegel consistía en el estrecho nexo existente entre el pensamiento de Hegel y el de Kant; después de Kant, por necesidad tiene que aparecer Hegel. Empero ¿qué le dicen Kant y Hegel a Stirling? Éste no oculta para nada sus intenciones apologéticas, cuando escribe: «Kant y Hegel no tuvieron otra finalidad que la de restablecer la fe, la fe en Dios, la fe en la inmortalidad del alma y

la libertad de la voluntad, la fe en el cristianismo como religión revelada.» Basándose en esto Stirling recomendaba a sus lectores que apreciasen a Kant y a Hegel. De manera similar, los hegelianos norteamericanos (los llamados «hegelianos de Saint Louis») que tanto hicieron por integrar la filosofía de Hegel en la tradición filosófica de su país, creyeron encontrar en la filosofía de ese autor «una espada con la que vencer al monstruo de tres cabezas, representadas por el anarquismo en política, el tradicionalismo en religión y el naturalismo en la ciencia» (J.H. Muirhead).

En honor a la verdad, hay que recordar que, antes incluso de que se publicasen las obras de los neohegelianos ingleses y norteamericanos, tanto en Estados Unidos como en Inglaterra hubo algunos «escritores filósofos» influyentes que prepararon el terreno y el clima adecuado para la aparición y el éxito del neohegelianismo anglo-norteamericano. Tal fue el caso de los poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y William Wordsworth (1770-1850); más tarde, de Thomas Carlyle (1795-1881) en Inglaterra y de Ralph Waldo Emerson (1803-1882) en los Estados Unidos. El pensamiento de Schelling fue el inspirador de los ensayos literarios y de bastantes poesías de Coleridge y Wordsworth. Carlyle, por su parte, dio a conocer en Inglaterra la literatura romántica alemana. Su trabajo histórico sobre *La revolución francesa* (1837) pone de manifiesto una exaltada admiración por los grandes personajes de la revolución. En *Los héroes* (1841) Carlyle traza una concepción de la historia como consecuencia y expresión de la acción de los héroes. Siguiendo a Goethe, Carlyle escribe en *Sartor Resartus* (1834) que el universo es «el vestido de Dios», un «místico tiempo del espíritu», un símbolo de aquella potencia divina que se pone de manifiesto en la personalidad de los héroes. Al mismo tiempo, se muestra muy distanciado en relación con la ciencia: ésta resulta inútil para la solución de los problemas filosóficos.

En la misma época en que Carlyle trabajaba en Inglaterra, Ralph Waldo Emerson se convertía en Estados Unidos en el paladín de un idealismo panteísta que considera que existe una superalma, fuerza encarnada en toda la realidad. Tanto los hombres como el mundo proceden del mismo espíritu. El cuerpo humano se halla guiado por una voluntad, mientras que el mundo es «una encarnación de Dios, con un carácter más bajo y más lejano»: el mundo es «una proyección de Dios en lo inconsciente». El orden del mundo, testimonio del espíritu divino no puede ser violado por el hombre. Cuando nos internamos por un camino que nos lleva a quebrantar el orden natural, no es difícil caer en la cuenta de que «nos convertimos en extranjeros dentro de la naturaleza». El alejamiento con respecto a la naturaleza es una alienación en relación con Dios. Al igual que Carlyle, también Emerson considera que los grandes hombres son los que hacen y plasman la historia. En 1850 aparece su trabajo *Hombres representativos*.

Por último, no hay que olvidar a dos filosófos ingleses: James Frederick Ferrier (1803-1864) y John Grote (1813-1866), a los que John Passmore califica de «idealistas autóctonos». Aunque no demasiado, Ferrier conocía el pensamiento de Hegel y de Schelling, pero era un entusiasta admirador de Berkeley. Su obra *Instituciones de metafísica* (1854) pretende ser la reconstrucción de la metafísica después de los daños provocados por el escepticismo de Hume. Manifiesta que su objetivo consiste en la

búsqueda del «ser substancial [...] y genuino». No utiliza el acostumbrado estilo colonial de los filósofos ingleses, sino que avanza mediante «una ininterrumpida cadena claramente demostrativa» que parte de «verdades necesarias» definidas como «verdades cuyo opuesto es inconcebible, contradictorio, insignificante e imposible». Veamos cómo argumenta Ferrier. Al igual que Descartes, sostiene que lo conocido no es un puro objeto ni un puro sujeto, sino más bien un sujeto que conoce un objeto. Basándose en esta premisa, Ferrier dice que las mentes no pueden ser lo absoluto que existe de forma independiente, y no lo puede ser porque aquéllas sólo existen en la medida en que aprehenden los objetos. Los objetos, por su parte, tampoco pueden ser objetos absolutos, porque existen únicamente en la medida en que son aprehendidos por la mente. «Decir que lo absoluto podría ser algo que esté más allá del conocimiento, algo que nosotros ignoremos por completo, significa olvidar –en opinión de Ferrier– que sólo podemos ser ignorantes de un posible objeto de conocimiento. (En sentido estricto sólo podemos decir que ignoramos la causa del cáncer, si éste posee una causa y si nosotros podemos conocerla)» (J. Passmore).

El otro idealista inglés, John Grote, llevó a cabo un ataque al empirismo y al mecanicismo. Escribió una *Exploratio Philosophica I*, que lleva como subtítulo *Notas esbozadas sobre la moderna ciencia intelectual* (1865) y que en su mayor parte consiste en una serie de ensayos críticos bastante agudos acerca de Mill, Hamilton, Whewell y Ferrier. Enemigo de ampliar, como deseaba Mill, el método científico a las ciencias morales, Grote afirma que los sentimientos humanos aunque se distinguen de los procesos fisiológicos, no son objetos, por lo cual se escapan del ámbito de la ciencia. Por último, «la cognoscibilidad de las cosas es una parte, la más importante, de su realidad en cuanto ser esencial». La cognoscibilidad de los objetos es su «capacidad de adaptarse a la razón»: no ha sido dada por la ciencia, sino por un supuesto del conocimiento que únicamente puede poner de manifiesto la filosofía.

4.2. *F.H. Bradley y el neoidealismo inglés*

Después de Stirling, Thomas Hill Green (1836-1882) fue el primer representante destacado del idealismo inglés. Green fue autor de dos relevantes *Introducciones* a las dos partes de la obra de Hume: *Tratado de la naturaleza humana*; también le debemos los *Prolegómenos a la ética*, de 1883. En contra del empirismo de Hume, Green afirma que no se puede reducir la conciencia a un simple haz de percepciones. Si no existiese una conciencia sería imposible reconocer la sucesión de las ideas. El sujeto, o conciencia, no se identifica con las ideas o con la naturaleza. Sin embargo, Green ve a los sujetos individuales como instrumentos o vehículos de una conciencia eterna y absoluta, que es aquella verdad hacia la cual la historia de los hombres se acerca continuamente. «La conciencia eterna, Dios, es por lo tanto *ab aeterno* todo lo que el hombre tiene la posibilidad de llegar a ser» (N. Abbagnano). Lo que se aplica al conocimiento, también es válido para la moralidad. Fue así como Green –utilizando las palabras ya citadas de William James– ofreció un «esqueleto casi metafísico» al liberalismo anglicano. En su *Autobiografía* (1939) R.G. Colling-

wood escribe: «La escuela de Green lanzó a la vida pública un grupo de ex alumnos persuadidos de que la filosofía –en particular, la filosofía que habían aprendido ellos en Oxford– era algo importante, y que la misión de ellos consistía en ponerla en práctica. Tal convicción era compartida por políticos con creencias tan diferentes como Asquith y Milner, por hombres de iglesia como Gore y Scott Holland o reformadores sociales como Arnold Toynbee [...]. Gracias a esta influencia sobre la mente de sus alumnos, la filosofía de la escuela de Green penetró y fecundó –entre aproximadamente 1880 y 1910– todos los aspectos de la vida nacional».

Interesado por Kant, Edward Caird (1835-1908) publicó en 1877 un *Informe crítico sobre la filosofía de Kant* y fue autor de un breve pero influyente volumen sobre *Hegel* (1883). Caird opinaba que Hegel, substancialmente y antes que nada, era un teólogo. Las ideas de Hegel, según Caird, «siempre estaban guiadas por los instintos prácticos de la vida más elevada del ser humano, por el deseo de restablecer la base moral y religiosa de la existencia humana, que había sido destruida por un escepticismo revolucionario». También en opinión de Caird, la dialéctica de Hegel es el método de la reconciliación. «Si la religión y la ciencia se presentan como opuestas e irreconciliabes, esta oposición no es otra cosa que apariencia; en realidad, deben formar parte de una unidad más alta» (J. Passmore).

Green acusó a Caird de ser demasiado hegeliano, aunque la historiografía posterior y la más reciente no siempre coincide con Green. Bradley, a su vez, dijo que «Green no era [...] hegeliano y que, además, en algunos aspectos se mostró antihegeliano». Ahora bien, más próximo al pensamiento de Hegel estuvo sin duda Bernard Bosanquet (1848-1923), autor de *Lógica o morfología del conocimiento* (2 vols., 1888); *Historia de la estética* (1892), y *Principio de la individualidad y del valor* (1912). En esta última obra se afirma que la contradicción es el motor del progreso. La existencia cotidiana está llena de contradicciones, debido a sus insatisfacciones y a sus constantes obstáculos. Por esta razón y por el interés que manifiesta ante el arte, la religión y la sociedad, R. Metz define el idealismo de Bosanquet como una filosofía «hambrienta de experiencia». La negatividad no es algo accidental ni un defecto de la experiencia humana. La contradicción es la esencia de la vida: a través de ella vemos cómo los males se transforman en bienes superiores. De esta manera nos damos cuenta de que «la vida cotidiana del hombre de la calle establece triunfalmente todo lo que es por principio necesario para la afirmación de lo absoluto».

Green influye también en John Mac Taggart (1866-1925), autor de *Estudios sobre la dialéctica hegeliana* (1896), *Estudios sobre la cosmología hegeliana* (1901), *Comentario a la lógica de Hegel* (1910) y *La naturaleza de la existencia* (2 vols., 1921-1927). Más hegeliano en el espíritu que en la letra, Mac Taggart sostiene que la dialéctica no es el devenir de la razón absoluta, y que por lo tanto la realidad no siempre es racional. La dialéctica, más bien, es un continuo esfuerzo del hombre por acercarse a la idea. En otros términos, lo absoluto no está presente en el movimiento de la realidad, sino que es un objetivo de futuro. «El tiempo urge hacia la eternidad y cesa en la eternidad. Esto hace posible esperar en el triunfo final del bien en el mundo» (N. Abbagnano). Sin embargo, según Mac

Taggart, la idea eterna e infinita está en cierto modo, en la conciencia del hombre, aunque no como conocimiento racional, sino como amor, «amor apasionado que todo lo absorbe y todo lo consume».

Con estos rápidos trazos hemos pretendido dar una mínima idea de la labor desarrollada por los neoidealistas ingleses, cuya figura más destacada es sin duda la de Francis Herbert Bradley (1846-1924), que publicó en 1893 su principal obra, *Apariencia y realidad*. Para Bradley el mundo de nuestra experiencia es contradictorio e incomprensible. El mundo, tal como se nos aparece, queda desmenuzado a través de las andanadas del análisis filosófico. En efecto, si tenemos en cuenta la antigua distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, vemos que –según Bradley– «el razonamiento que demuestra que las cualidades secundarias no son reales posee igual fuerza cuando lo aplicamos a las cualidades primarias». También éstas «llegan hasta nosotros procedentes de la relación con un órgano sensorial». No es válido distinguir entre las cosas y las cualidades, porque «no podemos descubrir ninguna unidad real que exista con independencia de las cualidades [...]». El mundo de nuestra experiencia está lleno de contradicciones, es incoherente. No es más que apariencia. «La realidad definitiva es aquella que no debe contradecirse.» No existe ningún aspecto del mundo finito que se salve de la contradicción y que pueda ser considerado real (N. Abbagnano). Por consiguiente, la realidad absoluta trasciende todo intento humano de alcanzarla; por otro lado, el hombre finito, que no logra llegar hasta la realidad absoluta, pero que distingue la apariencia de la realidad, posee de modo inmanente dicha realidad absoluta, hasta el punto de que «cada acto de experiencia, cada acto o plano del mundo es un factor necesario de lo absoluto». En lo absoluto no se pierde nada: todo se transmuta. «Lo absoluto carece de historia, aunque contenga innumerables historias.» De este modo, «la identidad entre finito e infinito, que había llevado a Hegel a demostrar la racionalidad intrínseca de lo finito y a aceptarlo como infinito condujo a Bradley a negar la realidad finita como tal y a exigir su transmutación en lo infinito» (N. Abbagnano). El pensamiento filosófico de Bertrand Russell halla su origen justamente en la aceptación y el posterior rechazo del idealismo de Bradley.

4.3. *J. Royce y el neoidealismo en los Estados Unidos*

Después de Emerson, en los Estados Unidos el neoidealismo fue defendido de manera significativa por William Torrey Harris (1835-1909), que escribió *Lógica de Hegel* (1890), *Introducción al estudio de la filosofía* (1890), y también fue autor de un trabajo sobre Dante que se tituló *El sentido espiritual de la «Divina Comedia»* (1889). También Harris entiende el idealismo en su vertiente religiosa. Opuesto al monismo de Royce, G.H. Howison (1834-1916) defiende un idealismo pluralista. En *La concepción de Dios* (1897) Howinson afirma que «en sus diversos órdenes, la realidad es una sociedad de espíritus eternos, cuyos miembros hallan su igualdad en la tarea común de alcanzar el único ideal racional, que es el mismo Dios» (N. Abbagnano). Otro representante del neoidealismo norteamericano es James Creighton (1861-1924), autor de *Estudios de filoso-*

fía especulativa (1925). Sin embargo, el personaje más conocido y más influyente de todos los miembros de esta corriente fue Josiah Royce (1855-1916). Autor muy fecundo, Royce dejó constancia de los mejores frutos de su pensamiento en *El mundo y el individuo* (2 vols., 1900-1902) y en *El problema del cristianismo* (1913).

Antes que nada, Royce sostiene que no podemos conformarnos con nuestros conocimientos, siempre limitados y parciales. Exigimos la verdad absoluta, un juez infinito que esté en condiciones de juzgar de una vez para siempre durante toda la eternidad el error y el mal. En suma, el hombre finito postula la existencia de una conciencia absoluta. Esta conciencia absoluta es Dios, en el que se integra lo que está fragmentado y en el que encuentran sitio adecuado y sentido propio incluso los errores, las derrotas, los defectos y todos los esfuerzos de las conciencias finitas. De estas premisas Royce deduce, en lo que respecta a la vida en sociedad, una doctrina que posee una estrecha analogía con la doctrina cristiana del cuerpo místico. Royce escribe: «Sólo somos polvo, si el orden social no nos da la vida. Si consideramos que el orden social es un instrumento nuestro y únicamente nos preocupamos de nuestra suerte privada, entonces se convierte para nosotros en algo despreciable [...]; pero si cambiamos de actitud y servimos al orden social y no únicamente a nosotros mismos, entonces observamos que sólo estamos sirviendo en una forma corpórea a nuestro más elevado destino espiritual.» Royce proclama este ideal ante una sociedad que empuja a los individuos hacia el individualismo, y enfrentándose con las Iglesias que –en su opinión– se han ido alejando cada vez más del ideal paulino del cuerpo místico. Royce, por lo tanto, sostiene que la comunidad que puede lograr que el hombre salga de su finitud no es una sociedad real sino una sociedad ideal que se encuentra en la base de todas las comunidades históricas. «Es una especie de Iglesia invisible, a la que hay que ser fiel, y en la que se participa si uno se dedica a cumplir con su deber; al asumir la tarea del deber, el individuo supera su naturaleza finita y entra a formar parte de una comunidad que posee un carácter absoluto» (M. Dal Pra).

5. La reacción neorrealista en los Estados Unidos

Junto con Moore –cuyas ideas se exponen en el capítulo dedicado a la filosofía del lenguaje– B. Russell es el representante más significativo del realismo inglés que reaccionó ante el neoidealismo de Bradley y de Mac Taggart. Hablaremos de Russell en un capítulo especialmente dedicado a él. En cambio, ante el neoidealismo norteamericano de Royce reaccionó un grupo de filósofos que en 1912 publicaron un influyente libro titulado *El nuevo realismo*. En esta obra, aunque se constate una vigorosa presencia del pensamiento de James, se comprueba no obstante que aparecen concepciones próximas a las del empiriocriticismo de Mach. Los filósofos que dieron vida al neorrealismo norteamericano fueron E.B. Holt, W.T. Marwin, W.P. Montague, R.B. Perry, W.B. Pitkin y E.G. Spaulding. No satisfecho con esas ideas, otro grupo de filósofos norteamericanos publicó en 1920 otro libro importante, titulado *Ensayos sobre el realismo crítico*. Los autores de estos ensayos fueron D. Drake, A.O. Lovejoy, J.B. Pratt,

A.K. Rogers, G. Santayana, R.V. Sellars y C.A. Strong. Los neorrealistas se habían inspirado en el empiricriticismo de Mach, mientras que los realistas críticos propusieron una corriente de pensamiento cercana a la fenomenología, y vinculada en parte con la teoría de los objetos de Meinong. Hablando del neorrealismo, por último, no debemos olvidar a Samuel Alexander (1859-1938), pensador de origen australiano que se formó en Oxford y que después fue profesor en Manchester. Alexander fue autor de la obra *Espacio, tiempo y divinidad* (1920), donde –siguiendo las huellas de Spencer– el universo es considerado como una «Revolución emergente», y en el que Dios no es concebido como causa del proceso o como causa de sí mismo, sino como el porvenir abierto e infinito de la evolución misma. Dios no es un infinito en acto. «La realidad de Dios está en este tender del mundo del espacio-tiempo hacia una cualidad más alta: es un esfuerzo, no un acabamiento» (N. Abbagnano).

PARTE NOVENA

FENOMENOLOGÍA, EXISTENCIALISMO, HERMENÉUTICA

«En la miseria de nuestra vida [...] esta ciencia nada tiene que decirnos. Excluye por principio aquellos problemas que son los más acuciantes para el hombre, el cual en nuestro tiempo tan atormentado se siente a merced del destino.»

Edmund Husserl

«La cuestión última [...] consiste en saber si desde el fondo de las tinieblas puede brillar un ser.»

Karl Jaspers

«La libertad reside en la elección del propio ser. Y tal elección resulta absurda.»

Jean-Paul Sartre

«La revolución es progreso cuando se la compara con el pasado, pero desilusión y aborto cuando se la compara con el futuro que ha permitido vislumbrar, y que luego sofoca.»

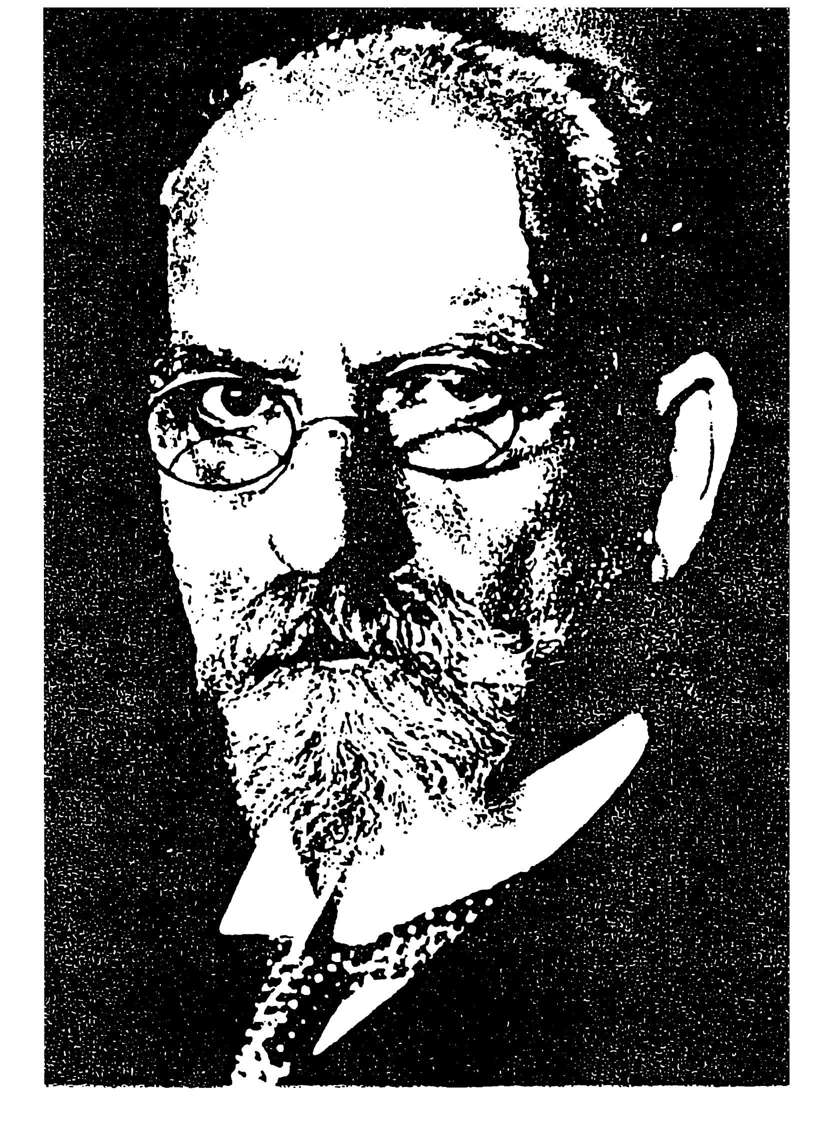
Maurice Merleau-Ponty

«El mundo mismo tiende [...] a aparecer a veces como un simple taller de trabajo, y a veces como un esclavo adormilado.»

Gabriel Marcel

«Quien desee comprender un texto debe hallarse dispuesto a que éste le diga algo.»

Hans-Georg Gadamer



E. Husserl (1859-1938): fue el fundador de la fenomenología, una de las corrientes de pensamiento más difundidas en nuestro tiempo

Capítulo XIX

EDMUND HUSSERL Y EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

1. Principios generales

El movimiento de pensamiento que se conoce con el nombre de fenomenología está íntimamente vinculado con su iniciador y principal representante, Edmund Husserl (1859-1938). La fenomenología se sitúa asumiendo rasgos autónomos en el interior de un replanteamiento de las concepciones filosóficas positivistas, que tuvo lugar en el seno de la cultura alemana durante las dos últimas décadas del siglo pasado. En aquellos años las ideas de Marx, Nietzsche y Freud, que luego dejarían su impronta en la cultura de la generación posterior, eran ignoradas casi por completo por los profesores universitarios. Sin embargo, Husserl se halla en contacto con éstos, quienes, atentos al desarrollo de las ciencias positivas, de la matemática y también de las ciencias histórico-sociales, someten a crítica el dogmatismo positivista de la noción de conocimiento, además de la confianza religiosa que los positivistas dispensaban a la ciencia. Por este motivo, la fenomenología posee en ciertos aspectos determinados puntos de contacto bastante relevantes con el neokantismo, el historicismo y la filosofía vitalista.

Crítica ante el positivismo, la fenomenología también se presenta como pensamiento que desconfía de todo apriorismo idealista. Gracias a esto se integra en aquel amplio movimiento de ideas que se caracteriza –en términos de Jean Wahl– por su tendencia «hacia lo concreto». En esta preocupación por construir una filosofía que se adhiera lo más posible a «datos inmediatos» e innegables, sobre los cuales elevar más tarde las teorías, la fenomenología coincide con el pragmatismo de William James y con el pensamiento de Bergson. Éste es el motivo por el cual estimulará las concepciones existencialistas de Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty, entrelazándose con ellas.

En *Ser y tiempo* Heidegger escribe: «La expresión "fenomenología" significa antes que nada un concepto metodológico [...]. El término expresa un lema que podría formularse así: ¡volvamos a las cosas mismas! Y esto, en contraposición a las construcciones sin fundamento real y a los hallazgos casuales: en contraposición a la aceptación de conceptos que sólo de modo aparente están justificados y a los problemas ficticios que se

imponen de generación en generación como si fuesen problemas auténticos.»

Por lo tanto, el propósito de los fenomenólogos consiste en el retorno a las cosas mismas, yendo más allá de la verborrea de los filósofos y de sus sistemas carentes de fundamento real. ¿Cómo se logrará, empero, edificar una filosofía correcta? Para llevar a cabo esta tarea, habrá que partir de datos indudables, que sirvan de base para construir después el edificio filosófico. En suma, hay que buscar evidencias estables como cimiento de la filosofía: «sin evidencia no habrá ciencia», afirma Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Los límites de la evidencia apodíctica constituyen los límites de nuestro saber. Por lo tanto, hemos de buscar cosas que resulten tan manifiestas, fenómenos que sean tan evidentes que sea imposible negarlos.

Tal es el intento fundamental de la fenomenología, que los fenomenólogos tratan de llevar a cabo a través de la descripción de los fenómenos que se anuncian y se presentan ante la conciencia después de haber realizado la *epoche*: una vez que se han colocado entre paréntesis nuestras convicciones filosóficas, los resultados de las ciencias y las persuasiones que se hallan arraigadas en aquella actitud natural que nos obliga a creer en la existencia de un mundo de cosas. En otras palabras, es necesario suspender el juicio sobre todo lo que no es apodíctico o incontrovertible, hasta que se logren hallar aquellos datos que resistan a los reiterados embates de la *epoche*. Este punto de llegada de la *epoche*, el residuo fenomenológico –como lo denominará Husserl– se encuentra en la conciencia, según los fenomenólogos. La existencia de la conciencia es algo inmediatamente evidente.

A partir de dicha evidencia, los fenomenólogos tratan de describir los modos típicos en que las cosas y los hechos se presentan ante la conciencia, modos típicos que constituyen las esencias eidéticas. La fenomenología no es una ciencia de hechos, sino de esencias. Al fenomenólogo no le interesa el análisis de esta norma moral o de aquélla, sino que le interesa comprender por qué esta o aquella norma son morales, y no, por ejemplo, jurídicas o reglas de conducta. De igual modo, al fenomenólogo no le interesará (o al menos no le interesará de manera preponderante) examinar los ritos y los cánticos de esta o de aquella religión; en cambio, le interesará comprender qué es la religiosidad, qué es lo que convierte a cánticos y ritos tan diversos, en cánticos y ritos religiosos. Sin duda, el fenomenólogo también realizará análisis más específicos sobre aquello que caracteriza esencialmente, por ejemplo, el pudor, la santidad, el amor, la justicia, el remordimiento o los tipos de sociedad, pero en todos lo casos su ciencia es una ciencia de esencias. Estas esencias se convierten en objeto de estudio cuando el investigador, colocándose en la situación de espectador desinteresado, se libera de las opiniones preconcebidas y, sin dejarse arrastrar por la banalidad o lo obvio, sabe ver y logra intuir (y describir) aquello universal por lo cual un hecho es de una manera y no de otra. Distinguimos entre un texto mágico y un texto científico, pero ¿cómo haremos esto, si no es empleando factores discriminantes esenciales, y porque quizás sin ser conscientes de ello sabemos qué es magia y qué es ciencia? ¿Cómo calificamos a esto de acto de simpatía, a eso, de gesto de ira, y a aquello de conducta desesperada o de actitud de santidad, si no se

diesen esencias –ideas esenciales– de simpatía, ira, desesperación o santidad?

La fenomenología aspira a ser precisamente esto: una ciencia con un fundamento estable, dedicada al análisis y a la descripción de las esencias. Sobre esta base podemos entender por qué se distingue la fenomenología de un análisis psicológico o de un análisis científico. A diferencia del psicólogo, el fenomenólogo no maneja datos de hecho, sino esencias; no estudia hechos particulares, sino ideas universales; no se interesa por la conducta moral de esta persona o de aquélla, sino que pretende conocer la esencia de la moralidad y comprobar quizás si la moral es o no un fruto del resentimiento. El fenomenólogo, en definitiva, realiza funciones muy distintas a las de los científicos. La conciencia es intencional, siempre es conciencia de algo que se presenta de un modo típico: el análisis de estos modos típicos es la tarea propia del fenomenólogo, que se pregunta e indaga acerca de qué es lo que la conciencia trascendental entiende por amor, percepción, religiosidad, justicia, comunidad, simpatía, y así sucesivamente.

En este punto la fenomenología podía tomar dos posibles direcciones: una de tipo idealista, y la otra, realista. Los significados o esencias de los objetos, de las instituciones y de los valores, ¿están constituidos y puestos por la conciencia o bien el estudioso desinteresado los intuye en cuanto objetivamente dados? Aquí se separan, por ejemplo, los caminos de Husserl y de Scheler: Husserl, en especial el último Husserl, recorrerá la senda del idealismo. Así, el pensador que estableció como programa de la fenomenología el retorno a las cosas mismas, acabará encontrándose con aquella única realidad que está representada por la conciencia: la conciencia trascendental que *nulla re indiget ad existendum* y que constituye los significados de las cosas, de las acciones, de las instituciones y el sentido del mundo. Téngase presente que aquí «trascendental» quiere decir, en sentido kantiano, aquello que está en nuestra conciencia en la medida en que es independiente de la sensibilidad, y por lo tanto a priori, pero se encuentra funcionalmente ordenado a la constitución de la experiencia. Scheler, por su parte, dirigirá su análisis hacia los valores objetivos jerárquicamente ordenados que –al igual que la luz a los ojos o el sonido a la «oreja»– se imponen a la intuición emocional.

Hasta ahora hemos nombrado sólo a Husserl y a Scheler. Pero el movimiento fenomenológico –como lo denominó H. Spiegelberg– es una vasta y estructurada corriente de pensamiento, en la que sobresalen la concepción ontológica y ética de Nicolai Hartmann, el pensamiento de Heidegger, los análisis de Sartre, Merleau-Ponty y G. Marcel, las ideas del materialista dialéctico Tran Duc Tao, además de los trabajos de los discípulos o seguidores de Husserl: E. Conrad-Martius, E. Finck, E. Stein, A. Reinach, L. Landgrebe. Alexander Pfänder, Oscar Becker y Moritz Geiger. Cabe decir que el influjo de los fenomenólogos sobre la psicología, la antropología, la psiquiatría, la filosofía moral y la filosofía de la religión ha sido muy notable y continúa siéndolo. Por esto, escribe A. de Waelhens, «todos están de acuerdo en considerar que el nacimiento del movimiento fenomenológico fue un acontecimiento decisivo para la filosofía contemporánea».

2. Los orígenes de la fenomenología

La fenomenología nace con Husserl como una polémica antipsicologista, y una de las ideas fundamentales de Husserl y de la fenomenología es la de la intencionalidad de la conciencia. Justamente en relación con estos dos núcleos de problemas, Husserl se remite a dos pensadores de gran talla: Bernhard Bolzano y Franz Brentano. Bolzano (1781-1848), matemático y filósofo, sacerdote católico y profesor de filosofía de la religión en la universidad de Praga hasta 1819 (año en que fue apartado de la cátedra y suspendido *a divinis*), nos dejó dos obras importantes: *Las paradojas del infinito* (escrita en 1847/48, pero publicada en 1851) y *Doctrina de la ciencia* (1837). La primera obra tuvo un influjo relevante sobre la historia del pensamiento matemático. La segunda, en cambio, elabora la doctrina de la «proposición en sí» y de la «verdad en sí». La proposición en sí es el puro significado lógico de un enunciado y no depende del hecho de que sea expresado o pensado. La verdad en sí es la que brinda cualquier proposición válida, haya sido o no expresada o pensada. Por tanto, la validez de un principio lógico como el de «no contradicción» por ejemplo, continúa existiendo pensemos o no en dicho principio, lo expresemos de palabra o por escrito, o no lo expresemos en absoluto. Las proposiciones en sí pueden derivarse una de otra, o pueden entrar en contradicción. Forman parte de un mundo lógico objetivo y son independientes de las condiciones subjetivas del conocer. Es muy cierto que los neokantianos, antipsicologistas y antiempiristas, distinguían los problemas de hecho, referentes al origen del conocimiento, del problema de derecho que concierne la validez del conocimiento. Sin embargo, Husserl toma de Frege y de Bolzano la crítica del psicologismo, doctrina que pretendía fundamentar las afirmaciones matemáticas en los procesos psicológicos.

Brentano (1838-1917), también sacerdote católico que más tarde abandonó la Iglesia, fue profesor de la universidad de Viena, vivió largo tiempo en Florencia y murió en Zurich. Escribió muchas obras sobre Aristóteles (*La psicología de Aristóteles*, 1867; *El creacionismo de Aristóteles*, 1882; *Aristóteles y su visión del mundo*, 1911; *La doctrina de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano*, 1911). No obstante, la obra que tuvo más éxito fue la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874). En ella Brentano afirma el *carácter intencional de la conciencia*. En la Escolástica *intentio* significaba el concepto, en la medida en que indica algo distinto de sí mismo. Según Brentano, la intencionalidad es lo que caracteriza los fenómenos psíquicos: éstos siempre se refieren a otro. Se dividen en tres clases fundamentales: la representación, el juicio y el sentimiento. En la *representación* el objeto se halla meramente presente, en el *juicio*, se afirma o se niega; en el *sentimiento*, se lo ama o se lo odia. Otra teoría de Brentano, que no podemos dejar de citar aquí, es que en su opinión toda realidad es siempre individual, mientras que todo conocimiento capta lo real en su generalidad. Brentano fue profesor de Husserl en Viena.

3. Edmund Husserl

3.1. *La polémica contra el psicologismo*

Husserl nació en Prossnitz (Moravia) en 1859. Estudió matemática en Berlín, donde asistió a los cursos de álgebra de Weierstrass. Se doctoró en 1883 con una tesis acerca del cálculo de las variaciones. En Viena siguió los cursos de Brentano. En 1891 publicó la *Filosofía de la aritmética*. Catedrático en Halle, fue nombrado profesor de filosofía en Gotinga en 1901, año en que se publican las *Investigaciones lógicas*. La *Filosofía como ciencia rigurosa* es de 1911, y de 1913 las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Se trasladó a Friburgo donde enseñó hasta 1928, año en que se jubiló. No pudo proseguir en calidad de profesor emérito su actividad docente, porque era judío y el régimen se lo impidió. Murió en 1938. *La lógica formal y la lógica trascendental* apareció en 1929. En 1931 se publicaron sus conferencias dictadas en París, con el título de *Meditaciones cartesianas*. A su muerte Husserl dejó una gran cantidad de inéditos (alrededor de 45 000 páginas estenografiadas) que –salvados a duras penas durante la guerra por el padre belga Hermann van Breda– constituyen en la actualidad el Archivo Husserl de Lovaina. De esta ingente mole de manuscritos se han extraído numerosos libros, el más conocido e importante de los cuales es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicado en 1950, pero redactado en los años 1935-1936.

En 1891 Husserl publica la *Filosofía de la aritmética*. A diferencia de los «logicistas», en este libro el discípulo de Brentano sostiene la reducción del concepto de número a procesos psíquicos referentes a la actividad de contar. La matemática y la lógica, según Husserl, acaban por llegar a conceptos últimos y «máximamente elementales», no definibles, y «lo único que se puede hacer en estos casos es mostrar aquellos fenómenos concretos desde los cuales y a través de los cuales se abstraen dichos conceptos».

Frege realizó una recensión muy crítica del libro de Husserl, afirmando que su autor había adoptado «una concepción ingenua del número». Según Frege «una descripción de los procesos mentales que preceden la enunciación de un juicio numérico, por exacta que sea, jamás podrá substituir una verdadera determinación del concepto de número. Jamás podremos invocarla para demostrar un teorema ni aprehenderemos gracias a ella alguna propiedad de los números». La representación psicológica es particular, empírica y subjetiva. Y la psicología no puede darnos más que juicios de hecho, mientras que los juicios matemáticos son universales, ideales y objetivos. De acuerdo con la definición de Frege, el número es la clase de todas las clases cuyos elementos se hallan en correspondencia biunívoca entre sí.

La recensión de Frege, por un lado, y una profundización en el pensamiento de Bolzano, por el otro, llevaron a Husserl a un rechazo del psicologismo. En efecto, en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* –constituido por los *Prolegómenos a una lógica pura* (1900)– Husserl afirma que las leyes lógicas son rigurosamente universales y necesarias, y por esta razón no pueden depender de las leyes psicológicas, que no son en

absoluto necesarias, porque constituyen generalizaciones obtenidas por inducción. Husserl escribe: «Los hechos de conciencia son singularidades reales, determinadas temporalmente, que surgen y desaparecen. No obstante, la verdad es eterna, o más bien, es una idea, y como tal, supratemporal.» Por ejemplo, el principio de no contradicción no es una conjetura inductiva, sino una verdad universal y necesaria. Con esto llegamos a la noción de «lógica pura».

Hay verdades fácticas y verdades universales y necesarias. Estas últimas son las verdades lógicas, que son comunes a todas las ciencias. Cada ciencia en particular tiene sus propias premisas, que le sirven para organizar sus argumentaciones y demostraciones. Sin embargo, para que sean válidas tales argumentaciones, tienen que llevarse a cabo de acuerdo con los principios lógicos: una argumentación es válida cuando las premisas son verdaderas y la deducción es correcta. Los principios lógicos son los principios de la deducción correcta. Por ello, la lógica pura es «la teoría de las teorías, la ciencia de las ciencias». Para ser aún más explícitos, la validez del principio de «no contradicción» –según Husserl– es ilimitada, y la evidencia de este principio no depende del sentimiento de certidumbre que acompaña a su formulación, sino que es su validez apodíctica la que genera tal sentimiento. No sólo son evidencias apodícticas los principios lógicos, sino también las leyes que sirven de base a la matemática pura. Son objetos ideales la idea de «rojo» o de «altura» (de un sonido), o proposiciones como «el rojo es un color» o «la altura no es un color», cuya validez no depende de los datos observables. Las categorías como la conjunción, la disyunción, etc., también son imposibles de reducir a hechos observables, y su uso equivocado lleva de inmediato a afirmaciones carentes de sentido (por ejemplo: «amarillo es un ruido»), con respecto a las cuales comprobamos con evidencia apodíctica que «no les puede corresponder ningún contenido».

3.2. *La intuición eidética*

Las proposiciones universales y necesarias son condiciones que hacen posible una teoría, y se distinguen con respecto a las proposiciones que se obtienen inductivamente a partir de la experiencia. En la base de estos dos tipos de proposiciones Husserl coloca la distinción entre intuición de un dato de hecho e intuición de una esencia. Husserl habla de la intuición de las esencias, en la segunda *Investigación lógica* y en el primer capítulo de las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*, aunque en las *Investigaciones lógicas* todavía no utiliza el término «esencia» *(Wesen)* sino el de «especie».

Las ideas comienzan con un capítulo titulado «Hecho y esencia». Husserl está convencido de que nuestro conocimiento comienza con la experiencia de cosas existentes, de hechos. La experiencia nos ofrece de forma continuada datos de hecho, sobre los cuales nos afanamos en la vida cotidiana y de los cuales se ocupa la ciencia también. Un hecho es lo que sucede aquí y ahora; un hecho es algo contingente, podría existir o no existir. Este sonido de violín podría no existir. Empero, cuando un hecho (este sonido, este color, etc.) se presenta ante nuestra conciencia, junto

con el hecho captamos una esencia (el sonido, el color, etc.). En ocasiones muy distintas podemos escuchar los sonidos más diversos (clarín, violín, piano, etc.), pero en ellos siempre reconocemos algo común, una esencia común. A través del hecho siempre se capta una esencia. Lo individual se anuncia a la conciencia mediante lo universal. Cuando la conciencia capta un hecho aquí y ahora, también capta la esencia, el *quid* de aquello que aparece en uno de sus casos particulares mediante este hecho particular y contingente. Este color es un caso particular de la esencia color, este sonido es un caso particular de la esencia sonido, este ruido es un caso particular de la esencia ruido, etc. Por lo tanto, las esencias son los modos típicos en que aparecen los fenómenos. Nosotros no abstraemos las esencias –como afirmaban los empiristas– de una comparación entre cosas semejantes, puesto que la semejanza es ya una esencia, ella misma. No abstraemos la idea o esencia de triángulo de una comparación entre varios triángulos, sino que éste, aquél y el otro son triángulos porque constituyen casos particulares de la idea de triángulo. Este triángulo isósceles dibujado sobre la pizarra está aquí y ahora, con estas dimensiones y no con otras. Es un dato de hecho, singular. Sin embargo, a través suyo captamos una esencia. Y el conocimiento de las esencias no es un conocimiento mediato, que se obtenga a través de la abstracción o la comparación entre varios hechos: para comparar varios hechos es preciso haber captado ya una esencia, un aspecto según el cual tales hechos son semejantes. El conocimiento de las esencias es una intuición. Se trata de una intuición diferente de aquella que nos permite captar los hechos particulares. Es lo que Husserl llama «intuición eidética» o intuición de la esencia *(Wesen, eidos)*. Se trata de un conocimiento distinto al que es propio del hecho. Los hechos singulares son casos de esencias eidéticas. Éstas no son, por lo tanto, objetos misteriosos o evanescentes. Es verdad que únicamente los hechos particulares son reales, y que los universales no son reales, a diferencia de los hechos particulares. Los universales, las esencias, son conceptos, objetos ideales que sin embargo permiten clasificar, reconocer y distinguir los hechos individuales. Cuando éstos se presentan ante ella, la conciencia reconoce su *hic et nunc*, pero también su *quid*.

3.3. *Ontologías regionales y ontología formal*

La fenomenología pretende ser ciencia de esencias y no de datos de hecho. Es fenomenología, ciencia de los fenómenos, pero su finalidad reside en describir los modos típicos a través de los cuales los fenómenos se presentan a la conciencia. Estas modalidades típicas (por las cuales este sonido es un sonido y no un color o un ruido, o por las que este dibujo es un triángulo y no otro) son justamente las esencias. En consecuencia, la fenomenología es ciencia de experiencia, pero no de datos de hecho. Los objetos de la fenomenología son las esencias de los datos de hecho, son los universales que intuye la conciencia cuando los fenómenos se presentan ante ella. En esto consiste la reducción eidética: en la intuición de las esencias, cuando en la descripción del fenómeno que aparece ante la conciencia sabemos prescindir de los aspectos empíricos y de las preocupaciones que nos ligan a ellos. En este sentido, las esencias son invariables. Se

obtienen a través de lo que en los escritos póstumos de Husserl se denomina método de la variación eidética. Se toma determinado ejemplo de un concepto que se desea explicar, y luego se van introduciendo de manera paulatina distintas variaciones en sus propiedades. Éstas van variando hasta que se llega a un punto en el que ya no se puede variar más, o de lo contrario ya no tendríamos el mismo concepto. De Boer escribe: «Las propiedades esenciales son la frontera invariable de la variación.» Este tipo de análisis no es nuevo. Aparece un ejemplo célebre en la segunda *Meditación* de Descartes, cuando éste se pregunta cuál es la esencia de las cosas corpóreas. Descartes recurre al ejemplo del trozo de cera: ésta muestra cierto olor, color y sabor, posee una forma determinada. Sin embargo, cuando acercamos al fuego el trocito de cera se modifican todas las propiedades que acabamos de enumerar. Sin embargo, la cera conserva una propiedad: ocupa un espacio determinado. De esto Descartes extraía la conclusión de que la extensión es la esencia de la materia.

Como es obvio, estas esencias no viven únicamente en el interior del mundo perceptible con los sentidos. También los hechos como los recuerdos, las esperanzas o los deseos tienen su propia esencia, se presentan a la conciencia de un modo típico. Además, la distinción entre el hecho (que es un «este») y una esencia (que es un *quid*) permite a Husserl justificar la lógica y la matemática. Las proposiciones lógicas y matemáticas son juicios universales y necesarios, porque son relaciones entre esencias. Por serlo, las proposiciones lógicas y matemáticas no apelan a la experiencia como fundamento de su validez. La proposición según la cual «los cuerpos caen según un movimiento uniformemente acelerado» es una aserción de hecho, y por lo tanto requiere experiencias que confirmen su validez. En cambio, la proposición que afirma que «la suma de los ángulos internos de un triángulo euclidiano es igual a 180 grados» no necesita de la experiencia para comprobar su validez: en efecto, expresa una relación entre esencias. Más aún: el que la conciencia pueda referirse de hecho a esencias ideales no sólo legitima la distinción entre las proposiciones lógicas y matemáticas y las proposiciones de las ciencias empíricas. El hecho de la referencia a las esencias ideales abre a la fenomenología la exploración y la descripción de lo que Husserl denomina «ontologías regionales». «Regionales» en este sentido son la naturaleza, la sociedad, la moral y la religión. El estudio de estas ontologías regionales se propone captar y describir las esencias, es decir, las modalidades típicas con que aparecen ante la conciencia los fenómenos morales o, por ejemplo, los religiosos. En esta línea Max Scheler efectuará importantes aportaciones a la fenomenología de los valores y Rudolf Otto tratará de captar aquello que caracteriza la experiencia religiosa o la experiencia de lo sagrado. A dichas ontologías regionales Husserl contrapone la ontología formal, que más tarde identificará con la lógica.

3.4. *La intencionalidad de la conciencia*

La fenomenología, pues, es la ciencia de las esencias, de los modos típicos en que aparecen y se manifiestan los fenómenos ante la conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad. En efecto, la con-

ciencia es siempre conciencia de algo. Cuando percibo, imagino, pienso o recuerdo algo. Esto demuestra, dice Husserl, que la distinción entre sujeto y objeto es algo inmediatamente dado: el sujeto es un «yo» capaz de realizar actos de conciencia, por ejemplo, percibir, imaginar, juzgar o recordar; el objeto, en cambio, es aquello que se manifiesta en estos actos: cuerpos coloreados, imágenes, pensamientos, recuerdos, etc. Por lo tanto, hemos de distinguir entre el aparecer de un objeto y el objeto que aparece. Y si bien es verdad que se conoce aquello que aparece, también es verdad –para Husserl– que se vive el aparecer de lo que aparece. En las *Ideas* Husserl llama *noesis* al tener conciencia, y *noema* a aquello de lo cual se tiene conciencia. Entre los diferentes noemas, Husserl distingue con nitidez entre los hechos y las esencias, como hemos dicho con anterioridad.

Por lo tanto, la conciencia es intencional. Husserl escribe: «La intencionalidad es aquello que caracteriza la conciencia de un modo cargado de contenido.» Nuestros actos psíquicos tienen el rasgo de referirse siempre a un objeto; siempre hacen aparecer objetos. «No veo sensaciones de color; sino cosas coloreadas; no oigo sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante.» Sin embargo, es preciso señalar que en Husserl el carácter intencional de la conciencia no implica por sí mismo una concepción realista. En otras palabras: la conciencia se refiere a otro, pero esto no significa que este otro exista de veras fuera de mí. En suma, la intencionalidad de la conciencia no prejuzga la controversia entre realismo e idealismo.

Lo que cuenta, en cambio, es describir aquello que efectivamente aparece ante la conciencia, lo que se manifiesta en ella y dentro de los límites en que se manifiesta. Lo que se manifiesta, lo que aparece es el fenómeno, que no es la apariencia como algo contrapuesto a la cosa en sí: no oigo la apariencia de una música, oigo la música; no percibo la apariencia de un perfume, percibo el perfume; no tengo la apariencia de un recuerdo, tengo un recuerdo. Por consiguiente, el «principio de todos los principios» que Husserl enuncia en las *Ideas* es el siguiente: «Cada intuición que originariamente presenta alguna cosa es de derecho una fuente de conocimiento; todo lo que se ofrece a nosotros originariamente en la intuición (lo que se nos ofrece, por así decirlo, en carne y hueso) hay que asumirlo tal como se nos ofrece, pero únicamente dentro de los límites en los que se ofrece.»

3.5. *La «epoche» o reducción fenomenológica*

A través del principio que acabamos de enunciar Husserl pensaba fundamentar la fenomenología como ciencia rigurosa, como ciencia que mira las cosas, las cosas mismas; una ciencia que se dedica a ver cómo son las cosas. El lema de la fenomenología era *zu den Sachen selbst!* (¡vayamos a las cosas!). Con la finalidad de ir a las cosas, a las cosas de carne y hueso –con objeto de hallar elementos sólidos y datos indudables, cosas tan evidentes que no puedan ponerse en duda, y sobre las cuales pueda fundamentarse una concepción filosófica consistente– Husserl propone como método de la filosofía la *epoche* o reducción fenomenológica.

La *epoche* posee cierta analogía con la duda escéptica (de la cual toma

su nombre: ἐποχή) y con la duda metódica cartesiana. Sin embargo, llevar a cabo una *epoche* no significa estrictamente dudar. Realizar una *epoche* quiere decir más bien suspender el juicio sobre todo lo que nos dicen las doctrinas filosóficas con sus debates metafísicos que carecen de conclusión, sobre lo que nos dicen las ciencias, sobre lo que cada uno de nosotros afirma y supone en su vida cotidiana, en definitiva, sobre las creencias que configuran lo que Husserl denomina «actitud natural».

La actitud natural del hombre está formada por diversas convicciones, útiles y necesarias para la vida cotidiana, la primera de las cuales consiste en que vivimos dentro de un mundo de cosas existentes. Estas convicciones, sin embargo, no poseen una evidencia obligatoria y por consiguiente hay que ponerlas entre paréntesis. No se trata de que el filósofo dude de ellas: las deja a un lado, no las utiliza como fundamento de su filosofía, porque si la filosofía aspira a ser una ciencia rigurosa, debe emplear como fundamento sólo aquello que resulte evidente sin duda alguna. Por lo tanto, mi convicción de que el mundo existe no me permite deducir ninguna proposición filosófica, ya que la existencia del mundo, fuera de la conciencia que la capta, no es en absoluto indudable. Como hombre, el filósofo cree en la existencia del mundo y, también como hombre, no puede menos que creer muchas otras cosas en su vida práctica. Como filósofo, sin embargo, no puede tomarlas como punto de partida. Tampoco puede partir desde los resultados de la investigación científica, debido a que las ciencias, aunque dentro de su propio ámbito avanzan de manera crítica y rigurosa, interpretan los datos de la experiencia común y los aceptan ingenuamente, sin preguntarse si éstos resisten a la acción de la *epoche*, es decir, si constituyen realidades indudables. El fenomenólogo italiano Enzo Paci escribe: «El objetivo de la *epoche* es el desocultamiento. El mundo está siempre ahí. Su existencia no plantea problemas. La *epoche* aspira a resolver otro problema: ¿cuál es el significado, la finalidad del mundo, para mí, antes que nada y originariamente, y luego, para todos los sujetos?»

Las doctrinas filosóficas, los resultados de la ciencia o las creencias más obvias de la actitud natural no pueden constituir puntos de partida indudables, que son los que necesita la filosofía concebida como ciencia rigurosa. Por lo tanto, todas estas creencias hay que ponerlas entre paréntesis. Empero, ¿existe acaso algo de lo que no se pueda dudar y que no se deje poner entre paréntesis? Si es que existe, ¿qué es aquello que puede resistir a la *epoche*? Según Husserl, la conciencia, o subjetividad, es lo que resiste ante los ataques de la *epoche*, aquello que no puede colocarse entre paréntesis. Aquello cuya existencia resulta absolutamente evidente es el *cogito* con sus *cogitata*, la conciencia ante la cual se manifiesta todo lo que aparece. La conciencia, pues, es el residuo fenomenológico que es capaz de resistir ante los continuados asaltos de la *epoche*.

Husserl continúa diciendo que la conciencia no es sólo la realidad más evidente, sino también una realidad absoluta. Como escribe en *Ideas*, es el fundamento de toda realidad, es aquella realidad que *nulla re indiget ad existendum*. El mundo, afirma Husserl, está constituido por la conciencia. Algunos intérpretes han entendido esta constitución del mundo por la conciencia en el sentido de que es ésta la que otorga significado al mundo. Ahora bien, como comenta acertadamente Sofia Vanni-Rovighi, habría

que comprobar si «dar significado» quiere decir crear el significado o revelarlo. Husserl no siempre se muestra claro a este respecto, y en períodos diversos de la evolución de su pensamiento parece vacilar entre el primer significado y el segundo. Tampoco se aprecia con claridad cómo es que el «yo» trascendental que Husserl considera como residuo fenomenológico (para Husserl el *cogito* de Descartes es un trozo del mundo que hay que someter a *epoche*) se concilia con el carácter monádico e individual del «yo». «Soy yo, soy yo el que ejerce la *epoche*, soy yo quien interrogo al mundo en cuanto fenómeno, aquel mundo que ahora es válido para mí en su ser, y en su ser así, con todos los hombres que abarca, de los que me encuentro tan plenamente seguro; soy yo el que está por encima de todos los entes naturales que tienen sentido para mí; yo soy el polo subjetivo de la vida trascendental en la que, en primer lugar, el mundo tiene sentido para mí exclusivamente en cuanto mundo: yo, en mi plena concreación, abarco todo esto.»

3.6. *La crisis de las ciencias europeas y el «mundo de la vida»*

En 1954, con carácter póstumo, aparece *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Se trata de la última obra de un alcance muy vasto, en la que Husserl trabajó casi hasta su muerte. Obviamente, la crisis de las ciencias no es la crisis de su cientificidad, sino que es una crisis de lo que ellas –las ciencias en general– han significado y pueden significar para la existencia humana. Husserl escribe: «La exclusividad con la que, durante la segunda mitad del siglo XIX, la visión global del mundo que es propia del hombre moderno aceptó verse determinada por la *prosperity* que de ella se derivaba, significó un alejamiento con respecto a los problemas decisivos para una humanidad auténtica. Las ciencias meramente de hecho crean hombres meramente de hecho.» Husserl somete a crítica al naturalismo y el objetivismo, la pretensión de que la verdad científica es la única verdad válida y la idea vinculada con ella de que el mundo descrito por las ciencias sería la verdadera realidad. Comenzando desde Galileo y Descartes, Husserl traza la historia de dicha pretensión y de dicha idea. Sin embargo –escribe– «en la miseria de nuestra vida [...] esta ciencia nada tiene que decirnos. Excluye por principio aquellos problemas que son los más acuciantes para el hombre, el cual en nuestro tiempo tan atormentado se siente a merced del destino: los problemas del sentido y de la falta de sentido de la existencia humana en su conjunto». En opinión de Husserl, estos problemas, dada su generalidad y su necesidad, exigen una solución que esté racionalmente fundada. «Conciernen al hombre en su comportamiento ante el mundo que le rodea, humano y extrahumano, al hombre que debe elegir libremente, al hombre que es libre de plasmarse a sí mismo y al mundo que le circunda.» Husserl se pregunta: «¿Qué tiene que decir esta ciencia sobre la razón y sobre la sinrazón, qué tiene que decir sobre nosotros los hombres, en cuanto sujetos de esta libertad? Evidentemente, una pura ciencia de hechos no tiene nada que decirnos a este respecto: es algo que abstrae de todo sujeto.»

Lo cierto es que para Husserl la noción positivista de ciencia ha dejado a un lado todas aquellas cuestiones que constituyen los problemas últimos

y supremos. Por lo tanto, la crisis de las ciencias es «la pérdida de la intencionalidad filosófica», la «caída en el naturalismo», la reducción de la racionalidad a la racionalidad científica. Así, lo «categorial» –las categorías científicas– substituye a lo concreto, a lo precategorial, al mundo de la vida *(Lebenswelt)*. El mundo de la vida es el ámbito de nuestras «formaciones del sentido» originarias, es el conjunto de las operaciones desarrolladas antes de que naciese la ciencia, ámbito y conjunto que las ciencias asumen sin posterior discusión y sin prestar atención al hecho de que se edifican tomándolo como base. La geometría –que es el ejemplo utilizado por Husserl– tiene detrás suyo todo un mundo de percepciones, de mediciones efectuadas de forma provisional con la mirada o avanzando sobre el terreno. Durante su examen técnico de los documentos el historiador presupone todo un mundo de intencionalidades sobre los códigos. Empero, tras éstos se eleva el mundo humano de las necesidades, los sentimientos, las exigencias, las finalidades y las intenciones. El drama de la época moderna es un drama que empezó con Galileo. Éste eliminó del mundo de la vida todo lo que no fuese su dimensión fisicomatemática, y luego consideró que ésta era la vida concreta. «Galileo vive en la ingenuidad de la evidencia apodíctica.» Sin duda, la filosofía reconoce la función de la ciencia y de la técnica, pero la función de la filosofía –escribe Enzo Paci– «consiste en liberar la historia de la idolatría de la ciencia y de la técnica». Vista de esta forma «la fenomenología es una filosofía primera que se libera de la clausura del mundo anulándolo a éste, para descubrir en la humanidad la libertad de trascender hacia nuevos horizontes». El padre van Breda, director del Archivo Husserl de Lovaina, observa que, «dada la irresistible tendencia a objetivar de modo absoluto el contenido de la conciencia con el propósito de descansar sobre dicho contenido, siempre hay que volver a efectuar la reducción, que nunca podrá considerarse como algo plenamente acabado». De este modo, la filosofía que conduce al descubrimiento del hecho de que toda objetividad no es absoluta sino superable, constituye el sentido mismo de la vida. La filosofía, en conclusión, al analizar el modo de vida, se abre siempre ante nuevos horizontes. Tras las concreciones que pretenden absolutizarse y esclerosarse, descubre la actividad y la creatividad intencional de la subjetividad. Como dice Tran Duc Tao, la humanidad real –único sujeto histórico– es el contenido real de la subjetividad trascendental. La fenomenología trascendental aspira –según Lothar Kelkel y René Schérer– «únicamente a hacer que la humanidad tome conciencia del hecho de que es sujeto, que siempre lo ha sido a lo largo de los proyectos fallidos y de las confusiones». Husserl puede así justificar la afirmación según la cual «con nuestra actividad filosófica, somos los funcionarios de la humanidad». Unos funcionarios que colocan a la humanidad en situación de autocomprenderse en su continua evolución, no «en forma de un crecimiento orgánico ciegamente pasivo», sino «con libertad autónoma», autocomprendiéndose para no sucumbir al grave peligro del «diluvio escéptico».

4.1. *En contra del formalismo kantiano*

Hans-Georg Gadamer escribe: «Puede parecer increíble, pero si hoy se interroga a un joven, no incluso a un anciano, que se interese por la filosofía, se descubre que no sabe quién fue Max Scheler. Quizás diga con mucha vaguedad que era un pensador católico, autor de una importante "ética material de los valores", perteneciente en cierto modo al movimiento fenomenológico que había fundado Husserl y cuyo continuador *–right or wrong–* era Heidegger. En cualquier caso, la conciencia filosófica contemporánea no reserva a Scheler una presencia comparable a la de Husserl o de Heidegger. ¿Cómo es posible? ¿Quién era en realidad Max Scheler?» Max Scheler (1875-1928) fue un genio volcánico. Hubo dos cosas que le ligaron a la fenomenología: «su aversión a las construcciones abstractas y la capacidad de captar intuitivamente la verdad de la esencia». Scheler es autor de obras llenas de ideas interesantes y nuevas (*El resentimiento en la elaboración de las morales*, 1912; *Crisis de los valores*, 1919; *Lo eterno en el hombre*, 1921; *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928; *Las formas del saber y la sociedad*, 1926; *Esencia y formas de la simpatía*, 1923). Sin embargo, su obra más conocida es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, que apareció por primera vez en el «Jahrbuch» de Husserl entre 1913 y 1916. En esta obra Scheler aplica el método fenomenológico al terreno de la actividad moral.

Scheler se muestra como un decidido adversario de la concepción ética kantiana. Kant había colocado la cuestión ética ante la alternativa entre deber y placer. Se desea algo porque lo exige la ley moral o porque ese algo produce placer. En este segundo caso, desaparece toda base de valoración objetiva. Por consiguiente, con el propósito de justificar las valoraciones morales, es preciso definir el bien en relación con la ley moral, que es tal en el caso de que resulte universalizable. Ahora bien, Scheler considera que esta ética imperativa es algo arbitrario. Dice «tú debes, porque debes», pero no justifica su mandato. Es una ética del resentimiento (el resentimiento es «la tensión entre el deseo y la impotencia») que en nombre del deber esteriliza y bloquea la plenitud y la alegría de vivir.

Por el contrario, para Scheler no es el deber, sino el valor, lo que constituye el concepto fundamental de la ética. Kant no distinguió entre bienes y valores. Los bienes son cosas que poseen valor; los valores, por su parte, son esencias en sentido husserliano, son aquellas cualidades gracias a las cuales las cosas buenas se convierten en bienes: una máquina, por ejemplo, es un bien, y el valor es su utilidad; una pintura es un bien, causado por el valor de la belleza; un gesto es un bien, cuyo valor consiste en la nobleza; una ley es un bien, debido al valor de la justicia. Los bienes, en resumen, son hechos, mientras que los valores son esencias.

Scheler se halla plenamente dispuesto a reconocer los méritos de Kant. Consistían éstos en negarse a extraer el criterio de la conducta moral a través de una inducción desde los hechos empíricos; en haber tratado de constituir una ley moral a priori y universal; en negar la ética del éxito y en defender la interioridad de la ley moral. Sin embargo, en opinión de Scheler todos estos méritos se desvanecen debido a la fundamental y equi-

vocada ecuación mediante la cual identifica a priori con «formal». El pensamiento de Scheler se opone a dicha identidad, manteniéndose fiel al carácter a priori y universal de la norma moral, pero definiendo de modo material concreto la esfera de los valores. Scheler defiende la existencia de proposiciones a priori (es decir, necesarias y universales) y, sin embargo, materiales, porque las materias sobre las que versan no son hechos, sino esencias, es decir, valores. De esta manera Scheler se propone fundamentar una ética a priori, con un carácter no formal sino material («material» en este caso se opone a «formal»): una ética material de los valores y no de los bienes.

4.2. *Los valores materiales y su jerarquía*

En contra de Kant, Scheler afirma la primacía del valor sobre el deber. La ética de Kant carece de un reconocimiento del valor material, de una conciencia de que el hombre se halla rodeado por un *cosmos* de valores que él no tiene que producir, sino limitarse a reconocer y descubrir. Los valores no son un objeto de la actividad teórica, sino de una intuición emocional. Scheler dice que la pretensión de captar los valores mediante el intelecto equivaldría a la pretensión de contemplar un sonido. Negar la intencionalidad del sentimiento, la capacidad que éste tiene de ver esencias y captar valores, no es más que un prejuicio. Tal prejuicio procede de otro, según el cual el intelecto es el único que da origen a actividades espirituales. Para Scheler, en cambio, existe «una eterna y absoluta legitimidad de los sentimientos, tan absoluta como la lógica pura, pero que de ningún modo puede reducirse a la legitimidad típica de la actividad intelectual». Lo que ve el sentimiento son las esencias en cuanto valores. Dice Scheler: «Existe un modo de experiencia cuyos objetos son inaccesibles para el intelecto: éste, en relación con ellos, se muestra tan ciego como el oído y la oreja ante los colores; dicho modo de experiencia nos coloca ante los auténticos objetos y ante el orden eterno que existe entre ellos, es decir, ante los valores y su jerarquía.»

Para que las cosas se hagan más comprensibles, cabe decir que poseemos un instrumento innato, la intuición sentimental, que capta aquellos valores objetivos por los cuales las cosas son bienes, y capta y reconoce la jerarquía existente entre dichos valores, cada uno de los cuales se encarna en una persona o modelo-tipo, y propone la siguiente escala jerárquica:

1. valores sensibles (alegría-plena, placer-dolor)	vividor
2. valores de la civilización (útil-perjudicial)	técnico
3. valores vitales (noble-vulgar)	héroe
4. valores culturales o espirituales	genio
a) estéticos (bello-feo)	artista
b) ético-jurídicos (justo-injusto)	legislador
c) especulativos (verdadero-falso)	sabio
5. valores religiosos (sagrado-profano)	santo

Este cosmos de valores y su jerarquía que asciende, en orden de preferencia, desde los valores sensibles hasta los religiosos, son captados y

reconocidos por la intuición o visión emocional, que nos pone en contacto inmediato con el valor, independientemente de la voluntad y del deber, que se hallan condicionados y fundamentados justamente por la intuición del valor. No es cierto que lo que no es racional haya de ser sensible: existe una actividad espiritual extrateórica que es la intuición emocional. Existe, en definitiva, lo que Pascal llama *l'ordre du coeur*.

4.3. *La persona*

Estas ideas acerca de los valores y su jerarquía permiten que Scheler lleve a cabo un perfeccionado análisis crítico del subjetivismo ético en el mundo moderno y un cuidadoso bosquejo de la antropología del burgués, es decir, del hombre resentido y desconfiado, fanatizado por el valor de lo útil e insensible ante el valor de lo trágico. Por otro lado, Scheler elabora una antropología personalista, de la que surge un sujeto que es ser espiritual y es persona. El hombre es capaz de preguntarse qué es una cosa en sí misma, es capaz de captar esencias, prescindiendo del interés vital que las cosas puedan tener para alguien en particular. En *El puesto del hombre en el cosmos* Scheler escribe que el hombre es capaz «de desvincularse del poder, de la presión, del vínculo con la vida y de aquello que le pertenece». En este sentido, es un ser espiritual, que ya no está atado «a impulsos y al ambiente», y que «se abre al mundo», o más bien, así es como «tiene un mundo».

En la medida en que es un sujeto espiritual, el hombre es persona, centro de actos intencionales. La persona no es el «yo» trascendental, sino un individuo concreto, la unidad orgánica de un sujeto espiritual que se sirve del cuerpo, en calidad de instrumento para llevar a la práctica determinados valores.

De esta concepción de la persona procede la noción scheleriana de ascesis mundana, que va más allá del hedonismo sensualista y del ascetismo patológico, evita el solipsismo e instaura una triple relación de apertura del hombre hacia la naturaleza, el prójimo y Dios. La persona, para Scheler, no es un sujeto que considera la naturaleza desde un punto de vista pragmático, únicamente como objeto que hay que dominar. La persona, de un modo cuasi franciscano, sabe colocarse en una actitud extática de apertura hacia las cosas. Además, la persona se halla originariamente en relación con el «yo» del otro. Tal relación abarca desde las formas inferiores de vida social hasta la culminación, consistente en la relación de amor. La forma inferior de vida social consiste en la *masa*, que surge del contacto emocional; luego viene la *sociedad*, que nace de un contrato; a ésta le sigue la *comunidad vital* o nación; tenemos luego la *comunidad jurídico-cultural* (Estado, escuela, círculo de ideas); y por último, la *comunidad de amor*, la Iglesia.

En *Esencia y formas de la simpatía* Scheler considera que la simpatía es el único fundamento auténtico de la relación interpersonal: en efecto, la simpatía garantiza la autonomía de la persona y la posibilidad de la comunicación y de la comprensión. La simpatía no es el contagio emotivo que se desencadena en las masas y que puede llegar hasta una fusión emocional. «La auténtica función de la simpatía –escribe Scheler– consiste en

destruir la ilusión solipsista y en revelarnos la realidad del otro en cuanto otro, como dotada de un valor igual al de nuestra realidad.»

Sin embargo, hay límites para la simpatía. En efecto, es una forma de comprensión que se da en el seno –y dentro de los límites– de aquellas relaciones que nos vinculan con las otras personas. Experimento simpatía por otra persona en la medida en que forma parte de mi nacionalidad, mi familia, mis amigos, mi colectividad, etc., y dentro de dichos límites. Scheler afirma que sólo el amor puede superar los límites con los que choca la simpatía, instaurando una relación profunda. Sin embargo, el amor exalta la autonomía y la diversidad del otro, aún en un grado mayor que la simpatía. El verdadero amor nunca considera al otro como idéntico a uno mismo. «El amor verdadero consiste en comprender lo suficientemente bien a otra individualidad que es modalmente distinta a la mía, en poder colocarme en su lugar al tiempo que la considero como distinta de mí, diferente de mí, afirmando de manera simultánea, con calor afectivo y sin reservas, su propia realidad, su propio modo de ser.» Debido a este carácter profundo y radical que posee el amor, Scheler lo coloca como fundamento de la simpatía mismo. El amor se dirige hacia aquello que el otro posee de válido. Se dirige hacia la naturaleza, hacia la persona humana y hacia Dios, hacia lo que éstos tienen de «otro» con respecto a aquel que ama.

Sobre la relación con Dios, Scheler escribió uno de los libros más destacados en el ámbito de la fenomenología de la religión: *Lo eterno en el hombre*. Scheler afirma que la primera evidencia filosófica consiste en que existe algo y no existe nada. Al tomar conciencia de que existe algo, nace el estupor ante el ser: «Quien no haya contemplado al abismo de la Nada absoluta no caerá en la cuenta de la positividad eminente del contenido de la intuición, según la cual existe algo y no la nada.» Después de esta primera evidencia, enseguida se presenta otra: hay un ser absoluto que se caracteriza por su aseidad, su omnipotencia y su sacralidad. Estos rasgos son intuidos a través de un acto de percepción inmediata, al que corresponde un sentimiento de saberse criatura. Mediante la experiencia religiosa se tiene la revelación de lo Sagrado, y el hombre responde a dicha gracia con la fe. El hombre puede saber *de* Dios sólo *en* Dios. «El Dios de la conciencia religiosa –escribe Scheler– es y vive exclusivamente en el acto religioso y no en el pensamiento metafísico fundado sobre contenidos y realidades de tipo extrarreligioso. La religión no tiende hacia un conocimiento racional de la realidad originaria *(Weltgrund)*, sino hacia la salvación del hombre por medio de una comunidad de vida con Dios, una divinización.» El Dios de la religión y el salvador de la persona también es él mismo persona. Por todo ello, la teología negativa es más profunda y auténtica que la teología positiva.

4.4. *La sociología del saber*

En 1923 la ontología personalista y teísta de Scheler sufre un giro, encauzando sus investigaciones (inconclusas debido a su muerte prematura) en dirección a un panteísmo evolucionista. Scheler tenía el propósito de edificar una imponente antropología filosófica, de la que nos quedan

como documento vivo determinados escritos, breves y muy perspicaces. Aquí nos limitaremos a mencionar la aportación efectuada por Scheler a la sociología del conocimiento, es decir, al ámbito de investigaciones referentes al influjo de los factores sociales (clases, estamentos, Iglesia, etc.). En contra del espiritualismo abstracto, Scheler centra su atención en la omnipotencia práctica de los factores espirituales, y en contra del determinismo naturalista, reivindica la autonomía y la influencia del espíritu. En cualquier caso, el condicionamiento social del saber hace referencia en primer lugar a las formas del saber, que son otras tantas maneras de entrar en contacto con la realidad física, psíquica y espiritual. Scheler se remite a la «ley de los tres estadios» de Comte y distingue tres formas de saber que no se suceden cronológicamente –como sugería Comte– sino que pueden coexistir en todas las épocas. Tales formas del saber son:

a) El *saber religioso*, que se refiere a la salvación definitiva de la persona a través de su relación con el Ser supremo. Es el «saber de salvación».

b) El *saber metafísico*, que pone al hombre en relación con la verdad y los valores. Es el saber formativo.

c) El *saber técnico*, que permite que el hombre utilice la naturaleza y el dominio que ejerce sobre ella.

En todas las épocas —dice Scheler— ocurre que una forma de saber prevalece sobre las demás, pero no las excluye. Según él, es algo destacable la relación interfuncional que se establece entre cada una de estas formas de saber y determinadas estructuras sociales. Por ejemplo, entre realismo filosófico y sociedad feudal: entre nominalismo y crisis del feudalismo; entre el triunfo de la burguesía y el racionalismo mecanicista; entre capitalismo y positivismo, y así sucesivamente. Sin embargo, el estudio del condicionamiento social del saber no impide que Scheler analice los vínculos interfuncionales que se dan entre las distintas formas de saber: teológico, metafísico y científico. Sin duda alguna, posee un gran interés el examen que Scheler lleva a cabo con respecto a la relación entre el monoteísmo judeocristiano y la ciencia.

La religión nada tiene que temer de la ciencia. Una religión sólo puede entrar en conflicto con otra religión o con una metafísica, pero no con la ciencia. No obstante, los ámbitos del conocimiento humano deben perder su carácter sacralizado para que se les someta a una investigación científica. En *Sociología del saber*, Scheler sostiene: «Mientras la naturaleza, para un grupo determinado de personas, se encuentra repleta de fuerzas personales y voluntarias, divinas y demoníacas, seguirá siendo [...] todavía un "tabú" para la ciencia [...]. Quien considera que las estrellas son divinidades visibles, todavía no está maduro para la astronomía científica.»

«El monoteísmo creacionista judeocristiano y su victoria sobre la religión y sobre la metafísica del mundo antiguo, sin duda alguna, fue la primera posibilidad fundamental de poner en libertad la investigación sistemática de la naturaleza. Fue un poner en libertad la naturaleza ante la ciencia, con una magnitud que quizás supere todo lo que haya ocurrido hasta hoy en Occidente. El Dios espiritual de voluntad y de trabajo, el Creador, que ningún griego y ningún romano –ni Platón ni Aristóteles– había conocido, fue [...] la más importante santificación de la idea de trabajo y del dominio sobre las cosas infrahumanas; al mismo tiempo,

llevó a cabo la mayor eliminación del carácter animista, la más grande mortificación, distanciación y racionalización de la naturaleza, que jamás haya tenido lugar, con respecto a las culturas asiáticas y la antigüedad.»

La idea de que el creacionismo judeocristiano mortificó la naturaleza –es decir, la convirtió en algo inanimado– preparando así la naturaleza para la investigación científica, es ya una noción consolidada. También se halla consolidada la idea de Scheler según la cual el marxismo, que tanto combatió contra el pensamiento ideológico, es él mismo una ideología. Si la clase burguesa posee sus «modos de pensar formales, determinados por su clase», lo mismo cabe decir de la clase proletaria. Dondequiera que hay intereses de clase, también hay ideología. Sin duda alguna, el sociólogo del conocimiento «no puede dejar de llamarse marxista». Empero, esto no implica que tenga que aceptar también los elementos míticos y místicos del marxismo.

5. Nicolai Hartmann

5.1. *Del neocriticismo a la fenomenología*

En la cultura de nuestro siglo Nicolai Hartmann (1882-1950) ocupa un lugar singular, debido a que como hombre y como filósofo no se mostró dispuesto en ningún caso a ceder ante los intereses y las problemáticas que estuviesen de moda, por así decirlo. Siempre prefirió concentrar su atención en temas que consideró fundamentales en sí mismos, sin dedicar tiempo a las exigencias y los debates que dominaron su época. Esto explica por qué ejerció en la filosofía contemporánea un influjo probablemente inferior al que corresponde al valor real de su pensamiento. Como es obvio, esto no significa que su especulación no posea una colocación histórica concreta. En efecto, siguiendo las huellas de sus maestros –Cohen y Natorp– adoptó en sus primeros escritos la orientación neokantiana de Marburgo, a la que sin embargo no se adhirió en profundidad y muy pronto la transformó en objeto de severas críticas y de polémica. Acabó por considerar que el criticismo se había condenado a sí mismo a encerrarse en un «pensamiento-sistema», en un nuevo dogmatismo, en lugar de manifestarse como «pensamiento-problemática», el único que representa el auténtico espíritu de la filosofía.

Su reflexión sobre las principales obras de la fenomenología husserliana se remonta a la década de 1912-1921, y ayuda a que Hartmann se libere del supuesto de la primacía de la doctrina de la conciencia y de cualquier otra forma de subjetivismo inmanentista e idealista, haciendo que se interne por el sendero de la ontología. Aunque podemos considerarlo dentro del movimiento fenomenológico, no se puede encuadrar a Hartmann en el interior de la fenomenología, ya que se escapa de esta clasificación, al igual que de cualquier otra que sea demasiado rígida. En su opinión, el análisis fenomenológico se dirige al ser en cuanto tal y no a la pura relación intencional. En cualquier caso, no es más que el momento inicial –el de la constatación de aquello que en primer lugar se presenta ante la conciencia– de una filosofía que se desarrolla a través del descubrimiento de problemas *(momento aporético)*, y concluye con la solución de dichos

problemas (*momento teórico* en sentido estricto). Hartmann llega a este planteamiento en sus *Principios de una metafísica del conocimiento* (1921), en los que recupera una concepción gnoseológica claramente realista. Los *Principios de una metafísica del conocimiento*, escribe Francesco Barone, «se enfrentan con el carácter presuntamente antimetafísico del subjetivismo postkantiano en su mismo núcleo central: la teoría del conocimiento. El subjetivismo y el idealismo, incluso en sus versiones neocríticas entendieron el conocimiento como una producción del objeto; en cambio, para Hartmann la fenomenología del acto cognoscitivo muestra un aspecto netamente realista: conocer es comprender algo que está antes de cualquier conocimiento y que es independiente de él». Esta concepción realista de la gnoseología se verá profundizada y confirmada por un amplio y cuidadoso replanteamiento de la filosofía postkantiana, que aparece en los dos volúmenes –de 1923 y 1929– dedicados a *La filosofía del idealismo alemán*.

En 1926 se publica su ingente obra titulada *Ética* en la que Hartmann, siguiendo explícitamente a Scheler, critica el subjetivismo ético y vuelve a proponer una ética material de los valores: éstos son totalmente objetivos y se revelan al hombre a través de un sentimiento específico. «La concepción kantiana del imperativo categórico tiene para Hartmann el mérito de haber mostrado la insuficiencia de las concepciones materialistas, hedonistas o eudemonistas de la norma ética: ésta es algo a priori. No obstante, la noción kantiana de a priori debe ser corregida en este terreno también. Hartmann acepta y desarrolla a este respecto las tesis de la ética material de los valores propuestos por Scheler: la crítica de la identificación entre "a priori" y "formal", y la crítica del intelectualismo. La universalidad de lo a priori no se identifica con la forma: la norma moral puede tener un contenido, una "materia", sin perder su carácter a priori, porque el valor puede determinar de un modo muy cualificado la voluntad, sin que ésta quede sometida a una determinación natural a posteriori» (F. Barone). En substancia, la intervención de la subjetividad no pone los valores, sino que se limita a manifestarlos, ya que éstos poseen un ser ideal en sí mismos, igual que los entes matemáticos y las esencias en general (y como aquéllos, son universales). Hartmann parte de una constatación que sigue siendo actual en nuestros días: «La vida del hombre de hoy no resulta favorable a la profundización. Renuncia a la calma y a la contemplación, es una vida llena de inquietud y de prisa, una competición carente de objetivos y de significado. El que permanece detenido aunque sólo sea un instante, se ve superado en el instante siguiente. Y junto con las urgencias de la vida externa, también se persiguen impresiones, experiencias y sensaciones. Siempre vamos tras las novedades, nos domina aquello que acaba de ocurrir y se olvida lo que lo precedía, antes de tener tiempo ni siquiera para distinguirlo; no ya para comprenderlo. Vivimos de sensación en sensación. Nuestra agudeza mental se embota y se debilita nuestro sentimiento del valor, cuando vamos en búsqueda de lo sensacional.» La tarea de la ética, por lo tanto, consiste en describir y analizar los valores morales, antes incluso de hacerlo surgir de manera coherente y consecuente de las normas concretas de conducta. Usando ampliamente el método fenomenológico y con la mirada siempre puesta en la historia de la ética, sobre todo de la griega clásica, Hartmann escribe páginas muy inte-

resantes y vívidas sobre las virtudes y las pasiones (véase en particular la segunda parte de la *Ética*: «Axiología de las costumbres. El reino de los valores éticos»), que se cuentan entre las más significativas de este autor y quizás de toda la filosofía moral contemporánea. Además, para Hartmann la persona realiza valores, y sus reflexiones sobre la persona humana (que se califica como tal precisamente porque –con su capacidad, mediante el sentimiento de los valores, de referirse conscientemente a éstos– está en condiciones de actuar libremente, de autodeterminarse), aunque criticadas con excesiva severidad por el propio Scheler (que juzgaba el sujeto hartmanniano carente de auténtica vida, al estar ahogado y aplastado por la ruda objetividad de los valores), prosiguen y adquieren mayor profundidad en *El problema del ser espiritual* (1933). La vida del espíritu se inicia con la realización moral de la persona (espíritu personal), se desarrolla en la historia como fuerza real, que trasciende a los individuos y a las generaciones (espíritu objetivo), y se consolida y se perpetúa en las instituciones jurídicas y en las obras concretas del arte, la ciencia y la cultura en general (espíritu objetivado). En el *Prefacio* de la obra, Hartmann declara que fue estimulado a afrontar esta clase de problemas por su «debate interior con la filosofía hegeliana del espíritu», y especifica en estos términos su relación con ésta: «Que en Hegel existe, tras la metafísica del espíritu, un valioso ensayo de auténtica e histórica fenomenología del espíritu –y no me estoy ahora refiriendo a la obra que lleva este título– constituye un juicio de cuya importancia me he ido dando cuenta poco a poco, a medida que me iba liberando de la dialéctica y de la metafísica hegeliana.»

5.2. *La fundamentación de la ontología*

El pensamiento de Hartmann, después de haber examinado analíticamente los problemas de la gnoseología, la ética y la historia, halla su justificación última en *La fundamentación de la ontología* (1935), obra que da comienzo a una auténtica tetralogía, que continúa con *Posibilidad y efectividad* (1938), *La construcción del mundo real* (1940) y *Filosofía de la naturaleza* (1950). En la primera de estas obras, Hartmann se remite en particular a la metafísica de Aristóteles, entendida exclusivamente como ontología, y a la de Wolff, que juzga completa y llena de problemas estimulantes, pero señala al mismo tiempo que discrepa de ella en el método fenomenológico-analítico y en una serie de innovaciones que en la práctica la transforman radicalmente. Para él la *ontología* continúa siendo el fundamento de todo saber, «filosofía primera», en la medida en que estudia el ente en cuanto ente, el ser en cuanto tal, y por eso es algo previo no sólo a todas las ciencias particulares, sino también a la distinción fundamental entre idealismo y realismo. En cambio, para Hartmann la *metafísica* es el ámbito de lo incognoscible, de lo irracional, al cual pertenecen los problemas más radicales de cada sector del saber humano, en la medida en que huyen de una ontología fundamentada fenomenológicamente. Antes que nada, ésta pone en evidencia que hay dos esferas del ser: la del ser ideal y la del ser real. El ámbito del ser ideal abarca cuatro tipos de entes: los entes matemáticos y las formas lógicas puras, completamente «en sí», que no se integran necesariamente en la realidad, y que sin

embargo pueden estructurarla en profundidad, son cognoscibles por completo a priori; las formas ideales, o esencias de las cosas reales, a las que son inherentes y en las cuales se captan mediante una intuición eidética como la husserliana; finalmente, los valores morales, que se manifiestan mediante una intuición emocional de tipo scheleriano. El ser real en sí también es conocido a través de actos emocionales trascendentales, que pueden ser: *a) receptivos*, los que son impuestos al sujeto por la experiencia, por la «dureza» de lo real; *b) prospectivos*, que anticipan el futuro (simple previsión o expectación, o bien esperanza y temor); *c) espontáneos* (voluntad y deseo).

En *Posibilidad y efectividad* se afronta el problema de las modalidades del ser. La efectividad es el modo fundamental, y la posibilidad y la necesidad sólo adquieren significado en relación con ella. La posibilidad se divide en posibilidad ideal, simple no contrariedad lógica y posibilidad real. Esta última representa el conjunto de condiciones requeridas para que se dé la efectividad del ente, y cuando dichas condiciones se dan realmente, el ente será real, y por ello también necesario: todo lo que puede existir realmente, es efectivamente y es necesariamente. Este determinismo riguroso no parece demasiado compatible con la afirmación de la libertad humana que aparece en la *Ética*. Sin embargo, en opinión de Hartmann es lo que caracteriza al mundo, que en conjunto remite por fuerza a un absoluto nada fortuito, en sí mismo irracional (metafísico, en el sentido hartmanniano). *La construcción del mundo real* es un amplio análisis, a veces muy agudo, pero en ciertos aspectos un tanto artificioso, de la complicada trama que aparece entre las categorías del ente real, que se divide en cuatro planos: físico, orgánico o vital, psicológico y espiritual. El plano inferior es una condición imprescindible para que se constituya el superior, en el que reaparecen las categorías fundamentales (además de las modales, también las categorías bipolares, por ejemplo, forma-materia, cualidad-cantidad, unidad-multiplicidad, etc.), aunque cambien de significado en relación con el nuevo ámbito de pertenencia. En esta manifestación de novedades en el plano superior con respecto al inferior se constata la distancia que existe entre los dos. Se trata de una contingencia en el proceso de desarrollo, entendida como una libertad en sentido estricto y que surge en todos los planos del ser, auque esté condicionada en parte por el plano precedente.

6. La fenomenología de la religión

6.1. *Rudolf Otto y la experiencia de lo «totalmente otro»*

Si Max Scheler fue quien mejor aplicó la fenomenología al ámbito de los valores, el libro de Rudolf Otto (1869-1937) titulado *Lo santo* (1917) se ha convertido ya en un clásico de la fenomenología de la experiencia religiosa. Esta obra lleva como subtítulo: *Lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional*. Según Otto, que una religión como el cristianismo posea conceptos claros, lúcidos, ponderados y completos (por ejemplo, omnipotencia, voluntad finalista, buena voluntad, espíritu, razón, etc.) para hablar de lo divino constituye «un indicio esencial de su

superioridad con respecto a otros estudios y formas de experiencia religiosa». Sin embargo, de inmediato nos pone en guardia ante el hecho «de que no hay que creer que los predicados racionales [...] pueden agotar la esencia de lo divino». Sin duda, nosotros siempre buscaremos decir algo con respecto a lo sagrado, pero «en todos los casos será conveniente señalar que la religión no consiste en sus expresiones racionales».

¿Qué es lo que se manifiesta a través de la experiencia religiosa? ¿Qué es lo que caracteriza de manera esencial lo que Otto llama experiencia de lo «numinoso» (término procedente de «numen») o de lo sagrado? Según Otto, un aspecto muy destacado de dicha experiencia (siguiendo la doctrina defendida por Schleiermacher, cf. p. 46) reside en el sentimiento de dependencia, el sentimiento de ser criatura. El hombre religioso «ahonda en su propia nulidad y desaparece en presencia de aquello que está por encima de toda criatura». Cuando Abraham (*Génesis* 18,27) se atreve a hablar con Dios sobre la suerte de los habitantes de Sodoma, dice: «Me he hecho violencia para hablar contigo, yo que soy polvo y cenizas.» Este asentimiento de ser criatura, afirma Otto, es consecuencia de otro momento de la experiencia religiosa, que «se refiere en primer lugar y de manera directa a un sujeto que está fuera del "yo"». En otros términos, «el sentimiento de mi absoluta dependencia presupone en la criatura un sentimiento de la inaccesibilidad de lo "otro"». El hombre que posee experiencia religiosa capta lo sagrado como un *mysterium tremendum*. Este sentimiento, experimentable durante los grandes transportes de religiosidad, observable durante las solemnidades de ese tipo y en lo que vive y actúa alrededor de los monumentos y edificios religiosos, «puede penetrarnos como un dolor, configurado como un armonioso, reposado y vago recogimiento. O puede traspasar el alma con una resonancia en continuado fluir, que vibra y perdura de manera prolongada, hasta que se desvanece y abandona de nuevo el alma, que recupera su talante profano. También puede brotar repentinamente del alma, a través de espasmos y convulsiones. Puede arrastrar a las excitaciones más extrañas, al frenesí, al orgasmo, al éxtasis. Reviste formas salvajes y demoníacas. Puede precipitar en un horror espectral y lleno de espanto. Posee antecedentes y manifestaciones primitivas y bárbaras, y tiene capacidad de transformación en lo bello, lo puro y lo glorioso. Puede convertirse en callada y temblorosa humildad de la criatura, ¿en presencia de quién o de qué? En presencia de aquello que es el misterio inefable, superior a toda criatura». *Mysterium* indica lo escondido, lo no manifiesto, lo extraordinario y lo desacostumbrado. El *mysterium* está ligado a lo *mirum* o admirable. El hombre religioso se muestra lleno de «turbada admiración» ante el misterio religioso, que experimenta con lo «totalmente otro»: «el extraño extranjero es lo que llena de sorpresa, lo que está más allá de la esfera de lo acostumbrado, de lo comprensible, de lo falible, y por esta razón se halla escondido, absolutamente fuera de lo ordinario y en contraste con lo ordinario, y llena al espíritu de aterrada sorpresa.»

6.2. *Gerardus van der Leeuw y el sentido último de la vida*

Otto trató de poner en evidencia las categorías a priori de la experiencia religiosa, la esencia de la experiencia de lo sagrado en cuanto es experiencia de lo «totalmente otro», acompañada como por su sombra del sentimiento del hombre religioso como criatura. El holandés Gerardus van der Leeuw (1890-1950) sigue las huellas de Rudolf Otto y en su obra *Fenomenología de la religión* (1933) afirma que la esencia de la religión está en una máxima potenciación de la vida. El hombre religioso no acepta el mundo en el que vive, se preocupa por él y busca su sentido: un sentido último que halla en la fe. La fe consiste en aceptar una verdad afirmada por otro. «Quien diga: creo en Dios, admite el hecho de la existencia de Dios; le fue comunicado, y lo cree.» Al hablar de fe, se está hablando de verdad. Sin embargo, la fe es sobre todo confianza: «el hombre que cree en Dios lo proclama, obedece a su verdad y tiene confianza en él».

En opinión de van der Leeuw, el hombre religioso no se deja dominar por las ocupaciones propias de la vida cotidiana, se resiste ante lo superficial: no se limita a aceptar la vida que le es dada. «Procura hallar el sentido de la vida; organiza la vida en vista de un conjunto significativo.» Por encima de lo heterogéneo y de lo dado, el hombre extiende su capacidad reguladora y organizadora, lo cual da origen a las obras de arte, las costumbres y la economía, y aparece entonces la civilización. Sin embargo, el hombre no se detiene aquí: «continúa buscando, siempre más allá, un sentido cada vez más profundo y más vasto»: pregunta el significado último de las cosas y «descubre su significado religioso». Ahora bien, ¿en qué consiste este significado religioso de las cosas? Van der Leeuw responde: «El sentido religioso de una cosa es aquello después de lo cual no puede aparecer ningún otro sentido más profundo. Es el sentido del todo, es la última palabra [...]. El sentido último es un misterio, que se revela siempre una vez más y que no obstante permanece siempre oculto. Representa un avanzar hasta el límite extremo, donde se comprende sólo una cosa: que toda comprensión se encuentra más allá. El sentido último es, al mismo tiempo, el límite del sentido.»

El hombre religioso, por tanto, busca el sentido de la vida y halla un límite infranqueable, se encuentra con el misterio. Esto es lo que van der Leeuw denomina camino horizontal. Sin embargo, la experiencia religiosa también ofrece un camino vertical: se trata de una revelación que llega desde más allá del límite. El hombre religioso «sabe con certeza que por el camino viene algo hacia él; puede ocurrir que el ángel camine ante él y le guíe con seguridad; por lo contrario, puede tratarse de un ángel con la espada llameante, que le cierre el camino; en cualquier caso, es indudable que algo ajeno a él le obstaculiza el camino de su potencialidad». Van der Leeuw afirma que «lo ajeno es aquello que Otto llama lo "numinoso"; es "lo totalmente otro". Éstas son las categorías mediante las cuales tratamos de describir lo que acontece en la experiencia religiosa vivida: en la vida se introduce un poder ajeno, completamente distinto. Ante él, la actitud del hombre consiste primero en estupor (Otto), y luego en fe».



M. Heidegger (1889-1976) se dedicó a reflexionar sobre la existencia, entendida como un «vivir para la muerte», y sobre la angustia, como sentido de la amenaza radical y la presencia de la nada

CAPÍTULO XX

MARTIN HEIDEGGER: DE LA FENOMENOLOGÍA AL EXISTENCIALISMO

1. DE LA FENOMENOLOGÍA AL EXISTENCIALISMO

El principal representante de la filosofía de la existencia es Martin Heidegger. Nació en Messkirch en 1889 y estudió teología y filosofía; alumno de H. Rickert, se doctoró en filosofía en 1914, con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*. Como tesis de habilitación para la docencia universitaria, publica en 1916 *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*. Más adelante se descubrirá que la obra de Escoto que Heidegger toma en consideración, la *Gramática especulativa*, no había sido escrita por Escoto. Sin embargo, este hecho no influye demasiado en la evolución del pensamiento de Heidegger, porque su trabajo, debido a los intereses metafísicos y teológicos que prevalecen en él, es de carácter más teórico que histórico. A este propósito puede resultar ilustrativa la frase de Novalis con la que Heidegger cierra su libro: «En todas partes buscamos lo incondicionado, y lo único que encontramos siempre son cosas.» Mientras tanto, Husserl comienza a dar clases en Friburgo y Heidegger le sigue en calidad de ayudante. Profesor durante varios años en la universidad de Marburgo, en 1929 Heidegger sucede a Husserl en la cátedra de filosofía de Friburgo y pronuncia su lección inaugural sobre *«¿Qué es la metafísica?»* El mismo año aparece el ensayo *Sobre la esencia del fundamento* (escrito para el volumen conmemorativo del septuagésimo aniversario de Husserl) y la obra *Kant y el problema de la metafísica*. En 1927 había visto la luz la obra fundamental de Heidegger: *El ser y el tiempo*. Este libro debía tener una segunda parte, que sin embargo jamás apareció, dado que los resultados obtenidos por la primera parte impedían tal desarrollo. El *ser y el tiempo* está dedicado a Husserl, y Heidegger afirma que él emplea el método fenomenológico, aunque su filosofía, como constataremos enseguida, es muy diferente a la de Husserl.

En 1933 Heidegger, que se había adherido al nazismo, se convierte en rector de la universidad de Friburgo y pronuncia un discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana*. Poco después dimite de su cargo de rector. Los escritos posteriores a este período son *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937); *La doctrina de Platón sobre la verdad* (1942),

reeditado en 1947 junto con la *Carta sobre el humanismo*; *La esencia de la verdad* (1943); *Sendas perdidas* (1950); *Introducción a la metafísica* (1953); *¿Qué es esto: la filosofía?* (1956); *En camino hacia el lenguaje* (1959); *Nietzsche* (1961), en dos volúmenes. Heidegger murió en 1976.

El objetivo explícito de *El ser y el tiempo* es elaborar una ontología capaz de determinar de manera adecuada el sentido del ser. Para conseguir dicho propósito, es preciso analizar quién es el que se plantea la pregunta sobre el sentido del ser. Y si *El ser y el tiempo* consiste en una analítica existencial sobre aquel ente –el hombre– que se interroga sobre el sentido del ser, los escritos posteriores a 1930 abandonan el planteamiento originario: ya no se trata de analizar aquel ente que busca vías de acceso al ser, sino que hay que centrarse en el ser mismo y en su autorrevelación. En esto consiste precisamente el giro en el pensamiento de Heidegger, quien en el segundo período de su filosofía prescinde de la existencia, la cual se convierte en una determinación inesencial del ser. Heidegger escribe: «La historia del ser rige y determina todas las condiciones y situaciones humanas.»

2. El «estar ahí» y la analítica existencial

«El propósito de este tratado [*El ser y el tiempo*] es [...] –dice Heidegger– una elaboración concreta del problema relativo al sentido del ser.» El problema del sentido del ser plantea de inmediato ese interrogante: «¿En qué ente hay que escudriñar el sentido del ser?» Heidegger continúa: «Para plantear de manera explícita, en toda su transparencia, el problema del ser, entonces [...] es necesario poner en claro las maneras de penetrar en el ser, de comprender y de poseer conceptualmente su sentido, así como la dilucidación de la posibilidad de una correcta elección del ente ejemplar y la indicación de la auténtica vía de acceso a dicho ente. Penetración, comprensión, dilucidación, elección y acceso son momentos constitutivos del buscar y, al mismo tiempo, modos de ser de un ente determinado, precisamente de aquel ente que ya somos, nosotros, los que buscamos.» Por todo ello, «una elaboración del problema del ser significa: el hacerse transparente de un ente, poner al que busca en su ser». En esto consiste la analítica existencial.

Por lo tanto, el hombre es el ente que se plantea la demanda acerca del sentido del ser. Debido a ello, un correcto enfoque del problema relativo al sentido del ser exige una previa explicitación de aquel ente que se plantea la pregunta sobre el sentido del ser; «este ente que nosotros somos ya, siempre, y que tiene entre las demás posibilidades de ser la posibilidad de buscar, lo indicamos empleando el término "estar ahí" *(Dasein)*». En efecto, el hombre, considerado en su modo de ser, es *Da-sein*, «estar ahí»; y el «ahí» *(da)* sirve para indicar el hecho de que el hombre se halla siempre en una situación, arrojado en ella y en relación activa con respecto a ella. El «estar ahí» –el hombre– no es únicamente el ente que plantea la pregunta sobre el sentido del ser, sino también el ente que no se deja reducir a la noción de ser, aceptada por la filosofía occidental, que identifica al ser con la objetividad, como dice Heidegger, con la simple presencia. Sin duda, las cosas son distintas unas de otras, pero todas son objetos

(ob-jecta) colocados ante mí, y la filosofía occidental ha identificado el ser con este «estar presente». Sin embargo, el hombre no puede reducirse a mero objeto en el mundo; el «estar ahí» nunca es una simple presencia, ya que es justamente aquel ente para el cual las cosas están presentes.

La existencia es el modo de ser del «estar ahí»: «la naturaleza, la esencia del "estar" consiste en su existencia». «Los rasgos que aparecen como propios de este ente no tienen nada que ver con las propiedades de un ente simplemente presente.» Para Heidegger, «el "estar ahí" no es una mera presencia que de manera añadida posea el requisito de poder algo, sino que al contrario constituye primeramente un "ser posible". "El estar ahí" es siempre aquello que puede ser [...]. El esencial "ser posible" de "estar ahí" implica las modalidades ya descritas del tener cuidado del mundo, del tener cuidado de los otros». Por lo tanto, la posibilidad es la que otorga la esencia de la existencia y no se reduce a una vacía posibilidad lógica ni a una simple contingencia empírica. El ser del hombre siempre es una posibilidad que hay que actualizar, y por consiguiente el hombre puede elegirse a sí mismo, puede conquistarse o perderse. En este sentido, el «estar ahí» (u hombre) es «el ente que se aparta de su ser» y «en el sentido de la posesión o del fracaso, la existencia únicamente es decidida por cada "estar ahí" individual».

3. El «estar en el mundo» y el «estar con los otros»

El hombre es aquel ente que se interroga acerca del sentido del ser. El hombre no puede verse reducido a puro objeto, a simple «estar presente». El modo de ser del hombre es la existencia. La existencia es «poder ser». Sin embargo, «poder ser» significa proyectar. Por lo tanto, la existencia es esencialmente trascendencia, identificada por Heidegger con el ir más allá de uno mismo. De este modo, para Heidegger la trascendencia no es uno más entre los muchos comportamientos posibles del hombre, sino su constitución fundamental: el hombre es proyecto, y las cosas del mundo son originariamente utensilios en función del proyecto humano. Todo esto nos lleva a exponer aquel rasgo fundamental del hombre, que Heidegger denomina el «estar en el mundo».

El hombre está en el mundo. Puesto que el hombre constitutivamente es proyecto, el mundo –a diferencia de lo que pensaba Husserl– no es de manera originaria una realidad que haya que contemplar, sino un conjunto de instrumentos para el hombre, un conjunto de utensilios, de cosas que hay que emplear, al alcance de la mano, y no de cosas que haya que contemplar como presentes. La existencia es «poder ser», proyecto, trascendencia hacia el mundo: estar en el mundo significa originariamente convertir el mundo en proyecto de las acciones y de las actitudes posibles del hombre. La trascendencia instituye el proyecto o el bosquejo de un mundo; es un acto de libertad, más aún, para Heidegger consiste en la libertad misma. Sin embargo, aunque es cierto que todo proyecto está radicado en un acto de libertad, también es verdad que cada proyecto limita de inmediato al hombre, quien se encuentra en dependencia de las necesidades y limitado por el conjunto de instrumentos constituidos por el mundo. Estar en el mundo, pues, quiere decir que el hombre manifiesta

cuidado por las cosas necesarias para sus proyectos, se relaciona con una realidad-utensilio, medio para su vida y para sus acciones.

Puesto que el «estar ahí» es constitutivamente proyecto, el mundo existe como conjunto de cosas utilizables: el mundo llega a ser gracias a su ser utilizable. El «ser» de las cosas equivale a su «ser utilizadas por el hombre». El hombre, en consecuencia, no es un espectador en el gran teatro del mundo: el hombre está en el mundo, implicado en él y en sus vicisitudes. Al transformar el mundo, se forma y se transforma a sí mismo. La actitud teórica y contemplativa del espectador desinteresado (sobre la cual Husserl había insistido mucho, al igual que en general toda la tradición filosófica occidental) sólo es uno de los aspectos de la utilizabilidad de las cosas, fenómeno más amplio y general. Las cosas siempre son instrumentos: si es preciso, serán consideradas como instrumentos que sastisfacen un placer estético, pero en caso necesario podrán ser vistas objetivamente, científicamente, sobre el trasfondo de un proyecto total. El hombre entiende una cosa cuando sabe qué hacer de ella, al igual que se entiende a sí mismo cuando sabe qué puede hacer de sí mismo, cuando sabe qué puede ser.

Basándose en tales nociones, Heidegger hace que desaparezca la cuestión gnoseológica que es típica de la filosofía moderna, la cual coloca el conocer dentro del cognoscente y luego no logra salir del teatro interno de la mente. En opinión de Heidegger, esto constituye un pseudoproblema motivado por la equivocada idea de que el conocer es una cualidad interior del sujeto, y por el supuesto completamente infundado de que dicho conocimiento es el modo originario de relacionarse el hombre con el mundo. Por lo contrario, el sujeto es una apertura al mundo y no una mónada, y el conocer no es el modo originario de relación entre hombre y mundo. Por ello «el problema sobre si existe un mundo y si puede demostrarse su ser, como problema planteado por el hombre en cuanto ser en el mundo (¿y quién otro podría planteárselo?) carece de sentido».

Si estar en el mundo *(in der Welt sein)* es un «existencial», también lo es estar con los otros *(mit-sein)*. No hay «un sujeto sin mundo», y tampoco hay «un "yo" aislado sin los otros». En su quinta *Meditación cartesiana* Husserl había propuesto la fenomenología de la intersubjetividad en los mismos términos en que la plantea Heidegger: los demás no son inferidos en calidad de otros «yos», sino que desde el origen son dados como otros tantos «yos». Puesto que la existencia es constitutivamente apertura, los otros «yos» son en cuanto tales desde un principio partícipes del mismo mundo en el que vivo. Por tal razón, si la demostración del mundo exterior constituye un pseudoproblema, también lo es el del solipsismo. Por otro lado, al igual que el «estar en el mundo» del hombre se expresa a través del «manifestar cuidado por las cosas», del mismo modo su estar con los otros se traduce en tener cuidado de los demás, lo cual constituye la estructura básica de toda posible relación entre los hombres. El tener cuidado de los demás puede asumir dos direcciones: en la primera se trata de substraer a los otros de sus propios cuidados, mientras que la segunda consiste en ayudarles a conquistar la libertad de asumir su propio cuidado. En el primer caso se da un simple «estar juntos» y nos hallamos ante una forma inauténtica de coexistencia; en el segundo, en cambio, hay un auténtico coexistir.

4. El «ser para la muerte», existencia inauténtica y auténtica

El «estar ahí» existe y tiene que existir; el hombre siempre se encuentra en una situación determinada y la afronta a través de su proyectar. En la medida en que dirige su cuidado al plano «óntico» o «entitativo» –al plano de los entes en su existencia fáctica– el hombre permanece dentro de una existencia inauténtica. En ésta el hombre se sirve de las cosas, las utiliza y establece relaciones con otros hombres. Todos estos proyectos, sin embargo, mediante una especie de torbellino arrojan al hombre al plano de los hechos. La utilización de las cosas se vuelve a trasformar en fin en sí mismo. El lenguaje se convierte en la habladuría de la existencia anónima, sometida al axioma según el cual «la cosa está así porque así se dice». Este tipo de existencia anónima trata de llenar el vacío que la caracteriza apelando una y otra vez a lo nuevo, se ahoga en la curiosidad. Y finalmente, además de la habladuría y la curiosidad, la tercera característica de la existencia inauténtica es el equívoco: la individualidad de las situaciones, en una existencia consumida por la habladuría y la curiosidad, se desvanece en la niebla del equívoco. La existencia inauténtica es una existencia anónima: es la existencia del «se dice» y del «se hace».

El análisis existencial revela que la existencia anónima es un «poder ser» constitutivo del hombre; en la base de dicho poder ser, dice Heidegger está la deyección, la caída del hombre al plano de las cosas del mundo. Existe asimismo la voz de la conciencia que llama a la existencia auténtica, cuando no nos colocamos en el plano de lo óntico o lo existente, sino en el de lo ontológico o existencial, y se busca el sentido del ser de los entes, el sentido de su existir. La voz de la conciencia de nuevo conduce al hombre dominado por el cuidado ante sí mismo, situándolo ante la cuestión de aquello que es en lo más hondo y que no puede ocultar. Como ya sabemos, la existencia es un «poder ser»; y sobre este «poder ser» se fundamenta el proyectar o trascender del hombre. Sin embargo, todo proyectar hace que el hombre se coloque en el mismo plano que las cosas y que el mundo. Todo esto significa que, en el fondo, los proyectos y las elecciones del hombre siempre son equivalentes: puedo dedicar mi vida al trabajo, al estudio, a la riqueza o a cualquier otra cosa, pero puedo ser hombre tanto si escojo una posibilidad como si escojo otra. Por este motivo, al considerar como última y decisiva una de estas elecciones o posibilidades, el hombre se decide por una existencia inauténtica y se dispersa en ella. Sin embargo, entre las diversas posibilidades que se presentan hay una diferente, a la que el hombre no puede rehuir: la muerte. En efecto, puedo decidir que mi vida se dedique a buscar este objetivo u otro cualquiera, puedo elegir una u otra profesión, pero no puedo dejar de morir. Cuando la muerte se hace realidad ya no hay más existencia. Esto nos da a entender que, mientras exista lo existente, la muerte es una posibilidad permanente, es la posibilidad de que todas las demás posibilidades se conviertan en imposibles. Heidegger afirma: «La muerte, en cuanto posibilidad, no le da al hombre nada para realizar», es la posibilidad de la imposibilidad de todo proyecto, y en consecuencia de toda existencia. En efecto, la muerte no permite que haya otras posibilidades que elegir y proyectos posteriores que llevar a cabo.

La voz de la conciencia nos evoca el sentido de la muerte y desvela la

nulidad de todo proyecto: desde la perspectiva de la muerte, todas las situaciones individuales aparecen como posibilidades que se pueden convertir en imposibles. De este modo, la muerte prohíbe que nos quedemos fijados en una situación determinada, muestra la nulidad de todo proyecto y fundamenta la historicidad de la existencia. La existencia auténtica es un «ser para la muerte». Únicamente si comprendemos la posibilidad de la muerte como imposibilidad de la existencia, sólo si asumimos esta posibilidad mediante una decisión anticipadora, el hombre encuentra su auténtico ser. «Hacerse anticipadamente libres por la propia muerte libera de la dispersión en las posibilidades que se entrelazan por azar, de manera que las posibilidades efectivas, las que están situadas más allá de aquella que es insuperable (la muerte), pueden comprenderse y elegirse de una manera auténtica.»

5. La valentía ante la angustia

«La muerte –continúa Heidegger– es una posibilidad de ser que el "estar ahí" siempre debe asumir por sí mismo [...]. En dicha posibilidad el "estar ahí" se juega pura y simplemente su "estar en el mundo". Su muerte es la posibilidad de no poder ya existir [...]. Al concernirle a sí mismo, en esta forma, se desvanecen todas las relaciones con los demás "estar ahí". Esta posibilidad absolutamente propia, incondicionada, es al mismo tiempo la definitiva. En cuanto "poder ser", el "estar ahí" no puede ir más allá de la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del "estar ahí". Así, la muerte se revela como la posibilidad más propia, incondicionada e insuperable.» Es la posibilidad más propia porque la muerte se refiere a la esencia de la existencia, al «poder ser» del hombre. Es la posibilidad insuperable, en el sentido de que la muerte es la última posibilidad de la existencia y lleva a la nada a la existencia misma. Es una posibilidad incondicionada en la medida en que pertenece exclusivamente al individuo: «Nadie puede asumir el morir de otro [...]. Todo "estar ahí" tiene que asumir siempre, personalmente, su propia muerte. En la medida en que la muerte "es", es siempre radicalmente mi muerte.»

El vivir para la muerte constituye, por lo tanto, el sentido auténtico de la existencia. El vivir para la muerte nos aparta de vernos ahogados por los hechos y las circunstancias de cada día. La anticipación de la muerte (que no consiste en absoluto en realizarla a través del suicidio) da sentido al ser de los entes, a través de la experiencia de su posible nada. Tal experiencia, sin embargo, no se obtiene gracias a un acto intelectivo, sino mediante un sentimiento específico: la angustia. «El "ser para la muerte" es esencialmente angustia.» La angustia coloca al hombre ante la nada, la nada de sentido, esto es, la carencia de sentido de los proyectos humanos y de la existencia misma. «La situación afectiva que mantiene abierta la perpetua y radical amenaza en torno a uno mismo, amenaza que nace del ser más propio y aislado del existir, consiste en la angustia. En ésta el "estar ahí" se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de la propia existencia.»

Existir de manera auténtica implica tener la valentía de encarar la

posibilidad del propio no ser, sintiendo la angustia de ser para la muerte. La existencia auténtica significa una aceptación de la propia finitud. Esta aceptación es la que nos solicita la voz de la conciencia: la aceptación de la propia finitud y negatividad. La existencia inauténtica y anónima, en cambio, siente temor ante la angustia de la muerte, y para escapar de esa angustia, la existencia anónima se aturde con las cosas y se precipita en el reino del «se» *(man)*; «la existencia anónima y superficial no tiene la valentía de la angustia ante la muerte». Esto se comprueba en el hecho de que la existencia anónima trivializa la angustia a través del temor: «El miedo es una angustia que ha caído al plano del mundo, no auténtica, y que se oculta a sí misma su carácter de angustia.» Siempre se tiene miedo de algo, mientras que se siente angustia de nada: en la angustia se halla presente la nada, con su poder de anulación. «En la angustia con respecto a la muerte, el "estar ahí" se ve llevado ante sí mismo, en calidad de entregado a su posibilidad insuperable. La existencia superficial se preocupa de invertir esta angustia y transformarla en miedo ante un acontecimiento que sucederá. La angustia, trivializada equívocamente a través del miedo, se presenta como una debilidad que un "estar ahí" seguro de sí mismo no debería conocer. De acuerdo con el tácito decreto formulado por la existencia trivializada, lo que corresponde es una indiferente tranquilidad ante el hecho de que se muere.»

6. El tiempo

Dado que la existencia es posibilidad y proyección, Heidegger en *El ser y el tiempo* afirma que entre las determinaciones del tiempo (pasado, presente y futuro) la fundamental es el futuro. «El proyectarse hacia delante sobre el "en vista de sí mismo", proyectarse que se fundamenta en el porvenir, es un rasgo esencial de la existencialidad. El sentido primario de ésta es el porvenir.» Sin embargo, el cuidado, que anticipa posibilidades, surge desde el pasado y lo implica. Y entre pasado y futuro se da el alternarse con las cosas, que es el presente. Estas tres determinaciones del tiempo hallan su significado en su estar «fuera de sí»: el futuro es un tender hacia delante, el presente es un estar en las cosas, y el pasado es un volver a una situación de hecho en el propósito de aceptarla. Ésta es la razón por la que Heidegger llama «éxtasis» (en su sentido etimológico de «estar fuera») a los tres momentos del tiempo: «Porvenir, "haber sido" y presente revelan el carácter del "a por", del "hacia atrás" y del "encontrarse con". Los fenómenos del *ad*, el *retro* y el "cabe" revelan la temporalidad como un puro ἐκστατικόν. La temporalidad es el "fuera de sí" originario, en sí y para sí. Por eso llamamos éxtasis de la temporalidad a los fenómenos definidos como porvenir, "haber sido" y presente.»

En cualquier caso, cada una de las tres determinaciones temporales cambia en base al hecho de que se trate de tiempo auténtico o inauténtico, donde el tiempo auténtico es el de la existencia auténtica, y el tiempo inauténtico está representado por la preocupación acerca del éxito, consiste en la atención al logro. En cambio, en la existencia auténtica, que asume la muerte como posibilidad que cualifica la existencia, el futuro es un vivir para la muerte que no permite que el hombre se vea aprisionado

por las posibilidades mundanas. El pasado auténtico es no aceptar pasivamente la tradición, sino confiarnos a las posibilidades que nos ofrece la tradición, reviviendo las posibilidades del hombre que ya ha sido. A su vez, el presente auténtico consiste en el instante, donde el hombre repudia al presente inauténtico (cuando el sujeto se ve absorbido de manera incesante en las cosas que tiene que hacer), y decide su propio destino.

A través de este análisis del tiempo se extraen, entre otros elementos, ciertas consecuencias relevantes dentro del pensamiento de Heidegger. 1) Los significados del tiempo que se emplean en el pensamiento común y en la ciencia (el cálculo de fechas y la mediación científica del tiempo) son tiempo auténtico, porque se refieren a la existencia arrojada entre las cosas del mundo. 2) La existencia auténtica es la existencia angustiada, que ve la insignificancia de todos los proyectos y las finalidades del hombre. Dicha insignificancia convierte en equivalentes todos los proyectos. Al colocarlo ante la equivalente nulidad de sus propósitos, la angustia otorga al individuo la posibilidad de aceptar como propio el tiempo que le corresponde y ser fiel a él, asumiendo como propio, una especie de *amor fati*, el destino de la comunidad humana a la que pertenece. En otras palabras, el hombre que vive auténticamente continúa viviendo la vida superficial de su tiempo y de su pueblo, pero la vive con todo el distanciamiento de quien, a través de la experiencia anticipadora de la muerte, ha tenido una revelación acerca de la nada de los proyectos humanos y de la existencia humana. 3) La historiografía presupone la historicidad del «estar ahí»: «El conocer historiográfico no sólo es histórico en cuanto comportamiento historificante del "estar ahí", sino que la apertura historiográfica de la historia [...] está en sí misma arraigada en la historicidad del "estar ahí", de conformidad con la estructura ontológica de éste. A dicha conexión hace referencia la cuestión del origen existencial de la historiografía, a partir de la historicidad del "estar ahí".»

7. La metafísica occidental como olvido del ser y el lenguaje de la poesía como lenguaje del ser

La tarea declarada de *El ser y el tiempo* es determinar el sentido del ser. Esta investigación que se ha llevado a cabo mediante la analítica existencial, el análisis de las estructuras de la existencia, ha dado como resultado que el sentido del ser es imposible de obtener a través de la interrogación dirigida a un ente. El análisis de la existencia hace ver que la existencia auténtica implica la nada de todo proyecto y la nada de la misma existencia. El análisis del «estar ahí» de aquel ente privilegiado que se plantea la pregunta acerca del sentido del ser no revela el sentido del ser, sino la nada de la existencia. En su *Introducción a la metafísica* (1956) Heidegger explicita estas consideraciones, llevando a cabo una crítica radical de la metafísica clásica. Ésta, desde Aristóteles hasta Hegel e incluso Nietzsche, ha realizado lo que la analítica existencial ha demostrado que es imposible: ha buscado el sentido del ser indagando acerca de los entes. La metafísica identificó el ser con la objetividad, con la simple presencia de los entes. De este modo, no es metafísica, sino una física absorbida por las cosas, que olvidó al ser y que conduce al olvido de este olvido. Platón

–afirma Heidegger– fue el primer responsable de la degradación de la metafísica al plano de la física. Los primeros filósofos (Anaximandro, Parménides, Heraclito) habían concebido la verdad como un desvelarse del ser, cosa que demuestra el sentido etimológico de ἀλήθεια, donde λανθάνω (velar) se halla precedido de la α privativa. En cambio, Platón rechazó la verdad como «no ocultamiento» del ser, e invirtió la relación entre ser y verdad, fundamentando el ser en la verdad, y que ésta se hallaría en el pensamiento que juzga y establece relaciones entre sus propios contenidos o ideas, y no el ser que se desvela ante el pensamiento. Así, el ser acabaría por convertirse en finito y relativo a la mente humana y, más exactamente, al lenguaje de ésta.

Es muy cierto que nosotros «hablamos el lenguaje», pero el patrimonio de las palabras y reglas lógicas, gramaticales y sintácticas que constituye el lenguaje coloca unos límites infranqueables a lo que podemos decir. El lenguaje de los hombres puede hablar de los entes, pero no del ser. Por ello, la revelación del ser no puede ser obra de un ente, aunque se trate de un ente privilegiado como es el «estar ahí», sino que puede producirse únicamente a través de la iniciativa del ser mismo. Aquí reside el giro en el pensamiento de Heidegger. El hombre no puede desvelar el sentido del ser. Tiene que ser el pastor del ser y no el dueño del ente: su dignidad «consiste en ser llamado por el ser mismo para hacer de guardián de su verdad». Para lograrlo habrá que elevar otra vez la filosofía desde su deformación humanista hasta el misterio del ser, hasta su desvelarse originario. ¿Dónde acontece este desvelarse del ser? El ser, dice Heidegger, se desvela con el lenguaje, pero no en el lenguaje científico propio de los entes o en el lenguaje inauténtico de la habladuría, sino en el lenguaje auténtico de la poesía: «El lenguaje es la casa del ser. En esta morada habita el hombre. Los poetas y los pensadores son los guardianes de esta morada», escribe Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. En la forma auroral de la poesía, la palabra posee un carácter sagrado: la poesía, lengua originaria, da nombre a las cosas y fundamenta el ser. Esta fundamentación del ser, sin embargo, no es obra del hombre sino un don del ser, especifica Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937). En el lenguaje del poeta no es el hombre el que habla, sino el lenguaje mismo, y en éste, el ser. Por consiguiente, la actitud adecuada del hombre en relación con el ser consiste en el silencio que permite escuchar al ser; el abandono *(Gelassenheit)* en el ser es la única actitud correcta. Por lo tanto, el hombre debe hacerse libre a través de la verdad, concebida como desvelamiento del ser. Debido a ello, libertad y verdad se identifican. Al igual que la verdad, también la libertad es un don que el ser hace al hombre, una iniciativa del ser.

8. La técnica y el mundo occidental

Los «pensadores esenciales» (Anaximandro, Parménides, Heraclito y Hölderlin, por ejemplo) son los testigos o los oyentes de la voz del ser, y no la metafísica occidental. El dueño del ente no es el pastor del ser. Sin embargo el hombre occidental, en virtud de aquella física que pretendió convertirse en metafísica, se ha transformado en dueño del ente. El giro

que Platón imprimió a la noción de verdad y, con ella, al destino de la metafísica, explican el destino de Occidente y el primado de la técnica en el mundo moderno. La técnica no es un instrumento neutral en las manos del hombre, que podría usarla tanto para el bien como para el mal; la técnica tampoco es un acontecimiento accidental en Occidente. Según Heidegger, la técnica consiste en un resultado lógico de aquella evolución por la cual el hombre, olvidando al ser, se ha dejado atrapar por las cosas, convirtiendo la realidad en puro objeto que hay que dominar y explotar. Esta actitud no se detiene siquiera cuando, como ocurre hoy en día, llega a amenazar las bases de la vida misma, y se ha convertido en actitud omnívora. Se ha transformado en una verdadera fe en la técnica, como dominio sobre todas las cosas.

El tono profético que utiliza en especial el último Heidegger ha hecho que surjan reservas importantes en muchos de sus comentaristas. Sin embargo, prescindiendo de esto, conviene señalar de inmediato que, si bien toma como punto de partida el pensamiento de Husserl, la filosofía de Heidegger es muy diferente de la de su maestro. Sofía Vanni-Rovighi sostiene: «Husserl procede de la matemática y manifiesta un escaso interés por la historia. Heidegger, en cambio, viene de la teología y posee una notable cultura histórica y literaria. Para Husserl la filosofía debe ser ciencia rigurosa, mientras que para Heidegger los sentimientos revelan el ser mucho mejor que el intelecto: los poetas lo revelan mucho mejor que los filósofos.»

Entre las críticas más frecuentes que se formulan a Heidegger está la referente a la tortura a que somete al lenguaje, la arbitrariedad de sus etimologías «reveladoras» y su obscuridad. Sin embargo narra Hans-Georg Gadamer, los cursos de Heidegger «le abrían a uno los ojos [...]. Cuando Heidegger enseñaba, se veían las cosas ante uno, como si se pudiesen asir físicamente». ¿Quién podría olvidar, se pregunta Gadamer, «el frenético torbellino de interrogantes que desarrollaba en las clases introductorias del semestre académico, para luego quedar del todo atrapado en el segundo o el tercero de estos interrogantes, mientras que había que esperar a las últimas clases del semestre para contemplar las nubes obscurísimas entre las que centelleaban relámpagos que nos dejaban medio aturdidos?» Gadamer sigue diciendo que «no puede adelantar el pensamiento sin caer en la cuenta de ello». La interpretación de la existencia como «estar en el mundo»; la polémica contra el psicologismo; el ataque dirigido a las abstracciones idealistas; las sofisticadas investigaciones sobre la existencia anónima que se disipa en la habladuría, se llena de curiosidad y se alimenta de equívocos, o el análisis de la conexión entre la historicidad del «estar ahí» y la actividad historiográfica, son unos cuantos ejemplos de las ideas de Heidegger que mayor influjo han ejercido sobre el pensamiento contemporáneo.

CAPÍTULO XXI

EL EXISTENCIALISMO

1. PRINCIPIOS GENERALES

El existencialismo o filosofía de la existencia es una amplia corriente filosófica contemporánea que se consolida en Europa inmediatamente después de la primera guerra mundial, se impone en el período que transcurre entre ambas guerras, y se expande hasta convertirse en una moda durante las dos décadas siguientes a la segunda guerra mundial. Si tenemos en cuenta el momento en que nació y se desarrolló, de inmediato comprenderemos que el existencialismo expresa y se hace consciente de la situación histórica de una Europa desgarrada física y moralmente por dos guerras; de una humanidad europea que entre ambas guerras experimenta en muchos de sus territorios la pérdida de la libertad, ocasionada por regímenes totalitarios que con signos opuestos la atraviesan desde los Urales hasta el Atlántico, desde el Báltico hasta Sicilia. La época del existencialismo es una época de crisis: la crisis de aquel optimismo romántico que durante todo el siglo XIX y la primera década del XX garantizaba el sentido de la historia, en nombre de la Razón, lo Absoluto, la idea o la humanidad, fundamentaba valores estables y aseguraba un progreso seguro e imparable. El idealismo, el positivismo y el marxismo son filosofías optimistas, que se jactan de haber captado el principio específico de la realidad y el sentido progresivo absoluto de la historia. En cambio, el existencialismo considera que el hombre es un ser finito, «arrojado al mundo», que se ve continuamente afectado por situaciones problemáticas o absurdas. El existencialismo se interesa justamente por el hombre, por el hombre en su singularidad. El hombre del existencialismo no es el objeto que sirve de ejemplo a una teoría, el miembro de una clase o un ejemplar de un género reemplazable por cualquier otro ejemplar del mismo género. El hombre que toma en consideración la filosofía de la existencia tampoco es un mero instante del proceso de una razón omnicomprensiva o una simple deducción del sistema. La existencia es algo imposible de deducir; la realidad no se identifica con la racionalidad ni se reduce tampoco a ella.

La no identificación entre realidad y racionalidad se ve acompañada por otros tres puntos que son característicos del pensamiento existencialis-

ta: 1) la *centralidad de la existencia* como modo de ser del ente finito que es el hombre; 2) la *trascendencia del ser* (el mundo y/o Dios) con el cual se relaciona la existencia; 3) la *posibilidad* como modo de ser constitutivo de la existencia, y por lo tanto como categoría insubstituible para el análisis de la existencia misma.

¿Cómo se configura la noción de «existencia» en el interior del existencialismo? Lo primero que hay que señalar es que la existencia es algo constitutivo del sujeto que filosofa, y el único sujeto que filosofa es el hombre. Por eso, se trata de algo exclusivo del hombre, ya que el hombre es el único sujeto que filosofa. Además, la existencia es un modo de ser finito; es posibilidad, un «poder ser». La existencia, justamente, no es una esencia, algo dado por naturaleza, una realidad predeterminada e inmodificable. Las cosas y los animales son y continúan siendo lo que son. El hombre, empero, será aquello que él haya decidido ser. Su modo de ser –la existencia– es un «poder ser», un salir fuera –como escribió Pietro Chiodi– hacia la decisión y la autoplasmación, un *ex-sistere*. La existencia es un «poder ser», y por ello, es «incertidumbre, problematicidad, riesgo, decisión y empuje hacia delante». Sin embargo ¿empuje hacia dónde? Precisamente aquí, prosigue Chiodi, comienzan a dividirse las distintas tendencias del existencialismo, según las respuestas que ofrezcan a esta pregunta: Dios, el mundo, uno mismo, la libertad, o la nada.

Una vez establecidos, aunque de forma sumaria, los precedentes rasgos conceptuales, hay que dejar sentados unos cuantos elementos:

1) El existencialismo, desde la perspectiva de la historia de las ideas, aparece como una de las manifestaciones de la gran crisis del hegelianismo, manifestaciones que se expresan a través del pesimismo de Schopenhauer, el humanismo de Feuerbach y la filosofía de Nietzsche. Por otro lado, hallan una correspondencia en la obra literaria de Dostoievski y de Kafka, penetradas de una problematicidad humana muy profunda.

2) En la raíz del existencialismo encontramos el pensamiento de Kierkegaard, hasta el punto de que el existencialismo ha sido presentado como una especie de renacimiento kierkegaardiano. El *Comentario de la Carta a los Romanos* del teólogo Karl Barth (1886-1968) es de 1919, y fue precisamente este escrito el que sirvió para difundir en Alemania ciertos temas kierkegaardianos, poseedores de un sentido enormemente trágico de la existencia y una lúcida conciencia de la radicalidad del mal y de la nada. Barth escribió: «Si tengo algún sistema, consiste en tener siempre presente, en su significado positivo y negativo, la que Kierkegaard denominó la infinita diferencia cualitativa entre tiempo y eternidad. Dios está en el cielo y tú estás en la tierra. La relación entre este Dios y este hombre, la relación entre este hombre y este Dios, son para mí el único tema de la Biblia y de la filosofía.»

3) Si Kierkegaard es la raíz remota del existencialismo, la fenomenología es su raíz más próxima. El existencialismo se articula mediante un continuado ejercicio de análisis de la existencia y de las relaciones de la existencia humana con el mundo de las cosas y el de los hombres. La humana existencia no puede y no debe ser deducida a priori; por el contrario, hay que describirla escrupulosamente tal como se manifiesta a través de las diversas formas de la experiencia humana efectiva.

4) El análisis de la existencia no sólo fue objeto de obras filosóficas,

como en el caso de la analítica existencial que Heidegger lleva a cabo en *El ser y el tiempo* mediante la aplicación del método fenomenológico, sino también fue tema de una vasta obra literaria (teatro, novela) que sobre todo con Sartre, Camus y Simone de Beauvoir subrayó los rasgos menos nobles, más tristes y más dolorosos de las vicisitudes humanas; y con Gabriel Marcel, los rasgos más positivos de la experiencia de la persona que se constituye mediante la disponibilidad a la trascendencia y la comunidad con los otros.

5) Los representantes más prestigiosos del existencialismo son Martin Heidegger (cuyo pensamiento ha sido expuesto en el capítulo anterior) y Karl Jaspers en Alemania; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Albert Camus en Francia; Nicola Abbagnano en Italia.

6) Dentro del panorama del existencialismo francés no debemos olvidar que pasaron su exilio en París los dos principales representantes del existencialismo ruso: Shestov y Berdiaev. Lev Shestov (1866-1938), en polémica contra las pretensiones de la razón y de la ciencia, defendió la idea de una fe incondicionada. Nikolai Berdiaev (1874-1948) se opuso al colectivismo comunista y al hedonismo individualista burgués, y trató de que prevaleciese la noción de «persona humana» como combinación entre un cristianismo auténtico y un socialismo auténtico.

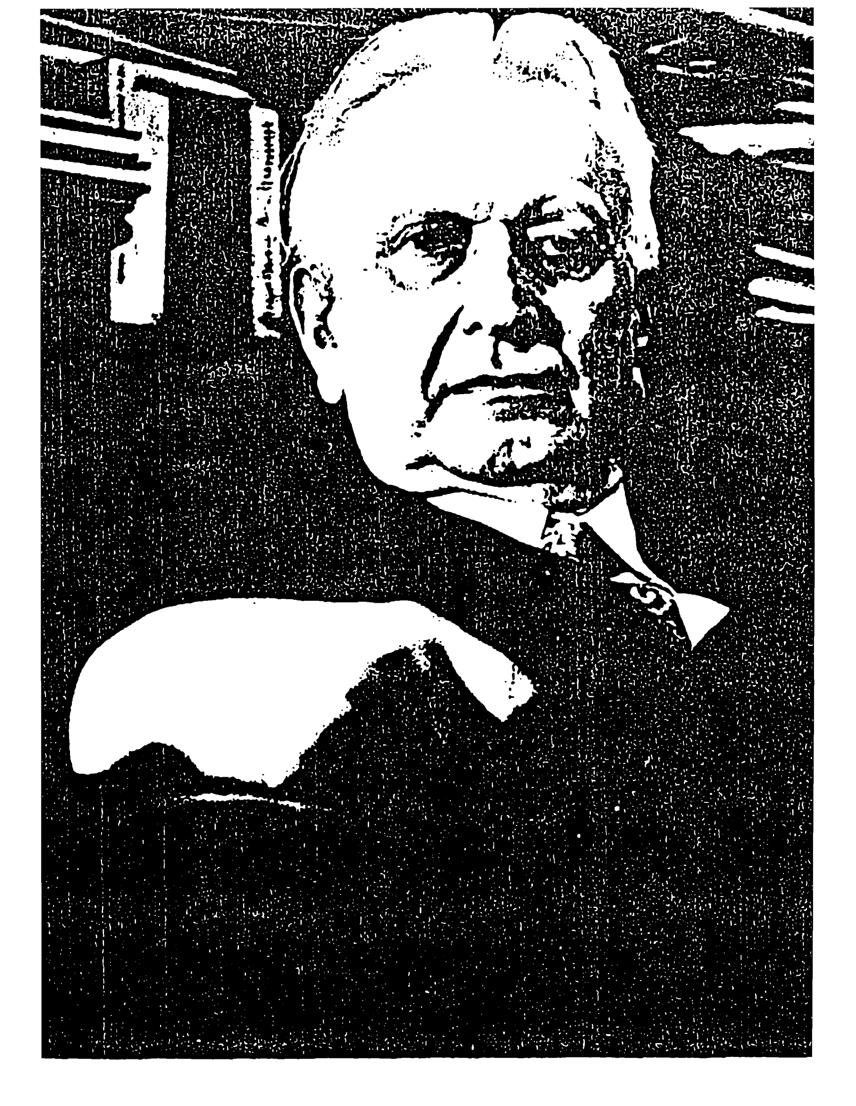
7) En Francia, asimismo, se dio una especie de renacimiento existencialista de Hegel, aquel Hegel que en su *Fenomenología del espíritu* afronta los temas de la existencia: la finitud humana, la muerte, la relación con los demás, etc. Los representantes más destacados de este «existencialismo hegeliano» son Jean Wahl (nacido en 1888), autor de *La infelicidad de la conciencia en la filosofía de Hegel*; Alexandre Kojève (nacido en 1902), que en su *Introducción a la lectura de Hegel* (1947) identificó lo absoluto hegeliano con el hombre en el mundo; y Jean Hyppolite (nacido en 1907), que defendió en su *Lógica y existencia* (1953) que «el hombre existe como el "estar ahí" natural en el que aparece la conciencia de sí universal del ser».

8) El absurdo de la existencia humana se ve expresado de manera apasionante y conmovedora en *El mito de Sísifo* (1943) de Albert Camus (1913-1960). Éste, en *El hombre en rebeldía* (1951), auguró la «rebelión metafísica» del hombre que «se yergue contra su propia condición y contra toda la creación». Se trata de una defensa de aquella dignidad humana que «no puede dejar que se envilezca en mí mismo y tampoco en los demás».

2. Karl Jaspers y el naufragio de la existencia

2.1. *Ciencia y filosofía*

Junto con Heidegger, Karl Jaspers (Oldenburg, 1883-Basilea, 1969) es el otro gran pensador del existencialismo alemán. Jaspers, doctor en medicina, consideró a Max Weber (al que había conocido en 1909) como su maestro. Profesor de filosofía en la universidad de Heidelberg hasta 1937 (año en que fue expulsado por su antinazismo), despues de haber publicado en 1913 su *Psicopatología general* –en la que utiliza el método fenome-



K. Jaspers (1883-1969): consideró que la situación existencial del «jaque» (total naufragio de las posibilidades del hombre) como «cifra» suprema en la que se revelan el ser y la trascendencia

nológico para analizar los fenómenos psicopatológicos– Jaspers da a la luz en 1919 su *Psicología de las concepciones del mundo*. Esta obra, que contiene los temas fundamentales desarrollados por Jaspers en sus trabajos posteriores, puede considerarse como el primer escrito de la filosofía de la existencia. De todas maneras, la principal obra de Jaspers, y la más destacada, es su *Filosofía* (1932), que consta de tres volúmenes: 1) *Orientación filosófica en el mundo*; 2) *Esclarecimiento de la existencia*; 3) *Metafísica*. Más adelante aparecieron *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936), *Descartes y la filosofía* (1937), *Filosofía de la existencia* (1938), *De la verdad* (1947), *La fe filosófica* (1948), *Origen y meta de la historia* (1949) e *Introducción a la filosofía* (1950). Filósofo de elevada sensibilidad moral, se opuso con valentía al nazismo y, convencido de que «no existe una gran filosofía sin un pensamiento político», escribió sobre el problema de la bomba atómica y sobre *La culpabilidad de Alemania* (1946). En este opúsculo Jaspers acaba recordando a Jeremías, quien no desespera a pesar de la destrucción de Jerusalén y la deportación de los judíos: «¿Qué significa esto? –se interroga Jaspers–. Significa que Dios existe y que basta con ello. Aunque todo desaparezca, Dios existe: éste es el único elemento firme para nosotros.»

Jaspers llegó a la filosofía tomando como punto de partida la medicina. A lo largo de su actividad especulativa siempre se mostró activo su interés por la ciencia, hasta el punto de llegar a decir que –si bien no se da una «turbia contaminación» entre ciencia y filosofía– «la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra». Por otra parte, «el camino de la ciencia resulta indispensable para la filosofía, ya que únicamente el conocimiento de este camino impide que una vez más se afirme de manera poco clara y objetiva –dentro de la filosofía– el conocimiento objetivo de las cosas, cuyo lugar propio es la investigación metodológicamente exacta». La ciencia es la que nos proporciona conocimientos claros sobre los datos de hecho, y «si el filósofo careciese de concordancia con las ciencias, se quedaría sin un conocimiento claro del mundo, en una especie de ceguera». Por otro lado, la ciencia también tiene necesidad de la filosofía. En *Filosofía de la existencia*, Jaspers escribe: «La filosofía incide sobre las ciencias de un modo que se haga realmente presente su sentido íntimo; la filosofía que vive en las ciencias disuelve el dogmatismo siempre renovado de la ciencia misma (sucedáneo muy poco claro de la filosofía), pero sobre todo se convierte en la garantía consciente del espíritu científico contra la hostilidad de la ciencia.» La filosofía y la ciencia, por lo tanto, no deben contaminarse mutuamente. Pero lo uno no vive sin la otra, aunque no hayamos de olvidar que «la actividad filosófica no puede ser ni idéntica ni antinómica al pensamiento científico».

2.2. *La orientación en el mundo y lo «omniabarcador»*

¿Qué es la ciencia o, mejor dicho, la actitud científica, de la que habla Jaspers? Para éste, la actitud científica se caracteriza ante todo por la conciencia metodológica de los límites de validez de la ciencia. Además de esto, «la actitud científica es una abierta disponibilidad del investigador a aceptar cualquier crítica a sus opiniones. Para el investigador la crítica es

una condición de vital importancia. Jamás se le somete a una crítica suficiente, con objeto de comprobar su perspicacia. Incluso la experiencia de una crítica injustificada actúa de forma productiva en un auténtico investigador. Quien se substraiga a la crítica no quiere saber, en el sentido más estricto de la palabra. Una vez establecidas estas premisas, Jaspers fija con extremada lucidez los límites del saber científico. Estos límites pueden describirse brevemente en los términos siguientes:

a) «El conocimiento científico de las cosas no es un conocimiento del ser.» El conocimiento científico se refiere a objetivos determinados; «no sabe qué es el ser mismo».

b) «El conocimiento científico no se halla en condiciones de brindar ninguna directriz para la vida. No esclarecer valores válidos; la ciencia, en cuanto ciencia, no puede guiar la vida; para esclarecer qué es la vida y decidir sobre ella, remite a otro fundamento.»

c) «La ciencia no puede dar ninguna respuesta a la pregunta que se refiere a su sentido auténtico: el hecho de que exista la ciencia está basado en impulsos que no pueden ser demostrados científicamente como verdaderos y como necesariamente existentes.»

Por lo tanto, la investigación científica, debido a lo que es y a lo que hace, no puede establecer cuál es el sentido del ser. Se muestra incapaz de demostrar la necesidad de su existencia (ha habido y hay culturas no científicas). El conocimiento científico es objetivo en el sentido de que se aplica a todos; sin embargo, no soluciona todos los problemas, sino que excluye aquellos que son justamente los más importantes para el hombre. El conocimiento científico es un conocimiento acerca de los objetos de hecho y Jaspers lo califica de «orientación en el mundo». «Se llama "orientación" porque, siempre inconcluso, constituye un proceso infinito, y se llama orientación en el mundo porque se configura como saber acerca de un ser determinado, aquel que es en el mundo.» La ciencia, en cuanto orientación en el mundo, es algo inconcluso y continúa siéndolo; es siempre conocimiento de un determinado objeto en el mundo, y el mundo como totalidad se encuentra siempre más allá de ella: «ningún ser sabido es el ser», escribe Jaspers. Sin duda alguna, se afectúan síntesis científicas cada vez más amplias, se avanza hacia horizontes cada vez más vastos, pero este movimiento camina necesariamente hacia el infinito, al igual que la senda de quien aspira a llegar al horizonte físico, que se desplaza al mismo tiempo que el que camina. El sentido del ser, la comprensión de la totalidad omnicomprensiva determina el «jaque» de la investigación. El absoluto siempre está más allá: más allá de cualquier horizonte científico. En su *Filosofía*, Jaspers manifiesta: «Si quiero asir el ser en cuanto ser, me veo irremediablemente abocado al naufragio.» Esto se debe a que «en el proceso de la indagación objetiva nos aproximamos paulatinamente a totalidades aparentes, que sin embargo no se muestran nunca como el ser pleno y auténtico, sino que, por lo contrario, deben ser superadas mediante ampliaciones siempre nuevas». Esto explica el hecho de que «el ser no se nos puede dar como algo cerrado, y los horizontes siempre son algo ilimitado para nosotros. El ser nos arrastra, en todos los sentidos, hacia el infinito». Queremos conocer el ser, pero éste «siempre retrocede y se aleja». Jaspers llama a este ser lo «omniabarcador»: «Lo omniabarcador es aquello que siempre y continuamente se anuncia ante nosotros, y se nos

anuncia no porque se nos presente él mismo ante nosotros, sino porque es de donde surgen todas las demás cosas.»

2.3. *La inobjetividad de la existencia*

Además del intelecto (de la ciencia), está la razón. Jaspers confía a la razón aquella iluminación de la existencia en que consiste la filosofía. Escribe: «Hay un pensar mediante el cual no se conoce nada que tenga validez universal y obligue al asentimiento, pero que puede revelar contenidos que sirven de apoyo y de norma para la vida. Este pensar penetra y se abre camino, iluminando y no conociendo [...]. En tal caso, el pensamiento no me procura conocimientos de cosas hasta ahora ajenas a mí, sino que me aclara lo que yo entiendo realmente, lo que quiero y me determina el fondo diáfano de mi autoconciencia.»

Se aprecia con facilidad que Jaspers hace suya –interpretándola libremente– la distinción hegeliana entre intelecto y razón. Basándose en dicha distinción, se distancia de los racionalistas –que en nombre de la ciencia rechazan todo lo demás: religión, moral, etc., arrojándolo al reino de la subjetividad emocional, arbitraria e instintiva– y de los irracionalistas, que «elevan hasta las estrellas» lo que desprecian los racionalistas. Ante los intelectualistas Jaspers señala que «la pura y simple exactitud no nos deja satisfechos», y a los irracionalistas les reprocha su incoherente «ebriedad de vitalismo».

Por lo tanto «la verdad es algo infinitamente superior a la exactitud científica» y la filosofía es aquella actitud o actividad que esclarece la existencia, llevándola a una conciencia de sí misma y a la comunicación con las demás existencias. El hombre puede ser estudiado a través de la biología, la psicología, la sociología, etc., como un objeto del mundo. Este estudio, afirma Jaspers, deja fuera de su ámbito la existencia y siempre la dejará fuera. La existencia en su concreción, su singularidad y su irrepetible excepcionalidad no puede convertirse en objeto o ejemplo indiferenciado y substituible de teorías o discursos universales. La existencia es siempre mi existencia, individual e inconfundible, como vieron Kierkegaard y Nietzsche. Éstos, afirma Jaspers, «pusieron en tela de juicio la razón, basándose en la profundidad de la existencia». Kierkegaard lo hace en nombre de la fe, y Nietzsche, en nombre de la afirmación de un hombre nuevo. Para uno y para otro «entenderse a sí mismos es [...] el camino hacia la verdad». Pero no se trata de la verdad objetivante, anónima, al ser válida para todos, que es propia de la ciencia, sino de la verdad de la existencia, de mi existencia. Por este motivo, sostiene Jaspers, «mientras todos los filósofos posthegelianos van perdiendo cada vez más terreno, Nietzsche y Kierkegaard se nos presentan hoy como los verdaderos y auténticos grandes pensadores de su tiempo». Éste es el primer resultado importante de la filosofía, entendida como esclarecimiento de la existencia: la existencia resulta inobjetivable. En su autenticidad, no se la puede identificar con un *Dasein* (ser) empírico, con un dato de hecho que sea comprensible para el intelecto científico. La existencia no es un dato de hecho indiferenciado, es «una cuestión personal». Jaspers dice: «Soy existencia en cuanto no me convierto en objeto. En ella soy independiente

de mí, sin poder intuir que soy. Vivo gracias a su posibilidad; sólo soy realizándola.» El hombre no es algo dado, no es un dato de hecho; puede ser. ¿Qué puede ser el hombre, empero? Jaspers sostiene que su elección reside únicamente en el reconocimiento y la aceptación de aquella posibilidad, la única posibilidad, representada por la situación en que se halla el hombre: «Mi yo es idéntico al lugar de la realidad en el que me encuentro.» Mi situación se identifica conmigo mismo: sólo puedo ser lo que soy y no puedo convertirme en otra cosa que no sea aquello que soy. «Soy en una situación histórica si me identifico con una realidad y con su inmensa tarea [...]. Sólo puedo pertenecer a un pueblo único, sólo puedo tener a estos progenitores y no a otros, sólo puedo amar a una única mujer.» Evidentemente, puedo traicionar: pero si soy infiel (tratando de pertenecer a otro pueblo, amando a otra mujer, olvidando a mis padres), me traiciono a mí mismo, porque soy mi situación y ésta constituye una realidad imposible de trascender. Sólo puedo convertirme en lo que soy; la única elección auténtica consiste en la conciencia y en la aceptación de la situación en la que se es. La libertad no es una herramienta para alternativas, sino que se parece al *amor fati* de Nietzsche.

2.4. *El naufragio de la existencia y las cifras de la trascendencia*

La inobjetividad y la historicidad de la existencia son, por lo tanto, los dos primeros resultados a los que conduce la iluminación de la existencia. Esto pone de manifiesto que existencia y razón «no son dos potencias en lucha», sino que «cada una existe en virtud de la otra, y en el acto de compenetrarse se otorgan recíprocamente realidad y claridad». Sin embargo, las cosas no se detienen aquí, porque la existencia remite necesariamente a la trascendencia. En efecto, la existencia reponsable cae en la cuenta de que todas las cosas tienen un fin: «Las metas logradas al ir cambiando las condiciones sociales se transforman en insostenibles y se hunden. Se agotan todas las posibilidades en que se pueda pensar. Se amortiguan los diversos ordenamientos de la vida espiritual. Todo lo que hubo y fue grande, ha desaparecido.» Ningún hecho es eterno, ninguna institución resiste establemente el paso del tiempo. «Al final se encuentra el naufragio.» El naufragio no sólo está al acecho de las instituciones y de las cosas, sino también de «todo lo que, en general, se lleva a cabo o se logra a través del pensamiento». Jaspers continúa diciendo que, si lo contemplamos desde el punto de vista de la ciencia, «el mundo mismo [...] naufraga en cuanto existente, debido a que no puede ser comprendido por sí mismo y con base en sí mismo». Pues bien, ante la conciencia del naufragio del mundo y de los entes del mundo, se consolida la evidencia de que éstos pueden servir como cifras de la trascendencia. No nos dan a conocer la trascendencia, dado que ésta no es cognoscible de igual modo que los entes del mundo, pero nos remiten a ella como lo «otro» de lo cual son portadores. En este sentido, para la existencia esclarecida por la razón, el mundo y los entes del mundo son el lenguaje cifrado de la trascendencia.

La trascendencia, no obstante, se revela sobre todo en lo que Jaspers denomina «situaciones límite», donde justamente el término «límite» se

utiliza para indicar algo que trasciende la existencia: «situaciones como las de estar siempre en una situación, no poder vivir sin lucha y sin dolor, tener que asumir una culpa irremediable, o tener que morir, constituyen lo que llamo "situaciones límite". Éstas no se ven sometidas a mutaciones substanciales, sino sólo fenoménicas; en relación con nuestro existir, poseen el rasgo de la definitividad. No son transparentes; en nuestro existir no nos es dado captar nada que esté más allá de ellas. Son como una pared contra la cual chocamos y naufragamos. Por nuestra parte, no podemos modificarlas, sino únicamente ponerlas en claro». Siempre estoy en situación, no puedo vivir sin lucha y sin dolor, estoy destinado a morir: estas situaciones son inmutables, definitivas, irreductibles, intransformables. Son una especie de muro contra el que tropezamos fatalmente. Lo único que podemos hacer es esclarecerlas. En este esclarecimiento comprobamos que en dichas situaciones «el verdadero "yo", aquel que quiere ser auténticamente él mismo, no puede gobernarse por sí solo». La existencia naufraga. Y «cuando el "yo" fracasa en su querer bastarse a sí mismo, cabe decir que está preparado para lo otro que se presenta ante él: la trascendencia». Las «situaciones límite», con su perentoriedad, su infranqueabilidad y su definitividad, permiten que una existencia finita y destinada al naufragio logre entrever aquello que la trasciende. Jaspers afirma: «Yo no soy yo mismo sin la trascendencia.» La trascendencia es vislumbrada, pero no es conocida; trasciende las reglas del discurso científico; habla un lenguaje distinto del de la ciencia; y la existencia auténtica, en las «cifras» de la trascendencia, llega casi a sorprender la trascendencia, que siempre se le escapa. «A quien pregunte qué es la trascendencia, no podría dársele ninguna respuesta en términos de conocimiento. La respuesta aparece indirectamente, en la medida en que se nos aclara cuál es la estructura del mundo, que nunca está cerrado en sí mismo, y la estructura del hombre, que nunca puede realizarse íntegramente; cuando se nos revela la imposibilidad de una duradera y definitiva sistematización del mundo y la fatalidad del naufragio universal [...]. El sentimiento del desgarramiento del ser en todos sus aspectos y el de la radical hegemonía de lo contradictorio, nos permiten caer en la cuenta de que nada de lo que nosotros logramos conocer se gobierna por sí solo y no necesita de los demás.» Para Jaspers, «sin trascendencia no hay existencia». En su *Metafísica* escribe: «La cuestión última [...] consiste en saber si desde el fondo de las tinieblas puede brillar un ser.»

2.5. *Existencia y comunicación*

La trascendencia es algo inalcanzable para el conocimiento científico, ya que se revela mediante las «cifras» de las «situaciones límite» y del naufragio de la existencia. Sin embargo, hay que leer este lenguaje cifrado, en la intimidad de la propia existencia. Por esto la verdad científica es objetiva y anónima, mientras que la verdad filosófica es existencial e individual. «Dios es siempre mi Dios, y yo no lo poseo en común con los demás hombres.» Empero, si la verdad filosófica clava sus raíces en lo profundo de la existencia individual, ¿cómo puede comunicarse a los demás y por medio de qué razones puede ser seleccionada y aceptada?

Para Jaspers la verdad, la trascendencia es algo que buscan todas las filosofías, pero nunca se convierte en posesión exclusiva de un único enfoque. La verdad, sin duda, está vinculada con la existencia individual y por esto es *única*: yo soy mi verdad. Si la verdad es única, sin embargo, también es *múltiple*, porque la existencia individual está acompañada por otras existencias que poseen cada una su propia verdad. En *Razón y existencia* Jaspers escribe: «La existencia se vuelve manifiesta a sí misma, y por lo tanto real, si con otra existencia, a través de ella y junto con ella, llega hasta sí misma.» En esencia, la verdad de otro no es tanto una verdad opuesta a la mía, sino más bien una verdad de otra existencia que junto a la mía busca aquella única verdad que se encuentra más allá de todas las verdades, y es un horizonte que las trasciende a todas, y hacia la cual todas avanzan. Por consiguiente, Jaspers evita el dogmatismo y el fanatismo de quien afirma que su propia verdad es la única verdad, y también evita el relativismo y el escepticismo de quien sostiene que existen tantas verdades como existencias. El filósofo atento «no cae en el error de la verdad total y completa». Por lo tanto, lo que el filósofo ofrece no es una verdad acabada; avanzando a través de un camino sin seguridades, siempre defiende la posibilidad de la comunicación entre las verdades de las existencias individuales.

Jaspers articula en reflexiones de esta clase su crítica ante los sistemas totalitarios –por ejemplo, el marxista o el nazi– y se declara a favor del mundo libre. Los sistemas totalitarios se jactan de conocer el curso completo de la historia y «fundamentan su planificación total sobre la base de este conocimiento total. Sin embargo, como a nadie le es posible, ni a través del conocimiento ni a través de la acción, asir la totalidad del mundo, quien a pesar de todo intente lograrlo tendrá por consiguiente que conquistar el mundo por la fuerza, pero lo hará como un asesino que se apodera de un cadáver y no como un hombre que trata de entrar en relación con otros seres humanos, para edificar un mundo compartido». Los presuntos conocimientos del totalitario no son más que fe en un estado de salvación, y no conocimiento, aunque todos los totalitarios dogmáticos «afirmen algo que trasciende el conocimiento científico, como si se tratase de un conocimiento con un grado aún mayor de cientificidad». Esto es lo que hacen el nacionalsocialismo y el bolchevismo. Lo mismo hacen todos los dogmáticos. Contra dichos dogmatismos, Jaspers sostiene que «la finalidad de la filosofía consiste en fortalecer la resistencia interior contra la cínica propaganda de las bandas facciosas, así como defender al individuo para que no se vea aprisionado por absurdas fes, como aquella que llega a su punto culminante en la "confesión" pronunciada por ciertos procesos ridículos». En el terreno de la libertad, en cambio, aunque existen fuerzas negativas que tienden a destruir la libertad, «el pensamiento filosófico se manifiesta a través de una gran variedad de modos, que se deben a la multiplicidad de posibilidades». En el mundo libre el individuo, a pesar de su debilidad, ayuda a sostener el todo, mientras que en los regímenes totalitarios se ve oprimido y destrozado por el todo. Por otra parte, se encuentra la libertad de juicio del individuo, que se ejerce en los debates libres; por la otra, la arrogante censura del poder, que oprime y prohíbe.

De todo lo dicho cabe deducir con facilidad por qué afirma Jaspers

que, «en oposición a un supuesto conocimiento total, la filosofía tiene el deber de mantener despierta la facultad de pensar con independencia, y por consiguiente la independencia del individuo, que el poder totalitario trata de sofocar».

3. Jean-Paul Sartre: desde la libertad absoluta e inútil hasta la libertad histórica

3.1. *Escribir para entenderse*

Testigo atento y perspicaz de nuestro tiempo, Jean-Paul Sartre nació en París en 1905 y estudió en la Escuela Normal Superior. Enseñó filosofía en centros de enseñanza media de Le Havre y de París hasta el comienzo de la segunda guerra mundial, a excepción de un período que pasó en Berlín (1933-1934), donde estudió fenomenología y escribió *La trascendencia del ego*. En el cumplimiento de sus deberes militares, fue hecho prisionero por los alemanes y deportado a Alemania. Poco después volvió a Francia, donde junto con Merleau-Ponty fundó el grupo de resistencia intelectual llamado «Socialismo y libertad». En la inmediata posguerra, durante casi dos décadas su pensamiento se impuso ante la opinión pública mundial, gracias en especial a su «teatro de situaciones», e influyó notablemente sobre la sociedad y las costumbres. En las dos últimas décadas de su vida la actividad de Sartre fue infatigable: los viajes políticos –a Cuba, donde se encontró con Fidel Castro y Che Guevara, y a Moscú donde fue recibido por Kruschev– no le impidieron realizar una activa labor de filósofo, novelista, ensayista, dramaturgo, conferenciante y escenógrafo cinematográfico. Sartre murió en 1980.

Simone de Beauvoir, que fue su compañera, quedó sorprendida desde un principio por la «pasión tranquila y arrebatadora» con que Sartre contemplaba su destino de pensador y de escritor. En *La fuerza de la verdad*, Simone de Beauvoir recuerda: «Sin duda, no se había propuesto llevar una existencia de hombre de estudio; detestaba las rutinas y las jerarquías, las carreras, los hogares, los derechos y los deberes, todo lo que hay de serio en la vida. No se hacía a la idea de ejercer un oficio, tener colegas, superiores, reglas que observar e imponer; jamás se habría convertido en un padre de familia y ni siquiera en un hombre casado [...]. No habría echado raíces en ningún lugar, jamás habría asumido la carga de una posesión: no para mantenerse ociosamente disponible, sino para experimentarlo todo. Todas sus experiencias fueron aprovechadas por su obra y descartó de manera categórica todas aquellas que hubiesen podido disimularla [...]. Sartre sostenía que, cuando se tiene algo que decir, todo derroche es criminal. La obra de arte, la obra literaria, era para él un fin absoluto; llevaba en sí misma la propia razón de ser, la de su creador y, quizás, [...] también la de todo el universo.»

El destino y la tarea de Sartre fueron los del escritor. Al final de *Las palabras* (1964), libro en el que evoca su infancia, confiesa: «Escribo siempre. ¿Qué otra cosa habría que hacer? *Nulla dies sine linea*. Es mi costumbre y, luego, es mi oficio. Durante mucho tiempo consideré que la pluma era una espada: ahora conozco nuestra impotencia. No importa: hago

libros, los haré; hacen falta; y sirven, a pesar de todo. La cultura no salva nada, ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre: éste se proyecta, se reconoce allí; este espejo crítico es el único que le ofrece su imagen.»

Sartre dejó constancia de su pensamiento en novelas (*La náusea*, 1939; *La edad de razón*, 1945; *El aplazamiento*, 1945; *La muerte en el alma*, 1949), obras de teatro (*Las moscas*, 1943; *A puerta cerrada*, 1945; *La mujerzuela respetuosa*, 1946; *Las manos sucias*, 1948; *El Diablo y el Buen Dios*, 1951; *Nekrassov*, 1956; *Los secuestrados de Altona*, 1960), en el panfleto político (*Reflexiones sobre la cuestión judía*, 1946; *Los comunistas y la paz*, 1952), así como en obras de carácter estrictamente filosófico (la más importante de las cuales es *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*, 1943; hemos de mencionar, además, *La trascendencia del ego*, 1936; *La imaginación*, 1936; *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 1939; *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1940). El ensayo *El existencialismo es un humanismo* es de 1946, y en 1960 apareció la *Crítica de la razón dialéctica*.

3.2. *La náusea ante la gratuidad de las cosas*

Sartre inició su actividad como pensador con diversos análisis de psicología fenomenológica concernientes al «yo», la imaginación y las emociones. Toma de Husserl la noción de intencionalidad de la conciencia, pero le reprocha sin embargo haber caído en el idealismo y el solipsismo a través de su sujeto trascendental. En *La trascendencia del ego* Sartre afirma que «el "yo" no es un habitante de la conciencia», no está «en la conciencia sino fuera, en el mundo: es un ente del mundo, igual que el "yo» de otro». Se alegra de «haber vuelto a arrojar el hombre al mundo [...] devolviéndole todo su peso a sus angustias y a sus sufrimientos, y también a sus rebeldías». Según Husserl, el «yo» lleva consigo la imagen de las cosas, el fantasma idealista del mundo. Sartre, en cambio, objeta en *El ser y la nada* que «una mesa no está en la conciencia, ni siquiera a título de representación. Una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc. [...]. El primer paso que tiene que dar la filosofía consiste precisamente en expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la auténtica relación de ésta con el mundo: la conciencia es conciencia posicional del mundo». El hombre –afirma Sartre– es el ser cuya aparición hace que exista un mundo. El mundo no es la conciencia. La conciencia es apertura al mundo; está encarnada en la densa realidad del universo; puede pensarse que el mundo es un conjunto de utensilios. Sin embargo, el mundo no es la existencia. Y cuando el hombre ya no tiene objetivos el mundo carece de sentido.

Sartre expresa esta última tesis en la *La náusea*, donde se contrapone lo absurdo a los valores positivos de la filosofía clásica. El héroe del relato es Antoine Roquentin, quien, reflexionando sobre las razones de su propia existencia y de la existencia del mundo que le rodea, llega a la experiencia reveladora de la náusea. La náusea es el sentimiento que nos invade cuando se descubre la esencial contingencia y lo absurdo de lo real. «Hace un momento, me encontraba en el parque público. La raíz del

castaño se hundía en la tierra, justamente bajo mi banco. Ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras habían desaparecido y con ellas el significado de las cosas, el modo de usarlas, los tenues signos de reconocimiento que los hombres trazaron sobre su superficie [...]; la raíz, las verjas del parque, el banco, la hierba rala del césped, todo había desaparecido; la diversidad de las cosas y su individualidad no eran más que apariencias, un barniz. Este barniz se había disuelto, sólo quedaban manchas monstruosas y fofas, en desorden, desnudas, con una espantosa y obscena desnudez. Éramos un manojo de existentes impedidos, embarazados por nosotros mismos, no teníamos la más mínima razón para estar allí, ni unos ni otros; cada existente, confundido, vagamente inquieto, se sentía de más en una relación con los otros. "De más": era la única relación que podía establecer entre aquellos árboles, aquellas verjas, aquella grava.» Roquentin siente que la realidad y él mismo están de más; y ese sentimiento iluminante «corta la respiración». «Ese momento fue algo extraordinario. Estaba allí, inmóvil y congelado, inmerso en un horrendo éxtasis. Pero en el seno mismo de dicho éxtasis había nacido algo nuevo, y comprendía la náusea, la poseía.» Tal descubrimiento es así expresado por Roquentin: «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es "estar ahí", simplemente; los seres aparecen, se dejan encontrar, pero jamás se les puede deducir [...]. No hay ningún ser necesario que pueda explicar la existencia: la contingencia no es una imagen falsa, una apariencia que pueda desvanecerse; es lo absoluto y, por consiguiente, la perfecta gratuidad.» Aquí era donde Sartre quería llegar: «Todo es gratuito, este parque, esta ciudad, yo mismo. Y cuando uno cae en la cuenta de ello, el estómago da vueltas y todo se pone a flotar... he aquí la náusea.» La vida de Roquentin carece de sentido; no hay ningún objetivo que la oriente: existe como una cosa, como todas las cosas que emergen, en la experiencia de la náusea, en su gratuidad y su carácter absurdo: un sujeto sin sentido anula de golpe el sentido de todas las cosas y le faltan las instrucciones para utilizarlas. La náusea de Sartre no se halla lejos de la angustia de Heidegger.

3.3. *El «en sí» y el «para sí»; el ser y la nada*

Si la experiencia de la náusea revela la gratuidad de las cosas y la del hombre reducido a cosa y sumergido en las cosas, los análisis que tienen lugar en *El ser y la nada* revelan ante todo que la conciencia siempre es conciencia de algo: de algo que no es conciencia. En otras palabras, un examen de la experiencia nos muestra que desde un principio el «ser en sí», los objetos que trascienden la conciencia, no son la conciencia. Tengo conciencia de los objetos del mundo, pero ninguno de estos objetos es mi propia conciencia: la conciencia «es una nada de ser y, al mismo tiempo, un poder anonadador, la nada». El mundo es lo «en sí», y es lo dado «formado de sí mismo», «opaco ante sí mismo porque está lleno de sí mismo», absolutamente contingente y gratuito (como justamente nos revela la náusea). Ante el «en sí» se encuentra la conciencia, que Sartre llama el «para sí». La conciencia está en el mundo, en el «ser en sí», pero es radicalmente distinta a éste, no se halla vinculada a éste. Por lo tanto, la

conciencia, que es la existencia o el hombre, es absolutamente libre. El «en sí» es «el ser que es lo que es»; la conciencia no es un objeto. El ser es pleno y acabado; la conciencia está vacía de ser, es posibilidad: y la posibilidad no es realidad. La conciencia es libertad.

En *El ser y la nada* Sartre escribe: «La libertad no es un ser; es el ser del hombre, su nada de ser.» La libertad es constitutiva de la conciencia: «Estoy condenado a existir para siempre, más allá de los móviles y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden hallar otros límites a mi libertad que la libertad misma; o si se prefiere, no somos libres de dejar de ser libres.» Una vez que el hombre ha sido arrojado a la vida, se vuelve responsable de todo lo que hace, de su proyecto fundamental: su vida. Nadie tiene excusas válidas: si se fracasa, se fracasa porque se ha elegido fracasar. Buscar excusas significa tener mala fe: la mala fe presenta lo querido como si fuese una necesidad inevitable. Sartre analizó con finura las astutas ficciones de la mala fe. El hombre es aquello que proyecta ser. Si soy movilizado en una guerra, ésta es mi guerra; me la he merecido, porque podía no enrolarme mediante el suicidio o la deserción, y si por el motivo que sea me enrolo, en el fondo he elegido esta guerra. En *Las moscas* (se trata de una obra que se refiere a la ocupación nazi y el colaboracionismo) vemos cómo, mientras el amor al orden empuja a toda una serie de hombres a traicionar y a propagar el miedo, Orestes recuerda a los otros su dignidad y les exhorta a resistir: «Si en el ánimo de un hombre ha explotado la libertad, los dioses ya no tienen ningún poder sobre él.» Orestes continúa clamando: «Eres el rey de los dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar, pero no eres el rey de los hombres.»

El hombre se elige; su libertad es incondicionada: puede cambiar en cualquier momento su proyecto fundamental. Al igual que la náusea constituye aquella experiencia metafísica que desvela la gratuidad y el absurdo de las cosas, la angustia es la experiencia metafísica de la nada, de la libertad incondicionada. En efecto, el hombre, y sólo el hombre, es «el ser por el cual existen todos los valores». Una vez establecido esto, no es difícil apreciar que «todas las actividades humanas son equivalentes [...] y que todas se hallan abocadas por principio al fracaso. En el fondo, es la misma cosa emborracharse en soledad o conducir a los pueblos. Si una de estas actividades es superior a la otra, no se debe a su objetivo real, sino a la conciencia que posee de su objetivo ideal; y en este caso el quietismo del borracho solitario es superior a la vana agitación del conductor de pueblos».

Las cosas del mundo son gratuitas y ningún valor es superior a otro. Las cosas carecen de sentido y de fundamento, y las acciones de los hombres no tienen valor. La vida, en suma, es una aventura absurda, donde el hombre se proyecta continuamente más allá de sí mismo, como si quisiese volverse Dios. «El hombre –escribe Sartre– es el ser que proyecta ser Dios», pero que en realidad se muestra tal como es: «una pasión inútil». También en *El ser y la nada* puede leerse: «La libertad consiste en elegir el propio ser. Y esta elección es absurda.»

3.4. *El «ser para otro»*

El hombre, o «ser para sí», también es *«ser para otro» (être pour autrui)*. No es necesario inferir analógicamente al otro a partir de mí mismo. El otro se revela en cuanto otro mediante aquellas experiencias en las que invade el campo de mi subjetividad, y de sujeto que yo era, me transforma en objeto de su mundo. El otro, en suma, no es aquel que resulta visto por mí, sino más bien aquel que me ve, aquel que se me hace presente, más allá de toda duda, conservándome bajo la opresión de su mirada. Sartre analiza con magistral habilidad aquellas experiencias típicas de la mirada del otro, que son en general la experiencia de la inferioridad: la vergüenza, el pudor, la timidez. Cuando de forma repentina entra otro en el mundo de mi conciencia, mi experiencia queda modificada, ya no tiene su centro en sí mismo, me encuentro como elemento de un proyecto que no es el mío y no me pertenece. La mirada del otro me fija y me paraliza, mientras que cuando el otro estaba ausente, yo era libre, sujeto y no objeto. Cuando aparece el otro, surge el conflicto: «el conflicto es el sentido original del "ser para otro"». Sartre agrega: «Mi pecado original es la existencia del otro.» Y a uno de los personajes de *A puerta cerrada* le hace decir la famosa expresión: «el infierno son los demás».

Para poner en claro el pensamiento de Sartre a este respecto, vamos a mencionar su análisis de la vergüenza. Si estoy solo, no me avergüenzo. Me avergüenzo cuando aparece otro que, con su presencia, me reduce a objeto, a un «en sí». En este sentido «la vergüenza pura no es el sentimiento de ser este o aquel objeto reprensible, sino de ser un objeto en general, de reconocerme en este objeto degradado, dependiente y fijo, que soy yo para los demás. La vergüenza es el sentimiento de la caída original, no porque yo haya cometido esta o aquella culpa, sino únicamente porque caí en el mundo, en medio de las cosas». Y caigo en el mundo por obra de la mirada del otro. Por esto el conflicto es el sentido original del «ser para otro»: los hombres tienden a someter para no ser sometidos. Esto es lo que ocurre también en el amor: «amar, en su esencia, es el proyecto de hacerse amar», es una revancha sobre aquel que quiere hacer de nosotros un instrumento suyo; es un tratar de convertir en prisionera la voluntad de otro, que trata de paralizarnos. Y si el amor es un proyecto cargado de egoísmo y dirigido a negar la libertad del otro, en el odio reconozco la libertad del otro, pero la reconozco opuesta a la mía y trato de negarla. Al igual que en el amor el otro se hace carne para quien se convierte en carne para él, de manera que mi posesión del otro me transforma a su vez en posesión de él, del mismo modo el odio homicida me degrada siempre a la condición de asesino. El amor y el odio representan los dos tipos fundamentales de relación con los demás. Ambos se encuentran abocados al fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. «Cada uno de nosotros es un verdugo para los demás.»

3.5. *El existencialismo es un humanismo*

En los años posteriores a *El ser y la nada* Sartre fue amortiguando cada vez más el tono desesperado de su filosofía inicial. En el ensayo *El existen-*

cialismo es un humanismo –publicado en 1946 como respuesta en especial a aquellos marxistas que habían acusado de «gratuidad gidiana» a la doctrina de Sartre sobre la libertad– ya se menciona la posibilidad de un sentido menos negativo de la coexistencia humana. En este escrito de Sartre identifica al hombre con su libertad; el hombre no se halla para nada sometido al determinismo; su vida no se parece a la de una planta, cuyo futuro está ya «escrito» en la semilla; el hombre es el demiurgo de su porvenir. En definitiva, el hombre no es una esencia fija: es aquello que proyecta ser. En él, la existencia precede a la esencia. Ahora bien «si en realidad la existencia precede a la esencia, jamás será posible explicarla haciendo referencia a una naturaleza humana dada e inmodificable; en otras palabras, no existe el determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad». Por otro lado, «si [...] Dios no existe, no encontramos ante nosotros valores u órdenes que estén en condiciones de legitimar nuestra conducta. Así, no tenemos ni ante nosotros ni detrás nuestro, en un ámbito luminoso de valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Expresaré esto diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no fue él mismo quien se creó, y sin embargo libre porque una vez que fue arrojado al mundo, es responsable de todo lo que hace». La libertad defendida por Sartre es una libertad absoluta, y por lo tanto atribuye al hombre una responsabilidad total. En efecto, el existencialista «nunca pensará que una hermosa pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a determinados actos, y que por consiguiente es una excusa válida. Piensa, en cambio, que el hombre es reponsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede hallar auxilio en un signo que le sea dado sobre la tierra, a título de orientación; en efecto, piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo, como mejor le parece. Piensa que el hombre, sin apoyo o auxilio alguno, está condenado a cada instante a inventar al hombre [...]. El hombre inventa al hombre».

La libertad es absoluta y la responsabilidad, total. Nos hallamos, empero, en 1946: Sartre ha dejado detrás de sí una terrible conflagración bélica y la experiencia de la resistencia, y tiene ante él el gran tema de la reconstrucción. Todo esto no acaece en vano y deja huellas en su pensamiento, donde se diseña una moral social basada en el nexo entre la libertad de cada uno y la libertad de los demás: «Queremos la libertad por la libertad, a través de todas las circunstancias particulares. Y al querer la libertad, descubrimos que depende de la libertad de los otros, y que la libertad de los demás depende de la nuestra. Sin duda, la libertad como definición del hombre no depende de otros; pero a partir del momento en que hay un compromiso, estoy obligado a querer al mismo tiempo mi libertad y la libertad de los otros, y no puede tomar mi libertad como fin sino tomo igualmente como fin la libertad de los demás.»

3.6. *La crítica de la razón dialéctica*

Sin embargo, mi libertad no depende únicamente de la de los demás. También se halla condicionada por situaciones concretas, que deben ser afrontadas por los proyectos fundamentales de los hombres. Sobre esta

base, Sartre examina la cuestión de las relaciones entre su existencialismo y el marxismo, como se desprende de los diversos ensayos escritos para la revista «Temps modernes», dirigida por el propio Sartre, y sobre todo la *Crítica de la razón dialéctica*, de la cual sólo se publicó la primera parte: «Teoría de los conjuntos prácticos». En realidad, afirma Sartre, «decir de un hombre lo que es, significa decir lo que puede, y a la inversa: las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibilidades [...], de manera que el campo de lo posible es el objetivo hacia el cual el agente supera su situación objetiva. Y este campo, a su vez, depende estrictamente de la realidad social e histórica». Esto explica por qué Sartre afirma con decisión su adhesión sin reservas a la teoría del materialismo histórico, según la cual –como dice Marx– «el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual». Empero, si Sartre se adhiere al materialismo histórico, rechaza en cambio el materialismo dialéctico. Para Sartre, en suma, el marxismo no es en absoluto «el materialismo dialéctico, si por éste se entiende la ilusión metafísica de descubrir una dialéctica de la naturaleza. Tal dialéctica puede existir efectivamente, pero hay que reconocer que no tenemos la más mínima prueba de ello. Por eso, el materialismo dialéctico se reduce a un razonamiento inútil y presuntuoso acerca de las ciencias fisicoquímicas y biológicas, y sólo sirve para disimular –al menos en Francia– el más trillado de los mecanismos analíticos».

Sartre no acepta las tres leyes de la dialéctica que Engels había propuesto como reglas que guiarían el desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento. La aceptación de estas leyes generales del devenir implicaría un ingenuo optimismo defensor de un finalismo de tipo hegeliano y, cosa aún más inadmisible, reduciría al hombre a mejor instrumento pasivo de la gran máquina dialéctica, incapaz de substraerse al determinismo más rígido.

La doctrina de la dialéctica es «un saber puro y solidificado, incapaz de autocorregirse, porque ya se ha transformado en dogma». Sartre escribe: «Durante años, el intelectual marxista creyó que servía a su propio partido violentando la experiencia, dejando a un lado los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los acontecimientos antes de haberlos estudiado.» La dialéctica es dogma, y el dogma no teme los hechos. Por esta razón, ante toda experiencia posible, el marxista nunca cambia de opinión. «El marxismo vivo es heurístico», mientras que el marxismo oficial, el dialéctico, no es más que una ceremonia: «Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; han dejado de ser claves, esquemas interpretativos; se ponen a sí mismos, en cuanto saber ya totalizado.» El marxista ha transformado el marxismo en «saber eterno» y, de ese modo «la investigación totalizadora se ha visto substituida por una escolástica de la totalidad». El principio heurístico «buscad el todo a través de las partes» se ha convertido en una práctica terrorista: «hay que liquidar las particularidades». Con estas premisas se comprende muy bien –dice Sartre– por qué el marxismo «ya no sabe nada: sus conceptos son *Diktat*; su objetivo ya no es adquirir conocimientos, sino constituirse a priori como saber absoluto». Y puesto que el marxismo, con su teoría dialéctica, disolvió a los hombres «en un baño de ácido sulfúrico», «el existencialismo pudo renacer y mantenerse porque afirma-

ba la realidad de los hombres, al igual que Kierkegaard afirmaba contra Hegel su propia realidad».

4. Maurice Merleau-Ponty: entre el existencialismo y la fenomenología

4.1. *La relación entre la conciencia y el cuerpo, y entre el hombre y el mundo*

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), después de haber estudiado en la École Normale Supérieure, fue profesor de filosofía en enseñanza secundaria. Militante en la resistencia durante la ocupación nazi, una vez acabada la guerra fue profesor de la universidad de Lyón, luego en la Sorbona, más tarde en la École Normale, y finalmente –a partir de 1952– titular de filosofía en el Collège de France. Participó desde su fundación en el comité de dirección de «Temps modernes», aunque sus relaciones con Sartre no tardaron en transformarse en una apasionada polémica. Las principales obras de Merleau-Ponty fueron *La estructura del comportamiento* (1942) y *La fenomenología de la percepción* (1945). Además, son muy notables los conjuntos de ensayos *Humanismo y terror* (1947), *Sentido y sin sentido* (1948), *Las aventuras de la dialéctica* (1955) y *Signos* (1960).

Merleau-Ponty es un existencialista en el que se advierte un influjo muy acentuado de la fenomenología, de la psicología científica y de la biología. Que Merleau-Ponty tenga en cuenta la psicología y la biología no significa que sus análisis permanezcan en ellas: sus análisis, en realidad pasan a través de esas disciplinas, enriqueciéndose con sus resultados y evitando así los peligros de los discursos construidos en el aire. Merleau-Ponty no se deja «aprisionar por las ciencias naturales, sino que simplemente [...] se limita a prestar la atención debida a sus resultados, sometiendo a una adecuada investigación sus métodos y sus supuestos» (P. Chiodi). En este sentido, el existencialismo de Merleau-Ponty, cuando examina su tema fundamental, la relación entre conciencia y mundo, se configura como un fecundo encuentro con el conductismo y con la psicología de la forma.

También para Merleau-Ponty la existencia es «estar en el mundo», «una cierta manera de afrontar el mundo». Sin embargo, este «estar en el mundo» es anterior a la contraposición entre alma y cuerpo, entre lo psíquico y lo físico. Merleau-Ponty rechaza la interpretación causal de las relaciones entre alma y cuerpo. Ve en esta relación una dualidad dialéctica de comportamientos; o mejor dicho, alma y cuerpo indican planos de comportamientos del hombre, dotados de distinto significado. En *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty manifiesta: «No pueden considerarse substancias o mundos nuevos ni lo psíquico con respecto a lo vital ni lo espiritual con respecto a lo psíquico. La relación que cada orden mantiene con el orden superior es la misma que existe entre lo parcial y lo total. Un hombre normal no es un cuerpo portador de ciertos instintos autónomos, unido a una vida psicológica definida por determinados procesos característicos –placer y dolor, emoción, asociación de ideas– y sometida a un espíritu que llevaría a cabo sus propios actos basándose en estas superestructuras. La realización de los órdenes superiores, en la

medida en que se realice, suprime la autonomía de los órdenes inferiores y confiere un nuevo significado a los procesos que los constituyen. Por esto hemos preferido hablar de un nuevo orden humano, más bien que de un nuevo orden psíquico o espiritual.» Como consecuencia «no es posible hablar del cuerpo y de la vida en general, sino únicamente del cuerpo animal y de la vida animal, del cuerpo humano y de la vida humana [...]». Con esto Merleau-Ponty no defiende un espiritualismo que distinga entre espíritu y vida como entre «dos potencias de ser». En realidad, escribe, «se trata de una oposición funcional que no puede transformarse en una oposición substancial». Para representar las relaciones entre alma y cuerpo, por lo tanto, Merleau-Ponty no acepta «un modelo materialista, pero tampoco un modelo espiritualista, como el contenido por la metáfora cartesiana del artesano y su herramienta. No se puede comparar el órgano corporal con un instrumento, como si existiese y pudiese ser pensado fuera de su funcionamiento integral, ni tampoco se puede comparar al espíritu con un artesano que lo utilice: ello sería recaer en una relación puramente extrínseca [...]. El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través suyo».

En lo que concierne las relaciones entre el hombre y el mundo, en *La fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma: «La verdad no habita sólo en el hombre interior o, mejor dicho, no existe el hombre interior: el hombre está en el mundo y se conoce en el mundo. Cuando regreso a mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, no me encuentro con un núcleo de verdad intrínseca, sino con un sujeto consagrado al mundo.» El hombre no se revela como «mirada desinteresada», como «subjetividad ociosa e inaccesible», sino como presencia activa en el mundo y ante los otros: «el mundo fenomenológico no es puro ser, sino el sentido que se transparenta en la intersección entre mis experiencias y las de los demás, gracias al integrarse unas con otras: por lo tanto, es inseparable de la subjetividad y la intersubjetividad, que llevan a cabo su unidad entre sí mediante una integración de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en mi propia experiencia.» Esto explica a la perfección por qué se transforma el tema de la percepción en algo fundamental para Merleau-Ponty, y en segundo lugar, el motivo por el cual utiliza la fenomenología como manera de practicar la filosofía. La fenomenología es «el estudio de las esencias: por ejemplo, la esencia de la percepción y la de la conciencia». Sin embargo «la fenomenología también es una filosofía que recoloca las esencias en la existencia y que piensa que el hombre y el mundo no se podrán comprender si no es con base en su facticidad». Esto justifica la centralidad del tema de la percepción: «Todas las ciencias se plantean dentro de un mundo completo y real, sin darse cuenta de que la experiencia perceptiva posee un valor constitutivo con respecto a este mundo. Nos hallamos, pues, frente a un campo de percepciones vividas, que son anteriores al número, la medida, el espacio, la causalidad, y que sin embargo no se ofrece como una visión en perspectiva de objetos dotados de propiedades estables, de un mundo y de un espacio objetivos. El problema de la percepción consiste en constatar cómo a través de este campo se llega al mundo intersubjetivo del cual la ciencia va concretando poco a poco sus determinaciones.» En un programa de análisis de este tipo, el

concepto de «cuerpo» se convierte en una noción central, dado que «mi cuerpo [...] es mi punto de vista sobre el mundo», «el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo». La percepción es la inserción del cuerpo en el mundo: «El cuerpo propio está en el mundo como el corazón está en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema.» Por una parte, la percepción posee el rasgo de totalidad (piénsese en la psicología de la forma) mientras que, por la otra, continúa siempre abierta, remite siempre a un «más allá» de su manifestación individual, nos promete siempre otros ángulos de enfoque y con éste «alguna otra cosa que ver». Por lo tanto, el significado de las cosas en el mundo –y del mundo mismo– permanece abierto o, como dice Merleau-Ponty, «ambiguo». Y esta ambigüedad o apertura es algo constitutivo de la existencia.

4.2. *La libertad condicionada*

Si es erróneo concebir la relación entre conciencia y cuerpo como una relación causal entre dos substancias, igualmente equivocado sería una noción semejante acerca de las relaciones entre el sujeto y el mundo. Para Merleau-Ponty, además, también cae en el error quien conciba una relación de causalidad entre el hombre y la sociedad. Por lo tanto, si Sartre sigue un camino equivocado con su noción de libertad absoluta, también es errónea la teoría marxista de la primacía causal del hecho económico sobre la constitución del hombre y de la sociedad. En opinión de Merleau-Ponty, el hombre es libre, y no existe ninguna estructura, como por ejemplo la económica, que pueda anular su libertad constitutiva. Sin embargo, la libertad del hombre es una libertad condicionada: se halla condicionada por el mundo en el que vive y por el pasado que ha vivido. Por lo tanto «nunca se da un determinismo y nunca existe una elección absoluta, nunca soy cosa y jamás soy conciencia desnuda». La realidad consiste en que «nosotros escogemos nuestro mundo y el mundo nos escoge». Por lo tanto, se equivoca el dilema que afirma que «nuestra libertad [...] es total, o no existe». La libertad existe, «no porque yo no me vea solicitado por nada, sino a la inversa: porque de inmediato me encuentro fuera de mí y abierto al mundo». Existe, pero está condicionada, porque «somos una estructura psicológica e histórica», porque «estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable». Por lo tanto, nuestra libertad no destruye la situación, sino que se integra en ella. Por este motivo las situaciones permanecen abiertas, ya que la inserción del hombre en ellas las configurará en un modo u otro, en la medida en que lo permitan las situaciones, como es obvio. No se produce ninguna huida con respecto a los hechos, porque me puede faltar libertad cuando «trato de superar mi situación natural y social sin asumirla previamente, en vez de unirme a través de ella al mundo natural y humano». Tampoco se dará, sin embargo, una redención ante los hechos, como pretende el materialismo histórico. Al igual que el psicoanálisis infló la noción de sexualidad, el marxismo infló la noción de economía. No obstante «la economía no es un mundo cerrado, y todas las motivaciones se entrelazan en el corazón de la historia». En resumen, Merleau-Ponty no descarta las motivaciones económi-

cas, pero no las absolutiza. «Sería absurdo considerar la poesía de Valéry como un simple episodio de la alienación económica: la poesía pura puede tener un sentido eterno. No es absurdo, empero, buscar en el drama social y económico –en el modo de nuestro *Mitsein*– el motivo de esta toma de conciencia.» Para Merleau-Ponty, en esencia, «la concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se intersignifican recíprocamente en la unidad del acontecimiento social, de la misma forma en que las partes del cuerpo se implican recíprocamente en la unidad de un gesto, o los motivos fisiológicos, psicológicos y morales se entrelazan en la de acción. En consecuencia, resulta imposible reducir la vida humana a las relaciones económicas o a las relaciones jurídicas y morales pensadas por los hombres, del mismo modo en que es imposible reducir la vida individual a las funciones corporales o al conocimiento que tenemos acerca de esta vida». De todo lo dicho se desprende un hecho: la historia humana no se halla en absoluto dominada por una ley dialéctica inviolable. En *Humanismo y terror* podemos leer: «el mundo humano es un sistema abierto e inacabado», fundamentalmente contingente. El marxismo no se equivocó únicamente con su teoría del materialismo histórico, sino también con su teoría de la dialéctica. Además, afirma Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*, «no hay dialéctica sin oposición y sin libertad, y oposición y libertad no duran demasiado en una revolución. Que todas las revoluciones conocidas degeneren, no es fruto del azar: el hecho es que, en cuanto régimen instituido, jamás podrán ser aquello que eran como movimiento». Cuando el movimiento se convierte en institución, se traiciona, se desfigura. «Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como instituciones. Por eso es lícito que nos preguntemos si el porvenir no presenta mayores posibilidades en un régimen que no tenga la pretensión de rehacer la historia desde el principio hasta el final, sino que sólo aspire a cambiarla, y si no se debe buscar un régimen de esta clase, en lugar de entrar una vez más en el círculo cerrado de la revolución.» Una última consideración en estrecha conexión con la anterior: «La revolución es progreso cuando se la compara con el pasado, pero desilusión y aborto cuando se la compara con el futuro que ha permitido vislumbrar, y luego ha sofocado.»

5. Gabriel Marcel y el neosocratismo cristiano

5.1. *La defensa de lo concreto*

En el prefacio a *El misterio del ser* (1951), Gabriel Marcel designa su pensamiento con el nombre de «neosocratismo». En realidad, toda su filosofía se halla penetrada por un elemento permanente, consistente en «una batalla obstinada e infatigable contra el espíritu de abstracción». Nacido en París en 1889, Gabriel Marcel –al igual que Sartre– también fue crítico y autor de teatro, además de filósofo. En una carta dirigida a Roger Garaudy, Marcel escribió lo siguiente, a propósito de la relación existente entre su filosofía y su teatro: «Para mí, el teatro es ante todo un instrumento de indagación que hay que usar fuera de todo supuesto ideológico, y en segundo lugar es un correctivo de las inevitables parcialidades de toda

síntesis filosófica.» Hay más cosas en el cielo y en la tierra... de las que pueden hallarse en las abstracciones y las generalizaciones de los filósofos. «El dramaturgo no debe cansarse jamás de rebelarse» contra el método reductivo. Para el dramaturgo y filósofo Marcel «lo que importa es el hombre concreto, determinado, que se halla en una determinada situación». Esta atención a lo concreto del hombre en sus situaciones explica el origen del *Diario metafísico* que Marcel publicó en 1927 (el mismo año en que aparece *El ser y el tiempo* de Heidegger), y cuyas primeras anotaciones se remontan a 1914. Asimismo, explica también la naturaleza de sus obras filosóficas posteriores y de su teatro, que pertenecen al mundo de los problemas, más que al de los sistemas. Además del *Diario metafísico* y de *El misterio del ser*, ya citadas, las obras filosóficas de Marcel son *Ser y tener* (1935), *Del rechazo a la invocación* (1939), *Homo viator* (1944), *Los hombres contra lo humano* (1951) y *El hombre problemático* (1955). Marcel falleció en 1973.

Si se observa el pensamiento de Marcel en su desarrollo de conjunto, pronto se cae en la cuenta de que está atravesado por tres motivos fundamentales que se superponen y se integran de manera continua: 1) la defensa de la irrepetible singularidad de lo existente y del misterio del ser, contra las pretensiones de un racionalismo que intenta reducir la existencia y toda la realidad a la experiencia conocida a través del método de verificación empírica; 2) el reconocimiento de la fundamental inobjetividad del sentimiento corporal. En el *Diario metafísico* escribe Marcel: «Si no puedo ejercer mi atención más que apelando al intermediario que es mi cuerpo, de ello se deduce que éste, en cierto modo es impensable para mí, porque la atención se concentra sobre él, en último término, lo está presuponiendo»; 3) la doctrina del misterio ontológico, según la cual la existencia se vuelve auténtica mediante la participación en el ser, que puede ser captada a través del análisis de algunos rasgos de la experiencia cristiana: por ejemplo, la fidelidad, el amor o la esperanza. Gracias a todos estos elementos –como afirma Pietro Prini– la filosofía de Gabriel Marcel se configura como una auténtica metodología de lo inverificable, que es capaz de poner un límite a las exageradas pretensiones del racionalismo, que busca reducir la realidad a aquella realidad que es conocida por la ciencia, y que al mismo tiempo puede indicar los caminos que llevan hacia aquellos datos inobjetivables (por la ciencia) que son la persona y Dios.

5.2. *La asimetría que se da entre creer y verificar*

El racionalista, basándose en la idea de que todo el saber posible es únicamente el obtenido –y obtenible– por medio de los procedimientos característicos de la verificación científica, arroja la fe al mundo obscuro de las emociones, esto es, al mundo de la arbitrariedad subjetiva. Su dilema consiste en «creer o verificar». Marcel, sin embargo, se rebela ante dicho dilema, que opone como si fuesen términos antitéticos el creer y el verificar, la fe y la ciencia: «Siempre el mismo dilema. Hecho objetivo o disposición interior. Todo aquello... o nada más que esto. Cada vez que me lo vuelvo a encontrar, me da la sensación de tener que levantar una montaña.» Marcel cree que el dilema del racionalista «permite que se

escape lo fundamental de la vida religiosa y del pensamiento metafísico más profundo». En su opinión, creer y verificar no son antinómicos, sino más bien asimétricos. El verificar excluye de su ámbito todo un mundo (Dios, la persona, el contenido de la fe) que, aunque inverificable, puede ser objeto de aproximación a través de lo que Marcel denomina «reflexión segunda», la cual aunque no constituye un procedimiento científico, sería sin embargo un procedimiento racional.

La ciencia (o el verificar) no puede captar el objeto de la fe, que es Dios. Dios es lo inverificable. El creyente no puede dar razón de Dios por medio de demostraciones verificables, ya que Dios –escribe Marcel en el *Diario metafísico*– está más allá de todas las razones, más allá de todo nexo causal. Dios es lo otro con respecto a la ciencia que verifica; es lo absolutamente otro. Si el objeto de la fe va más allá de la ciencia, también el sujeto de la fe, el individuo irrepetible en su situación insubstituible, se escapa de la argumentación científica verificable. Mario, Pedro o José pueden verificar una teoría científica; lo que cuenta, en ese control de la teoría, no es Mario en su irrepetible individualidad, o Pedro, también en la excepcional singularidad de su existencia: lo que importa es que la verificación de la teoría, que sea repetible por todos. Justamente esto es lo que no puede darse en la fe: ante Dios, ya no soy reemplazable por nadie, mi elección es exclusivamente mía. El caballero de la fe, dijo Kierkegaard, «no dispone, en todo y para todo, nada más que de sí mismo, en un absoluto aislamiento». Marcel se hace eco de Kierkegaard cuando afirma que «el sujeto de la fe no es el pensamiento en general [...]. El sujeto de la fe, por lo contrario, tiene que ser concreto». El objeto de la fe y el sujeto de la fe no son los únicos que están más allá de la verificación, sino que también el hecho o la historia religiosa, que trascienden por su propia naturaleza las categorías historiográficas basadas en la verificación. La historia religiosa, el contenido del acto de fe, no puede quedar aprisionado en la trama de los nexos causales. El mundo contemplado con los ojos de la fe es radicalmente distinto del mundo interpretado mediante la gramática de la ciencia. El mundo de la ciencia es «el lugar de una especie de inmensa e inflexible contabilidad», mientras que el mundo de la fe es el mundo de una radical contingencia metafísica. Para el hombre profundamente religioso «todo se halla perpetuamente en tela de juicio; no hay nada adquirido; y es más que [...] una manera indirecta de definir la esperanza». No hay un saber acerca de la providencia.

5.3. *Problema y metaproblema*

En el fondo de la asimetría entre verificar y creer, Marcel coloca la distinción entre problema y metaproblema, fundamental para su filosofía. La filosofía tradicional trató el problema del ser como si éste, aunque importante, poseyese la misma naturaleza que los demás problemas. Al hacer esto, sin embargo, obscureció el carácter único e irreductible del problema del ser, hasta el punto de que algunas corrientes filosóficas contemporáneas han llegado a colocarlo entre los pseudoproblemas. Según Marcel, las cosas son muy diferentes. En efecto, cuando tropezamos con un problema –en las ciencias físicas, en química o en biología, por

ejemplo– nos hallamos ante una incógnita *x* que hemos de despejar a partir de un determinado número de datos conocidos (*a*, *b*, *c*, etc.), aplicando aquel conjunto de reglas propias del proceso de verificación, que constituyen el método científico. Simplificando las cosas en cierta medida, cabe decir que la formulación tipo de un problema científico consiste en la fórmula de la ecuación algebraica más sencilla: $a\,x = b$. Sin embargo, cuando planteamos el problema del ser, el problema del sentido de la realidad y de nosotros mismos, desaparecen todos los datos en cuanto tales: todo se vuelve problemático, la realidad, los demás, yo mismo que me interrogo. Así, un problema donde todos los datos son desconocidos, acaba por desvanecerse en cuanto problema. También Heidegger señaló que en la pregunta metafísica se convierte en problema la existencia misma del hombre que plantea la pregunta: ésta implica al sujeto mismo que interroga. Al igual que Heidegger, Marcel observa en *Ser y tener* que la reflexión sobre el problema ontológico abre ante uno un abismo: «Yo mismo, que me interrogo sobre el ser, al principio no sé si soy, ni –*a fortiori*– qué soy [...]; vemos, pues, que el problema del ser se ensancha sobre los propios datos, y se hace más profundo en el interior del sujeto mismo que lo plantea. Debido a esto se niega (o se trasciende) como problema y se transforma en un misterio.»

El problema del ser no constituye estrictamente un problema, sino un metaproblema. El descubrimiento del metaproblema nos permite entender, según Marcel, que más allá del problema que nosotros abarcamos, se encuentra el misterio que nos comprende. «El problema es algo que uno se encuentra, que nos cierra el camino. Se halla totalmente ante mí. El misterio, por lo contrario, es algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia implica que no puede hallarse por completo delante de mí.»

En el pensamiento de Marcel coinciden el misterio y lo ontológico, aunque muchos metafísicos tradicionales hayan olvidado este hecho, degradando el misterio ontológico a problema ontológico. Se hace evidente que, en estas circunstancias, «los enfoques concretos del misterio ontológico no habrá que buscarlos en el plano del pensamiento lógico [...] sino, en cambio, en la elucidación de ciertos datos estrictamente espirituales: la fe, la esperanza, el amor». En efecto, no se puede ser fiel –no podemos comprometer seriamente nuestro futuro– si no es a través de la garantía religiosa de un «tú» absoluto. La fidelidad auténtica, «una fidelidad absoluta presupone una persona absoluta», que nos crea y nos llama a ser persona, otorgándonos la responsabilidad de ser fieles o de traicionar. De manera análoga, la esperanza auténtica no es una evasión, sino que se revela como «una voluntad cuyo punto de aplicación está situado en lo infinito». La esperanza auténtica es «una esperanza absoluta» para la cual resulta esencial, «cuando se ha visto desengañada en el terreno de lo visible, refugiarse en un plano en el que ya no pueda sufrir desilusiones». En este sentido, la verdadera esperanza es la del enfermo que ha comprendido que no todo está perdido, aunque no llegue la curación. La esperanza aparece así como «el arma de los inermes, o más exactamente, es lo contrario de un arma, y en esto consiste misteriosamente su eficacia». Por otro lado, señala Marcel, en el amor quedan entrelazadas al mismo tiempo la fidelidad y la esperanza. Se espera porque se ama. Y la

fórmula más adecuada de la esperanza es la siguiente: «Yo espero en Ti, para nosotros.»

Por lo tanto, para Marcel no es factible un discurso sobre Dios a través de argumentaciones lógicas que, por ejemplo, nos lleven a la demostración de la existencia de Dios, sino que al descubrir lo metaproblemático se entiende que el misterio nos abarca. No podemos comprender y dominar el misterio: no se entiende. En cambio, lo que podemos hacer es llevar a cabo un análisis de nuestros modos de participación, como sucede en las experiencias cristianas de la fidelidad, la esperanza y el amor. En resumen, el único modo de hablar de Dios es la invocación, hablar a Dios. Dios no se demuestra, se invoca.

5.4. *Tener y ser*

Para que la persona se redescubra a sí misma y se vuelva disponible ante el misterio del ser, debe efectuar un giro sobre sí misma e invertir la jerarquía que el mundo moderno y contemporáneo ha establecido con respecto a la categoría del tener y la del ser. Según la metafísica del tener, se vale por aquello que se tiene y no por aquello que se es, y el mundo y los demás son exclusivamente objetos de una posesión más vasta. En opinión de Marcel, el origen y el desarrollo de esta actitud están relacionados con la mentalidad objetivante del racionalismo científico y técnico, para la cual «el mundo mismo tiende [...] a aparecer a veces como un simple taller de trabajo, y a veces como un esclavo adormilado». Aquel que posee intenta por todos los medios mantener, conservar y aumentar la cosa poseída, pero ésta, sometida al desgaste y a las vicisitudes temporales, puede escapar, con lo que se convierte en el centro de los temores y de las ansiedades de aquel que aspira a poseerla. «Lo más paradójico de esta situación –escribe Marcel en *Ser y tener*– es que en último término parece que yo mismo me aniquile en este apego y que llegue a verme absorbido por este cuerpo al que me adhiero: parece, estrictamente, que mi cuerpo me devore, y lo mismo ocurre en todas mis posesiones, que de alguna manera se hallan aferradas o suspendidas de él [...]. Así, el tener en cuanto tal parece que acaba por anularse en la cosa originariamente poseída, pero que ahora absorbe al mismo objeto que creía disponer de ella. Parece justamente que corresponde a la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos, en la medida en que los trato como objeto de posesión, el tender a suprimir mi propio "yo", que los posee.» Bajo el signo de la categoría del tener, la realidad deja de ser vida, misterio y alegría creadora, y se transforma en una vorágine de objetos que absorbe inexorablemente a quien los quiere poseer. En su obra de teatro *El mundo hecho trizas* Marcel pone lo siguiente en boca de Cristiana: «¿No tienes a veces la impresión de vivir... si es que esto se llama vivir... en un mundo hecho trizas? Sí, hecho pedazos, como un reloj roto... Si te lo pones al oído, ya no oyes nada... El mundo de los hombres tenía antes un corazón, que ahora parece haber dejado de latir.» El mundo de la categoría del tener es un mundo hecho trizas, es el mundo de la alienación y de la preocupación, cuya transcripción en el plano lógico consiste en la objetividad científica. La actitud de expectativa, la mirada objetiva se hallaría en la base del

mundo visto como posesión, y por tanto en la base de la alienación y de la desesperación: «La estructura de nuestro mundo es tal que la desesperación absoluta parece algo posible en él.» Sin embargo, precisamente ante esta «tragedia del tener», haciendo frente a la desesperación, la metafísica debe tomar posiciones y liberándome de la concupiscencia de la posesión de las cosas, convertirme en disponible ante el ser, exorcizando así la desesperación.

5.5. *Contra el culto a lo moralmente absurdo*

La atención a lo concreto y la aversión por las abstracciones hicieron que Marcel se presentase como un pensador contrario a los conformismos. Declara que siempre había tenido un prejuicio favorable en relación con el cristianismo (incluso cuando él todavía no era cristiano), porque estaba convencido de que «el cristianismo se mostraba sincero consigo mismo, había de ser un auténtico factor de paz». Esta convicción colocó a Marcel en una situación que le hacía sospechoso tanto al cristianismo de derecha como al de izquierda. Dice Marcel: «Siempre he considerado con mucha reticencia el cristianismo de derecha, siempre he pensado que corre el riesgo de distorsionar del modo más siniestro el auténtico mensaje de Cristo.» Sin embargo, continúa Marcel, «los hombres de derecha no son los únicos en monopolizar el espíritu conformista: hay un conformismo de izquierda, existen hombres de izquierda que poseen el poder en el mundo, hay gente "bienpensante" (en el sentido conformista del término) tanto a la izquierda como a la derecha». Sin duda, el conformismo de izquierda no constituye en absoluto una excusa para la crueldad de la derecha. Y las crueldades de la izquierda no legitiman en lo más mínimo aquellas convivencias entre clericalismo y poder, que para «la conciencia cristiana» asumen un carácter cada vez más ofensivo. No obstante, Marcel se rebela contra quienes –como, por ejemplo, Simone de Beauvoir– sostienen que los delitos contra la propiedad y la persona no habrían de ser juzgados con demasiada severidad, mientras que los delitos políticos son imperdonables. El delito político sería imperdonable porque es un pecado mortal contra el sentido de la historia. Esto, según Marcel, pone de manifiesto una filosofía dogmática de la historia, ante la cual hay que ceder, o uno se ve aplastado. «Si el delito político es un pecado mortal, la razón de ello debe consistir en que va contra el significado de la historia, y se supone –como es natural– que este último es conocido con carácter general. A la vieja máxima, bastante extraña en sí misma, por la cual "se presume que nadie ignora la ley", debemos añadir otra aún más extraña: "se presume que nadie ignora el significado de la historia".» La rebelión contra quien piensa que posee o encarna el sentido de la historia sería un pecado mortal, mientras que los criminales –lamenta Marcel– se presentan como personajes muy atrayentes ante los ojos de ciertos novelistas existencialistas. En opinión de Marcel «nuestra época nos ofrece el espectáculo de una rígida coherencia en el absurdo moral. Justamente por motivo de esta coherencia, estamos obligados a afirmar sin vacilación que este culto a lo moralmente absurdo se está convirtiendo con gran rapidez en un culto de lo positivamente malo».

6. El influjo del existencialismo sobre las «ciencias humanas»

Al exponer la problemática de la epistemología contemporánea, comprobaremos que el científico siempre trabaja con una luz a sus espaldas: la luz de las teorías (o paradigmas) de carácter metafísico. Lo que es válido para la física o la biología, también se aplica a la psicología. Detrás de la doctrina freudiana, del conductismo o del asociacionismo, siempre hay una imagen del hombre. Y la disputa entre las diversas corrientes del pensamiento psicológico no es tanto, y sobre todo, una controversia referente a teorías individuales, pruebas específicas o terapias particulares, sino más bien un choque entre diferentes imágenes del hombre.

Además de los trabajos de Jaspers, es precisamente aquí donde encontramos un influjo de notable importancia, ejercido por el existencialismo sobre la psicología y la psiquiatría contemporáneas, al ofrecer a éstas una imagen del hombre que se diferencia por ejemplo de la de Freud. Piénsese en Ludwig Binswanger (1881-1966), y también en M. Häfner y J. Zutt, en Alemania; E. Minkowsky, en Francia; E. Strauss y Rollo May, en Estados Unidos, y Danilo Cargnello, en Italia. El existencialismo brinda una concepción del hombre muy distinta a la del *homo natura* de Freud.

En una de sus últimas cartas, Freud escribe a Binswanger: «La humanidad siempre ha sabido demasiado bien que tenía espíritu; era necesario que le mostrase que también existen los instintos.» Quizás haya que interpretar este «también» en el sentido de «sobre todo», y entonces tendremos clara la importancia del existencialismo para la psicología y la psiquiatría de Binswanger, Boss o también Frankl y de Cargnello. Para estos autores, el hombre no puede ser definido en términos de naturaleza, de esencia. Si posee una esencia, ésta consiste en su existencia. «Existencia» es el término más acertado para describir un ser que se transforma de manera continua, que es una autocreación incesante. El «estar en el mundo» del hombre no es el de la realidad, sino el de la posibilidad. El hombre no está como los otros entes, «simplemente presente», ni es «un espectador desinteresado de las cosas y de los significados». Por el contrario, el hombre es un ser que siempre se proyecta en sus posibilidades, el hombre concede al mundo un significado y proyecta el mundo como suyo. En definitiva, como afirmaron Heidegger y Jaspers, el hombre tiene por esencia su existencia, y ésta es posibilidad, autocreación. El hombre es *Dasein*, existir; desde siempre se halla una situación, con una tonalidad afectiva propia, del tono comprometido en lo más hondo de sí mismo. La característica peculiar del hombre –según Heidegger– consiste en abrirse más allá de los condicionantes ambientales (que comparte con los animales), con un modo de ser que otorga un sentido a las cosas y les permite encontrarse con los demás. Estas categorías que parecen tan abstrusas permiten al psiquiatra –en opinión de Medard Boss– una comprensión humana del otro y el desciframiento de los síntomas patológicos. La neurosis es cerrarse a la posibilidad de ser.

Heidegger fue quien le sugirió a Binswanger las categorías básicas de su antropoanálisis. El hombre concede al mundo un color determinado, un significado. Por esto, a diferencia de Freud, Binswanger consideró que un ser humano no puede verse tratado como un objeto de la física: no es

suficiente con quitar la causa para que desaparezcan los efectos. «Más allá del simple acontecimiento –escribe Binswanger– hay algo más: el significado que aquel individuo determinado atribuye a aquel determinado acontecimiento en aquella situación determinada. Dicho significado, al permanecer en el ser del individuo, determina su estado patológico, que se manifiesta cada vez que se reitera el hecho, el acontecimiento. Por lo tanto, no se trata de remontarse a un dato, sino a una modalidad de fondo, a una "categorialidad" originaria, trascendental o de base. Se trata pues de remontarse a la estructura global del individuo completo, al modo de interpretación comprensiva del mundo por parte de la individualidad.» Bisnwanger con el auxilio de Heidegger pensó que era imposible que hubiese una psiquiatría sin una antropología, y en sus enfermos buscó al hombre, al ser humano, tratando de comprobar qué es lo que vuelve más o menos humano. El *Daseinanalyse* –mediante el historial de un individuo, a través de «la historia de la vida interior»– busca la «categorialidad de fondo» del ser de dicho individuo, busca su a priori existencial, el modo específico en el que ese individuo proyecta el mundo, confiriendo un significado a las cosas, los acontecimientos y las relaciones. El a priori existencial concede también un significado al hecho inconsciente y lo determina. Debido a ello, en la terapia hay que actuar sobre el modo en el que el individuo proyecta el mundo (sobre sus valores y sobre sus significados). Es preciso actuar sobre el modo en que el individuo concede un sentido al mundo, sobre aquel a priori existencial por medio del cual se pone en relación con su «ser arrojado», con su carácter fático.

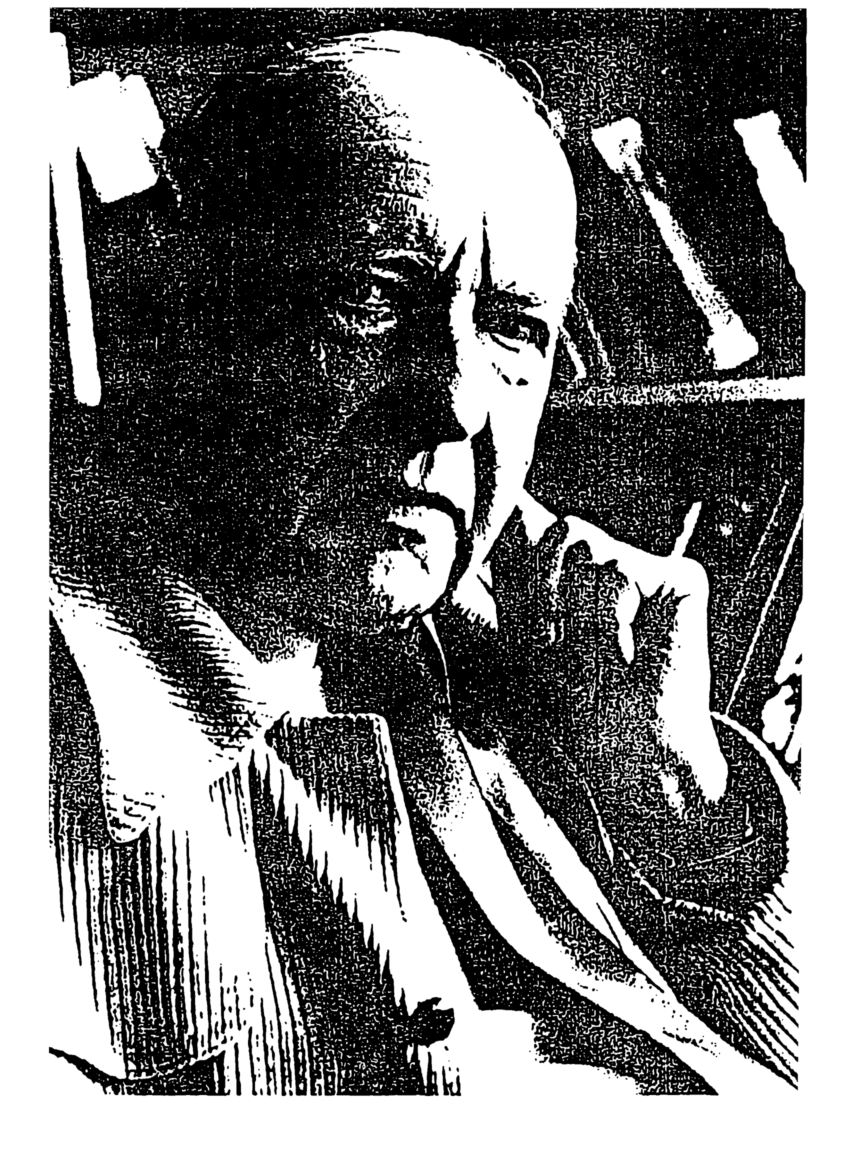
El vienés Viktor Frankl, en nombre de una diferente imagen del hombre, también pone en tela de juicio el psicoanálisis freudiano. Afirma que es preciso contemplar la persona humana no sólo desde abajo (los instintos) sino también desde lo alto (las actividades psíquicas más elevadas). Hay que tener en cuenta a un «yo» que decide y cuya decisión impone un sentido a la vida, que el neurótico acostumbra a considerar como carente de sentido. Basándose en su experiencia del campo de concentración en el que fue internado, Frankl sostiene que sólo aquel que logra conservar un sentido en la vida con especial referencia a Dios, podrá sobrevivir, incluso en las condiciones más inhumanas. Por este motivo, hay que infundir al neurótico la convicción de que a pesar de sus limitaciones y sus padecimientos él tiene la posibilidad de afirmarse a sí mismo, dando un sentido a su vida. Frankl afirma que lo fundamental no es el «principio de placer», entendido como mecanismo de acción, sino el de satisfacción, que puede alcanzarse también donde no hay placer y que depende del sentido que la persona da a su vida.

CAPÍTULO XXII

HANS-GEORG GADAMER Y LA TEORÍA DE LA HERMENÉUTICA

1. EL «CÍRCULO HERMENÉUTICO»

Vinculada al ámbito de la interpretación de los textos sagrados, por una parte, y al de la crítica textual, por otra, la hermenéutica, o teoría de la interpretación, posee una larga historia. Sin mencionar aquellos elementos que aparecen ya en la antigüedad clásica, dejando a un lado toda referencia a las concepciones medievales referentes a los diversos sentidos poseídos por un texto sagrado, hemos de decir que la hermenéutica brota de las controversias teológicas que surgen con la reforma. A continuación, se desarrolla en el terreno teológico y en las actividades de los filósofos, los historiadores y los juristas que deben afrontar continuamente cuestiones de interpretación: ¿qué significa este texto sagrado?, ¿cuál era la auténtica intención del escritor sagrado?, ¿qué quiere decir esta o aquella inscripción?, ¿es correcta o está equivocada la interpretación habitual de este o aquel texto?, ¿cómo hay que interpretar esta o aquella norma jurídica?, ¿cuándo podemos estar seguros de la corrección de una interpretación cualquiera? o ¿puede existir una interpretación definitiva de un texto o bien la tarea hermenéutica es de carácter infinito? Los que acabamos de mencionar no son más que algunos de los interrogantes técnicos a los que tiene que contestar la teoría hermenéutica. Durante el romanticismo, F. Schlegel y F. Schleiermacher aspiraron a dar a la hermenéutica un lugar relevante en el interior de la filosofía. Más adelante V. Dilthey trató de colocar la hermenéutica como fundamento de todo el edificio de las «ciencias del espíritu». A decir verdad, Dilthey concibió la hermenéutica no sólo como un conjunto de cuestiones técnicas –metodológicas– sino también como una perspectiva de naturaleza filosófica que habría que situar en la base de la conciencia histórica y de la historicidad del hombre. Sin embargo, fue Heidegger quien comprendió el estatuto filosófico de las concepciones diltheyanas, en el sentido de que no consideró la hermenéutica o «el comprender» como un instrumento a disposición del hombre, sino más bien como una estructura constitutiva del *Dasein*, como una dimensión intrínseca del hombre (F. Bianco). El hombre crece sobre sí mismo, es un haz de experiencias, y cada nueva experiencia nace sobre el trasfondo de las experiencias procedentes y las reinterpreta.



H.-G. Gadamer (n. 1900): es el fundador de la hermenéutica contemporánea

Alumno de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (nacido en 1900) fue profesor en Leipzig, Francfort y finalmente en Heidelberg. Refinado y perspicaz intérprete –sobre todo de la filosofía antigua, pero también de Hegel y de los historicistas– Gadamer publicó en 1960 una obra considerada como un clásico en la teoría de la hermenéutica: *Verdad y método*, donde se funden en un todo coherente las cuestiones técnicas con las perspectivas filosóficas de la hermenéutica. Toma como punto de partida la descripción que Heidegger formula en *El ser y el tiempo* con respecto al círculo hermenéutico: «El círculo no debe degradarse a la condición de círculo vicioso, y tampoco hay que considerarlo un inconveniente insalvable. En él se oculta una positiva posibilidad del conocer más originario, posibilidad que sólo se aferra de un modo genuino si la interpretación comprende que su tarea primera, permanente y última consiste en no dejarse imponer nunca pre-disponibilidades, pre-visiones y pre-conocimientos por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacer que emerjan desde las cosas mismas, garantizando así la cientificidad del tema específico.»

Este texto de Heidegger, afirma Gadamer, «no es en primer lugar algo que aspire a tener validez como precepto para la práctica del comprender, sino que describe el modo en que se lleva a cabo el comprender interpretativo en cuanto tal. Lo esencial de la reflexión hermenéutica de Heidegger no consiste en demostrar que nos hallamos frente a un círculo, sino en subrayar que dicho círculo posee un significado ontológico positivo. La descripción en sí misma resultará transparente para cualquiera que se dedique a la interpretación, sabiendo lo que hace. Toda interpretación correcta debe defenderse de la arbitrariedad y de las limitaciones que proceden de los hábitos mentales inconscientes, mirando las cosas mismas (las cuales, para los filólogos, son textos previstos de sentido, que a su vez hablan de cosas). Someterse de este modo a su objeto no es una decisión que el intérprete tome de una vez para siempre, sino la tarea primera, permanente y última. En efecto, lo que tiene que hacer es mantener la mirada firme en su objeto, superando todas las confusiones que provengan de su propio interior. Quien se dedica a interpretar un texto, siempre está actualizando un proyecto. Con base en el más inmediato sentido que manifiesta el texto, esboza de forma preliminar un significado del todo. Incluso su sentido más inmediato dicho texto lo manifesta únicamente en la medida en que es leído con determinadas expectativas particulares. La comprensión de aquello que hay que comprender consiste íntegramente en la elaboración de este proyecto preliminar, el cual, como es obvio, se replantea de foma continuada con base en lo que resulta de una ulterior penetración del texto».

Esto –comenta Gadamer– constituye una descripción extremadamente concisa del círculo hermenéutico. Sin embargo, permite vislumbrar con claridad el esquema fundamental del procedimiento hermenéutico, es decir, del acto interpretativo. Existen textos provistos de sentido que a su vez hablan de cosas. El intérprete se acerca a los textos no con una actitud mental semejante a una *tabula rasa*, sino con su precomprensión *(Vorverständnis)*, con sus prejuicios *(Vorurteile)*, sus presuposiciones y sus expectativas. Dado aquel texto y dada la precomprensión del intérprete, éste esboza de manera preliminar un significado de dicho texto, y ese bosquejo

aparece justamente porque el texto es leído por el intérprete con unas expectativas determinadas, que se derivan de su precomprensión. El trabajo posterior consiste íntegramente en la elaboración de este proyecto inicial, «que es revisado continuamente con base en lo que resulta de una ulterior penetración del texto».

En realidad «es preciso [...] tener en cuenta que cada revisión del proyecto inicial implica la posibilidad de diseñar un nuevo proyecto de sentido; que proyectos contrastantes pueden entrelazarse en una elaboración que acaba llevando a una más clara visión de la unidad del significado; que la interpretación comienza mediante preconceptos, que van siendo paulatinamente substituidos por conceptos más adecuados. El proceso descrito por Heidegger consiste precisamente en este continuo renovarse del proyecto, que constituye el movimiento del comprender y del interpretar. Quien intenta comprender está expuesto a los errores procedentes de presuposiciones que no hallan confirmación en el objeto. La tarea permanente de la comprensión es la elaboración y la articulación de los proyectos acostumbrados, adecuados, que en cuanto proyecto son una anticipación que sólo puede convalidarse en relación con el objeto. Aquí la única objetividad consiste en la confirmación que una presuposición puede recibir a través de la elaboración. ¿Qué es lo que caracteriza las presuposiciones inadecuadas, si no es el hecho de que al desarrollarse se revelan como imposibles de substituir? Ahora bien, el comprender únicamente llega a su auténtica posibilidad si no parte de presuposiciones arbitrarias. Por tanto, tiene un sentido positivo decir que el intérprete no afronta el texto limitándose a permanecer en el marco de las presuposiciones que ya se hallan presentes en él, sino que en relación con el texto pone a prueba la legitimidad de tales presuposiciones, esto es, su origen y su validez».

2. Precomprensión, prejuicios y alteridad del texto

El intérprete no es una *tabula rasa*. Se aproxima al texto con su *Vorverständnis*, su precomprensión, es decir con sus prejuicios o *Vorurteile*. Con base en esta memoria cultural (lenguaje, teorías, mitos, etc.) el intérprete esboza una primera interpretación del texto, que puede consistir en un texto en sentido estricto, antiguo o actual, o también en un discurso que se haya pronunciado, un manifiesto, etc. El intérprete dice: «Este texto significa tal cosa o tal otra, posee este significado o este otro.» No obstante, este primer bosquejo de interpretación puede resultar más o menos adecuado, correcto o equivocado. ¿Cómo podrá comprobarse la corrección de este primer bosquejo de interpretación? Gadamer responde que el posterior análisis del texto (del texto y del contexto) será el que nos diga si este bosquejo interpretativo es o no adecuado, corresponde o no a lo que dice el texto. Y si esta primera interpretación se muestra en discrepancia con el texto, choca contra él, entonces el intérprete elaborará un segundo proyecto de sentido, una nueva interpretación que más tarde comparará con el texto y con el contexto, para ver si resulta adecuada. El proceso se reitera hasta el infinito, porque la tarea del hermeneuta consiste en una labor infinita y posible. En efecto, cada interpretación se lleva a cabo a la luz de lo que se sabe, y esto va cambiando: en el transcurso de la

historia humana cambian las perspectivas, (las conjeturas o prejuicios) desde las que se contempla un texto; crece el saber sobre el contexto, aumenta el conocimiento acerca del hombre, la naturaleza y el lenguaje. Por tal motivo, los cambios, más o menos considerables, que ocurren en nuestra precomprensión, pueden constituir según los casos otras tantas ocasiones de nueva interpretación del texto, nuevas luces arrojadas sobre él, en definitiva, nuevas hipótesis interpretativas que hay que someter a comprobación. Por esto la interpretación constituye una tarea infinita. Infinita porque una interpretación que parecía adecuada puede resultar incorrecta y porque siempre es posible hallar interpretaciones nuevas y mejores. Éstas son posibles porque de vez en cuando, según la época histórica en que vive el intérprete y con base en lo que éste sabe, no se excluye la aparición de interpretaciones mejores o más adecuadas que las demás, en relación con aquella época y con lo que en ella se sabe.

Por lo tanto, el intérprete no se enfrenta con el texto como una *tabula rasa*; la mente del intérprete, por el contrario, es una *tabula plena*, llena de prejuicios, de expectativas y de ideas. El intérprete se acerca a un texto con esta *Vorverständnis*. Siempre existe un choque entre algún elemento de la precomprensión del intérprete y el texto que atrae la atención de éste: «ya sea porque el texto no manifieste ningún sentido o porque su sentido contraste de un modo irremediable con nuestras expectativas». Estos choques, según Gadamer, obligan al hermeneuta a caer en la cuenta de sus propios prejuicios y a poner en movimiento la cadena de interpretaciones cada vez más adecuadas. En efecto «quien trata de comprender se expone a los errores que se derivan de aquellas presuposiciones que no se ven confirmadas por el objeto». Por consiguiente «la comprensión de todo lo que hay que comprender consiste íntegramente en la elaboración de este proyecto preliminar, que como es obvio hay que revisar de manera continuada con base en lo que surge de una posterior penetración del texto». Sólo así puede emerger progresivamente la alteridad del texto. Descubrimos aquello que dice el texto, llegamos a descubrir la diferencia que manifiesta con respecto a nuestra mentalidad o quizás la lejanía que tiene en relación con nuestra cultura, partiendo únicamente de aquellas «donaciones de sentido» que construimos gracias a nuestra precomprensión y que vamos rectificando y descartando bajo la presión del texto. Por esto, escribe Gadamer, «quien desee comprender un texto tiene que estar dispuesto a dejar que éste le diga algo. Una conciencia hermenéuticamente adecuada debe mostrarse sensible, de manera preliminar, a la alteridad del texto. Dicha sensibilidad no presupone una neutralidad objetiva o un olvido de sí mismo, sino una clara toma de conciencia respecto de las propias presuposiciones y los propios prejuicios. Hay que ser conscientes de las propias prevenciones, para que el texto aparezca en su alteridad y para que tenga concretamente la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad frente a las presuposiciones del intérprete». En esencia, las presuposiciones o los prejuicios del intérprete no deben amordazar el texto, no deben acallarlo. El intérprete tiene que ser sensible a la alteridad del texto: éste no es un pretexto para que hable únicamente el intérprete. El intérprete debe hablar para escuchar al texto; debe proponer un sentido tras otro, un sentido mejor y más adecuado que el otro, para que el texto aparezca cada vez más en su alteridad, en aquello que es. «Un

comprender que se lleve a cabo con conciencia metodológica no debe tender meramente a poner en práctica sus propias anticipaciones, sino también a volverlas conscientes con objeto de poderlas controlar, fundamentando así la comprensión acerca del objeto mismo que hay que interpretar.» Según Gadamer, esto es lo que «entiende Heidegger cuando exige que el tema de la investigación quede garantizado sobre la base del objeto mismo, a través de una explícita elaboración de los componentes preconstitutivos de la situación hermenéutica (predisponibilidad, previsión, preconocimiento)». Por consiguiente «no se trata en absoluto de poner a salvo contra la voz de quien habla desde el texto, sino, por lo contrario, de mantener alejado todo aquello que pueda impedirnos escucharla de una forma adecuada. Los prejuicios de los que no tenemos conciencia son los que nos vuelven sordos ante la voz del texto».

3. Interpretación e historia de los efectos

No es infrecuente que ante determinadas interpretaciones de un texto sobre todo si dicho texto ha sido objeto de numerosas y diversas interpretaciones a lo largo de muchos siglos, lleguemos a decir que el autor jamás habría soñado en decir lo que tales interpretaciones ven en el texto. Se afirma tal cosa con objeto de limitar el valor de dichas interpretaciones: éstas van más allá de lo que pretendía el autor y, por lo tanto, carecerían de valor. Gadamer, empero, señala con claridad que el autor de un texto es «un elemento ocasional». El autor no es su producto; y una vez que ha sido engendrado, el texto posee una vida autónoma. Así, por ejemplo, tiene consecuencias sobre la historia posterior, que el autor no podía prever o imaginar. Estas consecuencias del texto entran en simbiosis con otros productos culturales. La historia de los efectos de un texto determina su sentido cada vez con mayor plenitud. El intérprete, además, también reinterpreta el texto a la luz de la historia de sus efectos. Un científico no ve todas las consecuencias de la teoría que ha creado; no las ve porque no puede verlas, porque le faltan aquellos elementos de saber que le permitirían deducirlas. Por lo tanto, no ve el desarrollo histórico de su teoría. Un historiador de la ciencia, en cambio, situado a una relativa distancia temporal del descubrimiento de la teoría, ve más y mejor que el creador mismo de la teoría. Ve cosas que éste ni siquiera soñaba haber puesto en ella. Y el historiador ve mejor la teoría, asimismo, porque la ve a la luz de la historia de los efectos de la teoría misma. Lo que hemos dicho de una teoría científica, se aplica a cualquier obra humana, a cualquier texto. Todo esto nos permite comprender cómo la distancia temporal que separa al intérprete de la aparición del texto no constituye un obstáculo para la comprensión del texto. Cuanto más nos alejemos cronológicamente del texto, más tendremos que acercarnos a él con una comprensión más adecuada, ya que se incrementa el grado de conciencia que nos pone en situación de descartar las interpretaciones equivocadas, substituyéndolas por interpretaciones nuevas y más correctas. ¿Quién interpretó mejor los jeroglíficos egipcios: los antiguos gramáticos griegos y latinos, o Champollion? Esto no quiere decir que una interpretación sea válida por el mero hecho de que sea la más reciente. A la verdad no se le

pregunta su fecha de nacimiento. Lo que se quiere decir es que una interpretación resulta válida hasta que no tengamos otra mejor y que el crecimiento del saber implica cada vez más la eliminación de aquellos apoyos que otorgan validez a una interpretación, y al mismo tiempo la urgencia de formular y comprobar la interpretación (que quizás ya había sido expuesta en el pasado y descartada en aquel momento por motivos considerados válidos en dichas circunstancias).

En toda comprensión, por consiguiente, siempre está presente, lo sepamos o no, la historia de los efectos *(Wirkungsgeschichte)*. Una obra engendra efectos, tiene consecuencias que el autor no ve y no puede ver, pero que determinan aquella situación hermenéutica en cuyo interior el intérprete interpreta la obra. Gadamer escribe: «La conciencia histórica debe hacerse consciente del hecho de que, en la pretendida inmediatez con que se coloca ante la obra o el dato histórico, siempre actúa, aunque de forma inconsciente y no controlada, esta estructura de la historia de los efectos. Cuando nosotros, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, nos esforzamos por entender una determinada manifestación histórica, nos hallamos siempre sometidos a los efectos de la *Wirkungsgeschichte*.» Ésta es la que «decide anticipadamente acerca de lo que se presenta ante nosotros como problemático y como objeto de investigación». El tiempo, por lo tanto, no es un abismo que haya que descualificar porque «separa y aleja». Lo que importa es «reconocer en la distancia temporal una positiva y productiva posibilidad del comprender». Esto lo comprenderemos aún mejor cuando nos demos cuenta de lo difícil y problemático que resulta interpretar obras contemporáneas o movimientos artísticos contemporáneos. Todavía no han tenido historia, no conocemos sus consecuencias y su interacción más o menos fecundas con otros acontecimientos de la cultura. La interpretación de una obra se vuelve más complicada cuando no conocemos la historia de los efectos.

4. Prejuicio, razón y tradición: Bacon, los ilustrados y los románticos

Gadamer es el filósofo de los prejuicios, es decir, de las ideas que configuran una tradición o cultura. Para dicho autor el término «prejuicio» no posee un significado despreciativo; equivale a «idea», «conjetura», «presuposición». Lo que hoy calificamos de «juicios» mañana serán prejuicios, y los prejuicios de ayer o de hoy podrán ser los juicios de mañana. Por esto, afirma Gadamer, «los prejuicios del individuo son algo constitutivo de su realidad histórica, en mayor medida que sus juicios». Según Gadamer, Bacon fue el que se dedicó a analizar los prejuicios (o *idola*) que aprisionan nuestra mente. Gadamer no aprecia demasiado a Bacon en cuanto metodólogo: «las propuestas que formula son decepcionantes». El fruto de la labor de Gadamer consiste, en cambio, en el hecho «de haber indagado de manera global los prejuicios que encadenan al espíritu humano y que lo apartan del verdadero conocimiento de las cosas; de haber llevado a cabo una metodológica autopurificación de la mente, que representa más bien una disciplina (en el sentido latino) que una metodología estrictamente dicha». En substancia, Gadamer opina que es

válido el análisis que efectúa Gadamer acerca de los *idola*. Sin embargo, será válido precisamente por motivos opuestos a aquellos por los cuales resultaba válido para Bacon. Éste, después de haber descubierto los *idola*, poniéndolos en evidencia, afirmaba que había que purgar la mente de tales elementos. Gadamer, en cambio, defiende que, una vez tomada conciencia de nuestros *idola*, debemos someterlos a prueba de manera incesante, corregirlos e incluso eliminarlos, pero con objeto de reemplazarlos por otros mejores.

Resulta interesante ver cómo Gadamer muestra que «únicamente en el período de la ilustración el concepto de prejuicio adquiere la connotación negativa que en la actualidad se le suele atribuir». Los ilustrados distinguieron entre prejuicios «debido a la consideración hacia la autoridad» y prejuicios «debidos a la precipitación». Que la autoridad sea una fuente de prejuicios constituye «una idea conforme al conocido principio de la ilustración, que continúa siendo formulado por Kant: ten el valor de utilizar tu propio intelecto». Gadamer señala que «la superación de todos los prejuicios, que es una especie de precepto general de la ilustración, también será considerada como un prejuicio de cuya revisión depende la posibilidad de un adecuado conocimiento de la finitud, que no sólo constituye nuestra esencia de hombres, sino también nuestra conciencia histórica». La ilustración, básicamente, afirma la contraposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón. Sin duda, «en la medida en que el valor de la autoridad ocupa el sitio que le corresponde a nuestro juicio, la autoridad se convierte de hecho en una fuente de prejuicios». Sin embargo –cosa que tiene su importancia– «esto no excluye que ella (la autoridad) también puede ser fuente de verdad, lo cual ha sido ignorado por la ilustración, con su indiscriminada difamación de la autoridad».

Los románticos defienden con respecto a la tradición una postura contraria a la de la ilustración. Gadamer afirma: «Existe una forma de autoridad que fue particularmente defendida por el romanticismo: la autoridad de la tradición. Aquello que se encuentra consagrado por la historia y por el uso está provisto de una autoridad que ya se ha convertido en universal, y nuestra finitud histórica se define precisamente por el hecho de que incluso lo que se nos transmite, y no sólo lo que podemos aceptar racionalmente como válido, ejerce siempre un influjo sobre nuestras acciones y sobre nuestros comportamientos [...]. El romanticismo considera que la tradición se opone a la libertad de la razón, y le atribuye un carácter de dato análogo al que posee la naturaleza. Ya sea que más tarde se la niegue a través de la revolución, o bien que se la quiera conservar, la tradición es considerada como el factor que se opone justamente a la libre autodeterminación, porque su validez no necesita ninguna motivación racional, sino que nos determina de forma generalizada y no problemática.»

En resumen, ésta es la postura romántica con respecto a la tradición. Ante dicha concepción, Gadamer señala acertadamente que «la crítica romántica contra la ilustración no sirve en absoluto como ejemplo de que la tradición se imponga de manera indiscutida y obvia, sin que aquello que nos transmite se vea afectado por la duda y por la crítica. En cambio, posee el sentido de una autorreflexión crítica que –por primera vez en este caso– regresa a la verdad de la tradición y trata de renovarla, y que puede llamarse tradicionalismo».

Es esencia: en contra de los ilustrados Gadamer pone de relieve los eventuales derechos de la tradición: y en contra de los románticos, defiende la fuerza de la tradición racional. Por lo tanto, Gadamer no cree que entre tradición y razón se dé en absoluto aquel conflicto total que muchos reclaman. «Aunque resulte problemática la deliberada restauración de tradiciones o la creación deliberada de tradiciones nuevas, la fe romántica en las "tradiciones arraigadas", ante las cuales lo único que puede hacer la razón es callar, se muestra igualmente cargada de prejuicios y, en esencia, profundamente ilustrada. En realidad, la tradición siempre es un momento de la libertad y de la historia. Hasta la más auténtica y sólida de las tradiciones no se desarrolla de manera natural, en virtud de la persistencia poseída por aquello que tuvo lugar en una ocasión de pasado, sino que requiere ser aceptada, adoptada y cultivada. Es, en esencia, conservación, la misma conservación que actúa al lado y dentro de cada cambio histórico. La conservación es un acto de la razón, y un acto que sin duda se caracteriza por el hecho de no ser llamativo. Debido a ello, la renovación –el proyecto de lo nuevo– parece el único modo de actuar de la razón. Se trata, empero, de una mera apariencia. Incluso cuando la vida se modifica de un modo tempestuoso –por ejemplo, en las épocas revolucionarias– en el supuesto cambio de todas las cosas se conservan muchos más elementos del pasado de lo que se llega a imaginar, soldándolos con lo nuevo y adquiriendo una nueva validez. En cualquier caso, la conservación es un acto de la libertad en la misma medida que la subversión y la renovación. Por eso, ni la crítica ilustrada a la tradición ni su rehabilitación romántica llegan a captar la verdad de la esencia histórica de esa tradición.»

5. La teoría de la experiencia

En su obra *Verdad y método* Gadamer comienza con estos términos la sección que lleva el título siguiente: «El concepto de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica»: «En un análisis de la conciencia de la determinación histórica debemos tener muy en cuenta el hecho de que posee la misma estructura que la experiencia.» ¿Qué se debe entender por «experiencia»? Gadamer responde: «Aunque resulte paradójico, el concepto de experiencia es uno de los menos claros que poseemos. Debido a que, en la lógica de la inducción, posee una función de guía para las ciencias positivas, ha acabado por quedar encerrado dentro de esquemas gnoseologistas que parecen mutilar su contenido originario.» Una vez más, se plantea la pregunta: ¿cuál es el contenido originario de la experiencia?

Ante todo, según Gadamer, es evidente que en la estructura de la experiencia se da lo siguiente: «Que la experiencia sea válida hasta que no se vea contradicha por una nueva experiencia *(ubi non reperitur instantia contradictoria)* es un dato que caracteriza de manera obvia la naturaleza general de la experiencia, tanto en el caso de su organización científica en sentido moderno, como en la experiencia común que posee el hombre desde siempre.» Somos una *Vorverständnis* formada por *Vorurteile*, y estos prejuicios pueden tropezar con instancias negativas; tales choques (en esencia, contradicciones) son los que constituyen la experiencia. «En esto

reside la básica apertura de la experiencia hacia nuevas experiencias; y ello, no sólo en sentido general de los errores que pueden ser corregidos, sino en el sentido de que se trata de algo orientado esencialmente hacia una continua confirmación y se convierte en necesariamente distinta de lo que era, si carece de dicha confirmación *(ubi reperitur instantia contradictoria)*.»

Gadamer recuerda que Aristóteles compara con un ejército que huye las múltiples observaciones que efectúa un observador. «También las observaciones son huidizas, pero cuando en esta huida general determinada observación halla una reiterada confirmación, entonces se convierte en permanente. Aquí se produce una detención en la huida general. Si a esa detención se añaden otras, ordenándose a su lado, todo un ejército de los fugitivos acaba por detenerse y vuelve a obedecer al único comandante. La unidad del mando traduce aquí en imágenes lo que significa la ciencia. La imagen se propone mostrar cómo, en general, puede llegarse hasta la ciencia, hasta la verdad universal, que no puede depender del azar de las observaciones, sino que debe ser válida para una real universalidad. ¿Cómo, sin embargo, podrá dicha universalidad surgir de la accidentalidad de las observaciones?»

Gadamer afirma lo siguiente: «Si se piensa –como hace Aristóteles– la esencia de la experiencia únicamente con referencia a la ciencia, se simplifica el proceso a través del cual se constituye. La imagen describe este proceso, pero lo describe con base en presuposiciones simplificadoras que no son válidas: ¡como si lo típico de la experiencia fuese aparecer en sí misma exenta de contradicciones! Aristóteles presupone que en la huida de las observaciones existe algo en común, que llega a la estabilidad y que se despliega en tanto que universal; para él, la universalidad del concepto es un *prius* ontológico. Lo único que a Aristóteles le interesa en la experiencia consiste en la contribución de éste a la formación del concepto.»

Si se considera en estos términos la experiencia únicamente en vista de su resultado, según Gadamer se ignora por completo su auténtico proceso. «El proceso de la experiencia, esencialmente, es un proceso negativo. No resulta fácil de describir como formación no discontinua de universalidades típicas. Dicha formación se desarrolla más bien a través de un proceso en el que las generalizaciones se ven continuamente contradichas por la experiencia, y algo que se consideraba como típico llega a perder dicho carácter. Esto se pone de manifiesto en el lenguaje, cuando hablamos de experiencia en dos sentidos diferentes: por un lado, están las experiencias que se introducen de manera ordenada en nuestras expectativas, y por el otro está la experiencia que uno "hace".» Esta última, que es la auténtica experiencia, es siempre una experiencia negativa. «Cuando decimos que hemos tenido determinada experiencia, nos referimos a que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas, pero ahora sabemos mejor cómo son. La negatividad de la experiencia posee un sentido peculiarmente productivo. No es una mera ilusión que se reconoce como tal y que es corregida, sino la adquisición de un saber de gran alcance. No puede ser un objeto particular cualquiera, aquel sobre el cual se lleva a cabo una experiencia, sino que debe poseer unas características que mediante dicha experiencia permitan que se adquiera un saber más adecuado acerca de él, y además, acerca de aquello que antes se consideraba que se

sabía, es decir, acerca de algo universal. La negación en virtud de la cual sucede esto es una negación determinada. Este tipo de experiencia es lo que denominamos "experiencia dialéctica".»

6. Gadamer y la «experiencia dialéctica» de Hegel

Según Gadamer, la experiencia auténtica es siempre una experiencia negativa: es la contradicción de aquello que esperábamos, es la contradicción de uno de nuestros *Vorurteile*. Gadamer llama «experiencia dialéctica» a este tipo de experiencia y se remite a Hegel.

El punto de referencia para este aspecto dialéctico de la experiencia ya no es Aristóteles, sino Hegel. En éste la historicidad ve reconocidos sus derechos. Hegel considera la experiencia como el escepticismo en acto. Hemos visto que la experiencia que uno tiene hace que cambie todo su saber. En rigor, nunca se puede tener dos veces la misma experiencia. Sin embargo, es característico de la experiencia el quedar siempre confirmada una vez más. Sólo se adquiere mediante la reiteración. En cuanto experiencia repetida y confirmada, empero, no es algo que se tenga otra vez. Cuando uno ha tenido determinada experiencia, se entiende que la posee. Ahora está en condiciones de prever aquello que antes no podía esperarse. La misma cosa no puede convertirse nuevamente en objeto de experiencia, en este mismo sentido. Sólo algo diferente, inesperado, puede producir en aquel que posee la experiencia una nueva experiencia. De este modo, la conciencia que tiene experiencia se invierte, vuelve a sí misma. Quien ha tenido la experiencia misma, se ha convertido en experto, en persona que tiene experiencia. Esto quiere decir que ha adquirido un nuevo horizonte, en cuyo interior se colocarán ahora las cosas que se transforman en objeto de experiencia para él.

Por todo esto, se explica que Gadamer considere a Hegel y su *Fenomenología del espíritu* como un importante punto de referencia. En esta obra su autor muestra cómo la conciencia, que quiere hacerse consciente de sí misma, tiene sus experiencias. «Según Hegel, la experiencia posee la estructura de una inversión de la conciencia, y por esto es un movimiento dialéctico.» Debido a ello, en opinión de Gadamer, «la descripción de la dialéctica hegeliana de la experiencia capta un aspecto verdadero de su realidad».

Aunque las cosas sean así y admitiendo que la dialéctica hegeliana de la experiencia capta un aspecto verdadero de ésta, Gadamer se siente obligado a poner el acento sobre la diferencia que existe entre la autoconciencia absoluta (a la cual, según Hegel, debería conducir la dialéctica de la experiencia) y la conciencia hermenéutica. En efecto, con base en lo ya dicho, «podemos entender por qué la forma en que Hegel aplica sus conceptos a la historia –considerando a ésta como resuelta conceptualmente dentro de la autoconciencia absoluta de la filosofía– no hace justicia a la conciencia hermenéutica. Aquí se piensa que la esencia de la experiencia como una anticipación con respecto al modelo de un momento en el cual la experiencia se ve superada. En efecto, la experiencia como tal jamás podrá ser ciencia. Se encuentra en una oposición irreductible con respecto al saber y a la adquisición de saber que se halla en conexión con la universalidad teórica o técnica. La verdad de la experiencia siempre contiene una referencia a nuevas experiencias. Por eso, aquel a quien calificamos de hombre experto no es únicamente alguien que se ha convertido en tal a través de experiencias realizadas, sino que se halla además abierto a otras

experiencias. La plenitud de la experiencia, el ser completo del que es experto no consiste en el hecho de que él lo sepa ya todo, y mejor. Por el contrario, el hombre experimentado aparece como alguien esencialmente no dogmático, como alguien que ha realizado tantas experiencias y que ha aprendido tanto de la experiencia, que se encuentra particularmente capacitado para tener nuevas experiencias y para aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia no tiene su culminación en un saber, sino en aquella apertura a la experiencia que es resultado de la experiencia misma».

De todo esto se deduce que nos encontramos frente a «aquella experiencia que siempre hay que adquirir y que nadie se puede ahorrar. Experiencia significa aquí algo que pertenece a la esencia histórica del hombre. Aunque puede constituir un objetivo específico de la preocupación educativa, por ejemplo, la de los padres con respecto a los hijos, el propósito de ahorrar a alguien determinadas experiencias, la experiencia como tal en su conjunto no es algo a lo que uno pueda substraerse. En este sentido, implica obligadamente una multiplicidad de desengaños, y sólo a través de éstos podrá ser adquirida. El hecho de que la experiencia en este sentido indique de forma predominante algo doloroso y desagradable no es indicio de un matiz pesimista del término, sino que se halla ligado directamente a su esencia misma. Bacon ya había enseñado que sólo a través de las instancias negativas se puede llegar a una nueva experiencia. Toda experiencia digna de ese nombre viene a perturbar una cierta expectativa. Como consecuencia, el ser histórico del hombre contiene en calidad de momento esencial una negatividad fundamental, que sale a la luz en la relación que se establece entre experiencia y prudencia».

En este sentido, la auténtica experiencia es aquella que permite al hombre hacerse consciente de su propia finitud. «En ella, la capacidad y la autoconciencia de su razón proyectiva halla su propia frontera. Se llega a descubrir que no es más que pura apariencia el que todo se pueda modificar o anular, que cada momento sea el apropiado para cualquier cosa, que todo vuelva en cierto modo. Quien se encuentra dentro de la historia y actúa en ella, por el contrario, tiene continuamente la experiencia del hecho de que nada vuelve. Reconocer aquello que es no significa aquí reconocer aquello que es en determinado momento, sino comprender que toda expectativa y todo proyecto de los seres finitos es algo finito y limitado.»

En consecuencia, la experiencia es una experiencia de la finitud humana. «Experimentado, en el sentido más auténtico del término, es aquel que se muestra consciente de tal finitud, que sabe que no es dueño del tiempo y del futuro. El hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo proyecto.»

PARTE DÉCIMA

BERTRAND RUSSELL, LUDWIG WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

«La filosofía no puede ser fecunda si se halla separada de la ciencia.»

Bertrand Russell

«Aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen una respuesta, ni siquiera se habrían rozado los problemas de nuestra vida.»

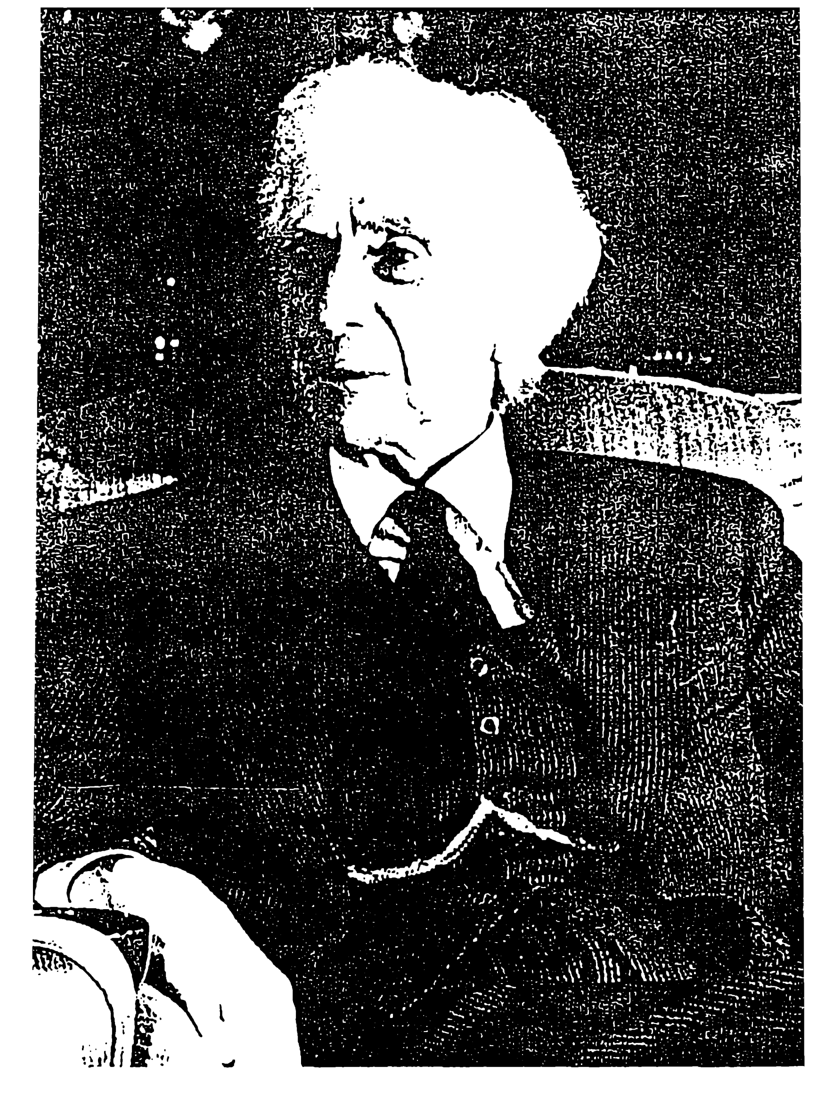
Ludwig Wittgenstein

«Lo característico de la filosofía es penetrar en aquel caparazón solidificado que forman la tradición y la convención, rompiendo los cepos que nos encadenan a precedentes heredados, para llegar a un modo nuevo y más poderoso de ver las cosas.»

Friedrich Waismann

«No puede deducirse válidamente ninguna conclusión imperativa desde un conjunto de premisas que no contengan, al menos, un imperativo.»

Richard M. Hare



B. Russell (1872-1970): filósofo neoempirista y uno de los más grandes lógicos y matemáticos de nuestro siglo

BERTRAND RUSSELL: DEL RECHAZO DEL IDEALISMO A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

1. BERTRAND RUSSELL: EL RECHAZO DEL IDEALISMO

En su *Autobiografía* (1962), contemplando su vida entera, Bertrand Russell (1872-1970) escribió: «Encuentro que ha valido la pena vivirla, y la viviría otra vez con alegría, si se me ofreciese la posibilidad de ello.» Esta vida, continúa Russell, ha estado dominada «por tres pasiones sencillas, pero de una fuerza irresistible: la sed de amor, la búsqueda del conocimiento y una inmensa compasión ante los sufrimientos humanos». Russell, descendiente de una familia *whig* que había destacado desde el siglo XVI en la lucha por las libertades constitucionales, heredó sin duda de sus antepasados el espíritu de rebelión contra todo dogmatismo y todo autoritarismo. Uno de estos antepasados, lord William Russell, tomó parte en la conspiración contra Carlos II y fue ajusticiado; su abuelo, lord John Russell, fue ministro de la reina Victoria, luchó en favor de la reforma electoral y entre otras cosas visitó a Napoleón en la isla de Elba. Su padre, vizconde de Amberley, fue discípulo y más tarde amigo de Stuart Mill, fue miembro del parlamento en 1861-1862, se transformó en decidido defensor del control de la natalidad y murió en 1876. Su madre, Catalina, hija del segundo lord Stanley de Alderley, había muerto en 1875. Bertrand Arthur William Russell nació el 18 de mayo de 1872 en Ravenscroft, cerca de Tintern, en el Monmouthshire, y después de la prematura muerte de sus dos progenitores, fue recogido en casa de su abuela, *lady* John, escocesa y presbiteriana, que defendió los derechos de los irlandeses y atacó la política imperialista en África. Russell recibió su primera educación a través de preceptores privados agnósticos; aprendió a la perfección el francés y el alemán, y en la biblioteca de su abuelo adquirió el gusto por la historia y descubrió en la geometría de Euclides la satisfacción que pueden brindar el rigor y la claridad de la matemática.

Russell no tuvo una infancia feliz, pero a los dieciocho años comenzó sus estudios en el Trinity College de Cambridge. Cambridge le reveló «un mundo nuevo» y le ofreció «un período de infinita alegría». Allí trabó amistad con hombres como Lowes Dickinson, el doctor Trevelyan, Mac Taggart, Sidgwick y G.E. Moore. Más tarde, siempre en el Trinity College, tuvo como discípulo a L. Wittgenstein, inspirador del neopositivismo

del Círculo de Viena y maestro reconocido del movimiento analítico-lingüístico que hoy recibe el nombre de *Cambridge-Oxford Philosophy*. Russell afirmó que el encuentro con Wittgenstein representó para él «una de las aventuras intelectuales más excitantes de su vida». A continuación, Russell y Wittgenstein se alejaron cada vez más, hasta llegar a romper por completo su amistad.

En el Trinity College y bajo el influjo de J.M.F. Mac Taggart, Russell fue hegeliano durante una corta temporada, con un hegelianismo que le llegaba a través de Bradley. En 1898, sin embargo, con la ayuda de Moore se liberó del idealismo. Escribe: «En Cambridge leí a Kant y a Hegel, y también la *Lógica* de Bradley, que me influyó profundamente. Durante algunos años fui discípulo de Bradley, pero alrededor de 1898 cambié de puntos de vista, en gran medida a causa de los argumentos de G.E. Moore [...]. Éste asumió el mando de la rebelión y yo le seguí con un sentido de liberación. Bradley había defendido que cualquier cosa en la que crea el sentido común es una mera apariencia; nosotros pasamos al extremo opuesto, y pensamos que eran reales todas las cosas que el sentido común, no influido por la filosofía y por la religión, supone que son reales. Con el propósito de huir de una prisión nos permitimos pensar que la hierba era verde, que existirían el sol y las estrellas aunque nadie fuese consciente de ellos [...] y así fue cómo el mundo, que hasta entonces había sido sutil y lógico, se convirtió repentinamente en algo rico, sólido y variado.»

2. El atomismo lógico y el encuentro entre Russell y Peano

De esta manera, Russell se libertó de las cadenas del idealismo y volvió a la senda del empirismo tradicional en la filosofía inglesa. A esta concepción empírica y realista de la filosofía Russell aportó a continuación una larga serie de volúmenes relativos a difíciles y decisivas cuestiones de gnoseología y epistemología: *Los problemas de la filosofía* (1912), *Nuestro conocimiento del mundo exterior* (1914), *Misticismo y lógica* (1918), *El análisis de la mente* (1921), *El análisis de la materia* (1927) y *El conocimiento humano: su alcance y sus limitaciones* (1948). A lo largo de un desarrollo en el que fueron modificándose algunos puntos de vista, Russell siempre defendió que «la filosofía no puede ser fecunda si se halla separada de la ciencia. Con esto –sigue diciendo en *La evolución de mi pensamiento filosófico* (1959)– no pretendo afirmar que el filósofo deba mantenerse informado con respecto a alguna ciencia, en calidad de pasatiempo dominical. Entiendo que es algo más profundo: la imaginación del filósofo debería estar impregnada de concepciones científicas y él debería convencerse de que la ciencia nos coloca ante un mundo nuevo, que posee conceptos nuevos y métodos nuevos, no conocidos en otros tiempos y que la experiencia ha comprobado que son fructíferos, allí donde viejos conceptos y los viejos métodos se habían mostrado estériles». Para Russell, en resumen, «una filosofía tendrá algún valor si está construida sobre amplios y sólidos fundamentos de conocimiento no específicamente filosófico». El Russell de los años sesenta consideraba que su concepción del mundo era «una concepción resultante de la síntesis de cuatro ciencias diferentes: la física, la fisiología, la psicología y la lógica matemática».

Russell escribía esto en 1959. Sin embargo, volviendo hacia atrás, sitúa en 1889-1900 la fecha fundamental de su trabajo filosófico: es en este período cuando adopta «la filosofía del atomismo lógico y la técnica de Peano en la lógica matemática [...]. El avance de aquellos años constituyó una revolución; los cambios posteriores han tenido el carácter de una evolución». El atomismo lógico pretende ser una filosofía que surja de la simbiosis entre un empirismo radical y una lógica perspicaz. La lógica brinda las formas estandarizadas del correcto razonamiento y el empirismo aporta premisas consistentes en proporciones atómicas o proporciones complejas, construidas a partir de aquéllas. En *La filosofía del atomismo lógico* (1918) Russell escribe: «Llamo atomismo lógico a mi doctrina porque los átomos, a los que deseo llegar como elemento último del análisis, son átomos lógicos y no átomos físicos.» La proposición atómica describe un hecho, afirma que una cosa posee determinada cualidad o que ciertas cosas mantienen entre sí determinadas relaciones. Por su parte, un hecho atómico es lo que convierte en verdadera o en falsa una proporción atómica. «Sócrates es ateniense» es un proposición atómica y expresa el hecho de que Sócrates es un ciudadano de Atenas. «Sócrates es el marido de Jantipa» constituye otra proposición atómica. «Sócrates es ateniense *y* es el marido de Jantipa» es una proposición compleja o molecular. Estas ideas volverán a aparecer en el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein.

Con respecto a su encuentro con Giuseppe Peano, «el gran maestro del arte del razonamiento formal entre los hombres de nuestro tiempo», Russell escribe: «Fue en el Congreso Internacional de Filosofía de París, en el año de 1900, donde caí en la cuenta de la importancia que tenía una reforma lógica en la filosofía de la matemática. Me di cuenta de ello al escuchar los debates entre Peano, de Turín, y los demás filósofos allí reunidos. No había leído con anterioridad las obras de Peano, pero me impresionó el hecho de que en todos los debates revelaba más precisión y más rigor lógico que cualquier otro. Me acerqué a él y le dije: "Quisiera leer todas sus obras. ¿Lleva usted ejemplares de ellas?" Los tenía, y pude leerlos todos de inmediato. Aquellos libros fueron los que imprimieron el empuje necesario a mis teorías sobre los principios de la matemática.» Russell ya había estudiado a un gran precursor de la lógica matemática: Leibniz (*La filosofía de Leibniz*, 1900), y en el Trinity College de Cambridge había cultivado en profundidad sus intereses por la geometría y la matemática. En 1903 publicó *Los principios de la matemática*, donde se propone «mostrar, en primer lugar, que toda la matemática procede de la lógica simbólica, y a continuación descubrir en la medida de lo posible cuáles son los principios de la lógica simbólica misma». Russell ilustró el primer objetivo a través del volumen que acabamos de citar y se propuso desarrollar el segundo mediante los *Principia Mathematica*, tres extensos tomos redactados en colaboración con A.N. Whitehead y que vieron la luz en 1910, 1912 y 1913. Las concepciones lógicas de Russell se expondrán en el capítulo dedicado al desarrollo de las ciencias matemáticas y físico-naturales en el siglo XX. Aquí nos limitaremos a mencionar que Russell, junto con el alemán Gottlob Frege, considera: que la matemática puede reducirse a una rama de la lógica; «la matemática pura es la clase de todas las proposiciones que toman la forma "*p* implica *q*"»; no existen conceptos

típicos de la matemática que no puedan verse reducidos a conceptos lógicos (de la lógica de clases); y que, con mayor motivo aún, no existen dentro de la matemática procedimientos de cálculo o de derivación que no se puedan transformar en derivaciones de carácter puramente formal.

3. La teoría de las descripciones

Cercano a Frege en su programa logicista, Russell en su reacción ante el idealismo también coincide con Frege al defender el realismo platónico con respecto a los objetos de la matemática: los números, las clases, las relaciones, etc., poseen una existencia independiente del sujeto y de la experiencia. Una relación del tipo «Si A = B, y B = C, entonces A = C» existe con independencia del sujeto que la piensa, existe y es siempre verdadera. Sin embargo, hay una cuestión importante, sobre la cual Russell en aquellos años se distancia de Frege: su *Teoría de las descripciones* (1905). Frege había hecho notar que expresiones como «la estrella de la mañana» y «la estrella de la tarde», aunque indiquen el mismo planeta Venus, dicen cosas diferentes, poseen sentidos distintos. Por consiguiente, habían distinguido entre «sentido» *(Sinn)* y «significado» *(Bedeutung)* o, en términos clásicos, entre «connotación» y «denotación», o entre «intensión» y «extensión». Las dos expresiones citadas hace un instante poseen el mismo significado o la misma denotación, indican el mismo objeto; sin embargo, su sentido o connotación –lo que dicen de este objeto– es distinto. Ahora bien, Alexius Meinong también había reflexionado sobre estos problemas y sobre el status de determinadas frases como las siguientes: «la montaña de oro no existe» o «el círculo cuadrado no existe». Se trata de proposiciones verdaderas y que en algunos casos pueden llegar a ser útiles. No obstante, plantean un problema: ¿cómo puede una proposición ser verdadera y tener un significado, si hace referencia a la nada? Se pensó, por lo tanto, que debía haber algún sentido en el que existen las montañas de oro o los círculos cuadrados, esto es, los objetos indicados por las expresiones denotantes. En definitiva, aunque no existan en la realidad, las montañas de oro, las quimeras y los círculos cuadrados, deben poseer algún género de existencia, si las expresiones que los denotan forman parte de enunciados que tienen significado y son verdaderos, como ocurre en el caso de la afirmación «el círculo cuadrado no existe». Russell se rebeló ante el reino de las sombras defendido por Meinong, y para evitar los engaños y los enigmas a los que conducen tales expresiones denotantes, propuso un análisis que hiciese desaparecer esta clase de expresiones: en vez de decir «la montaña de oro no existe», se puede decir «no hay ninguna entidad que, al mismo tiempo, sea de oro y sea montaña». Tal análisis elimina la fórmula «una montaña de oro», y por consiguiente elimina al mismo tiempo cualquier razón para creer que el objeto indicado por ella tiene algún género de existencia. Entonces, la proposición «el actual rey de Francia es calvo» se convierte en «no es siempre falso de *x* que *x* es ahora rey de Francia y que *x* es calvo, y que de *y* sea siempre verdad que, si *y* es ahora rey de Francia, *y* es idéntico a *x*». La proposición «Jorge IV quería saber si Walter Scott era el autor de *Waverley*» se convierte en «Jorge IV quería saber si sólo si un hombre

había escrito *Waverley*, y si Walter Scott era ese hombre». La frase «el círculo cuadrado no existe» se transforma en «nunca es verdad que *x* sea circular, *y* sea cuadrado, y no sea siempre falso que *x* e *y* se identifican». Como puede apreciarse, en las reconstrucciones de Russell desaparecen las expresiones denotantes y no se utilizan las formas del verbo «existir» y del verbo «ser» en funciones no copulativas. Esta teoría, expuesta en 1905, fue desarrollada más tarde en los *Principia Mathematica*, donde Russell distingue entre *descripciones indefinidas* o *ambiguas* («un hombre», «alguien que camina», etc.) y *descripciones definidas* («el primer rey de Roma», «el tal y tal», etc.). Por este camino Russell pensaba eliminar las paradojas metafísicas de la existencia y las paradojas de lo no existente. En resumen, la teoría de las descripciones de Russell afirma que las expresiones denotantes son incompletas, no son capaces de tener significado por sí solas y se distinguen nítidamente de los nombres propios (que considerados aisladamente poseen significado).

En época reciente, en su ensayo *Sobre la referencia* (1950) P.F. Strawson atacó la teoría de Russell: «Ni las reglas aristotélicas ni las de Russell ofrecen la lógica exacta de alguna expresión del lenguaje ordinario, porque el lenguaje ordinario carece de lógica exacta.» Siguiendo el camino trazado por el «segundo» Wittgenstein, Strawson continúa: «Explico e ilustro las convenciones que rigen el uso de la expresión. En esto consiste dar el significado de la expresión. Lo cual es muy diferente a dar (en cualquier sentido) el objeto al que ésta se refiere; en efecto, la expresión en sí no se refiere a algo, sino que puede usarse en ocasiones diversas para referirse a inmumerables cosas.» En resumidas cuentas, Strawson reprocha a Russell el haber confundido el enunciado con el uso del enunciado. El propósito de Russell, afirmó Linsky (*Referencia*, 1967), consiste en analizar una determinada clase de proposiciones; el propósito de Strawson es estudiar un determinado uso de las palabras. Russell replicó con dureza a Strawson. Russell considera que la diferencia de fondo entre los filósofos como Strawson y él mismo, reside en el hecho de que «ellos están convencidos de que el habla común es lo bastante adecuada no sólo para la vida cotidiana, sino también para la filosofía». Russell no logra admitir tal pretensión: si la física ha abandonado –y con un éxito indudable– el lenguaje ordinario, ¿por qué habría de prohibírsele que lo hiciera también la filosofía? En nuestros días el problema se ha trasladado a pensadores tan sofisticados como Saul A. Kripke e Hilary Putnam. En *Nombre y necesidad*, 1970, Kripke propuso una «nueva teoría de la referencia». Las teorías sobre los genes o sobre el electrón, por ejemplo, han cambiado radicalmente en el transcurso de unas cuantas décadas. No obstante, seguimos hablando de genes y de electrones. Con dichos nombres (genes, electrón), ¿nos estamos refiriendo a las mismas cosas o bien ya no existen los genes y los electrones correspondientes a las viejas teorías? Kripke introduce la noción de «denominador rígido.» El nombre propio es un denominador rígido y designa al mismo individuo «en todos los mundos posibles», mientras que las descripciones designan individuos diferentes en diversos mundos posibles. Por lo tanto, las identidades entre designadores rígidos y descripciones únicamente son contingentes.

4. Russell, en contra del «segundo» Wittgenstein y la filosofía analítica

Atento analista del lenguaje, Russell sometió durante toda su vida al «microscopio de la lógica» toda una serie de cuestiones filosóficamente relevantes y con frecuencia difíciles y enmarañadas. No obstante, siempre hizo esto guiado por la preocupación acerca de la relación que debe existir entre el lenguaje y los hechos, para que se dé un conocimiento válido. Russell, sin duda, es consciente de los límites que tiene el empirismo. Éste podría definirse diciendo que «todo el conocimiento sintético está fundamentado en la experiencia». Sin embargo, este mismo principio no se funda en la experiencia. Por consiguiente, el empirismo es una teoría que manifiesta limitaciones. Sin embargo, dice Russell, constituye la mejor teoría entre las que tenemos a nuestra disposición. Opuesto al pragmatismo, Russell también atacó a aquellos neopositivistas (Neurath, Hempel, etc.) que parecen haber olvidado que el objetivo de las palabras «consiste en ocuparse de cosas diferentes de las palabras». No obstante, sus ataques más encarnizados Russell los reservó al «segundo» Wittgenstein y a la filosofía del lenguaje. Como se podrá apreciar en las páginas dedicadas al «segundo» Wittgenstein y a la filosofía analítica, las acusaciones de Russell no llegan a dar en el blanco, porque la filosofía analítica se ocupa de las palabras justamente en la medida en que pretende establecer una relación que no sea nebulosa o ilusoria entre las palabras y las cosas, o mejor dicho, entre las palabras y la vida. Veamos en qué consisten las críticas de Russell. De Wittgenstein afirma lo siguiente: «El primer Wittgenstein, a quien conocía íntimamente, era una persona dedicada de manera intensa y apasionada al pensamiento filosófico, profundamente consciente de los difíciles problemas cuya importancia advertíamos tanto él como yo, y en posesión (por lo menos, así pensaba yo) de un auténtico genio filosófico. El nuevo Wittgenstein, por el contrario, parece haberse cansado de pensar en serio y parece haber inventado una doctrina apta para convertir en innecesaria dicha actividad. Ni por un instante creo que sea verdadera una doctrina que manifiesta unas consecuencias tan lúgubres.» Con respecto al movimiento analítico en su conjunto, Russell dijo: «En lo que se me alcanza, tal doctrina consiste en defender que el lenguaje de la vida cotidiana, con las palabras utilizadas en su significado ordinario, es suficiente para la filosofía, y que ésta no requiere términos técnicos o modificaciones en el significado de los términos corrientes. No puedo admitir en absoluto esta opinión. Soy contrario a ella: *a)* porque es insincera; *b)* porque es susceptible de excusar la ignorancia de la matemática, la física y la neurología, en aquellos que sólo han recibido una educación humanística; *c)* porque algunos la presentan con un aire de santurrona rectitud, como si oponerse a ella fuese un pecado contra la democracia; *d)* porque convierte la filosofía en algo trillado y superficial; *e)* porque hace que resulte casi inevitable la perpetuación entre los filósofos de aquella actitud confusionista que han tomado en préstamo del sentido común.»

Russell, en suma, cree que los filósofos del lenguaje practican la mística del uso corriente; rechaza el hecho de que los oxonienses consideren el lenguaje común como el banco de pruebas de todos los demás lenguajes. Sin duda alguna, con el lenguaje ordinario «seguiríamos hablando del sol

que se levanta y que cae. Sin embargo, los astrónomos consideran mejor utilizar un lenguaje diferente y yo sostengo que también en filosofía es preferible un lenguaje distinto».

Ahora bien, de todo lo dicho, se deduce que Russell en primer lugar ataca la filosofía analítica porque considera que implica la supresión de todo lenguaje técnico. Por este motivo, compara al filósofo analítico con Karlstadt (quien, después de abrazar la herejía abecedaria, buscó la verdad en boca de los hombres más ignorantes del género humano), con Pascal y sus «razones del corazón», con Rousseau y su «buen salvaje», o con Tolstoi, que prefería *La cabaña de tío Tom* a la más sofisticada de las literaturas. Russell dirige otra acusación contra los filósofos de Oxford, cuyo pensamiento le «parece una disciplina carente de relevancia y de interés. Discutir hasta el infinito lo que entienden los necios cuando dicen necedades pueda resultar divertido, pero muy difícilmente es importante». «Estos filósofos –continúa Russell– siempre me hacen recordar a aquel comerciante al cual pregunté cuál era el camino más corto para llegar a Winchester. Llamó a un hombre que estaba en el fondo de la tienda:

»–El señor desea saber cuál es el camino más corto para llegar a Winchester.

»–Sí.

»–¿El camino más corto?

»–Sí.

»–No lo sé.

»Quería conocer con claridad la naturaleza de la pregunta, pero no tenía el más mínimo interés en responder. Esto es, exactamente, lo que hace la filosofía moderna con aquellos que buscan apasionadamente la verdad.»

Aquí Russell critica la filosofía analítica porque se interesa más por el sentido de los discursos que por su verdad. En el *Prólogo* a *Palabras y cosas* de Gellner, escribe: «Cuando era pequeño, tenía un reloj al cual se le podía quitar el péndulo. Me di cuenta que sin el péndulo el reloj iba mucho más de prisa. Si el objetivo fundamental de un reloj es el de funcionar, era preferible quitarle el péndulo. Ya no servía para indicar la hora, claro está, pero la cosa no tenía importancia si uno aprendía a mostrarse indiferente ante el paso del tiempo. La filosofía lingüística, que se ocupa del lenguaje y no del mundo, es como un niño que prefiere el reloj sin el péndulo porque, aunque ya no indique la hora que es, funciona con más facilidad y a un ritmo mucho más divertido.» Por lo tanto, Russell reprocha dos cosas a la filosofía analítica: por una parte, practicar el culto al uso corriente del lenguaje, en menoscabo de todo lenguaje técnico; por la otra, en lugar de buscar el sentido de las cosas y de la realidad, dicha filosofía se ocupa en forma estéril del sentido de las palabras.

5. Russell: la moral y el cristianismo

Convencido de que los valores no pueden deducirse lógicamente del conocimiento, Russell fue un defensor tenaz de la libertad del individuo contra toda dictadura y contra los abusos del poder. Sensible ante las

injusticias sociales, Russell fue también uno de los más activos valedores del pacifismo. Con respecto a la primera guerra mundial, tuvo ocasión de escribir: «Una de las consecuencias de la guerra fue quitarme la posibilidad de continuar viviendo en un mundo de abstracciones. Miraba a los jóvenes que subían a los trenes militares de transportes para encaminarse hacia las masacres del Somme, por culpa de la estupidez de los generales. Experimentaba una intensa comprensión hacia aquellos jóvenes y me sentía ligado al mundo real a través de un extraño matrimonio de dolor. Todos aquellos elevados pensamientos que había dedicado al mundo abstracto se me presentaban como algo pequeño y vulgar, frente a los terribles padecimientos que me rodeaban. El mundo no humano constituía un refugio ocasional, pero no una patria en la que fuese posible construirse una morada permanente.»

La vida irreductible y obstinada con sus desgarramientos y sus a menudo inútiles sufrimientos hizo que Russell bajase del cielo de la matemática a la tierra de los hombres que padecen. Enemigo de las injusticias del capitalismo, Russell no se mostró menos duro ante los métodos del bolchevismo. En *Teoría y práctica del bolchevismo* (1920) podemos leer: «El sectarismo y la crueldad mongol de Lenin (con quien Russell tuvo en 1920 una prolongada conversación) me helaron la sangre en las venas.» En 1952 pidió al gobierno de Estados Unidos la liberación de Morton Sobell (acusado por Rosenberg en 1951), que había sido condenado a treinta años de prisión por espionaje. En 1954, apoyado por Einstein, promovió una campaña contra las armas atómicas. Durante la crisis de Cuba escribió a Kennedy y a Kruschev dos cartas memorables; unos meses más tarde escribió a «Izvestia» para combatir la hostilidad rusa contra los judíos. Pacifista durante la primera guerra mundial, estuvo de parte de los aliados en la segunda; horrorizado por los crímenes nazis, más adelante creó la «Fundación atlántica de la paz» con objeto de que la conciencia de las masas se rebelase contra la guerra que llevaron a cabo los Estados Unidos en el Vietnam. Asimismo, inspiró el llamado «tribunal Russell» para denunciar los crímenes de guerra contra el Vietnam.

Pacifista coherente y valeroso desmitificador, Russell tuvo que pagar personalmente el precio que comportaban sus ideales. Procesado en diversas ocasiones, estuvo en prisión, se enfrentó a la impopularidad y perdió su cátedra de filosofía en el City College de Nueva York. Esto se debió a que una cierta señora Jean Kay, de Brooklyn, presentó una instancia ante el Tribunal Superior de Justicia de Nueva York y éste decretó el despido de Russell, cuya obra fue calificada de «obscena, libidinosa, lasciva, depravada, erótica, afrodisíaca, irreverente, pobre de espíritu, mentirosa y carente de toda consistencia moral». Una intervención conjunta de Einstein, Dewey y Whitehead en favor de Russell no pudo lograr la victoria sobre la solicitud de la señora Kay.

Russell defendió el amor libre. Se casó cuatro veces y, como es obvio, se divorció en tres ocasiones. Junto con su segunda esposa, Dora Winefred Black, fundó en 1927 una escuela basada en principios educativos revolucionarios; los niños y las niñas leían lo que les daba la gana, nunca se les castigaba, se bañaban juntos y corrían desnudos por el parque. La escuela fracasó.

En el fondo, únicamente las afirmaciones tautológicas de la matemáti-

ca y las afirmaciones sintéticas de las ciencias empíricas tienen sentido para Russell. Evidentemente, sobre tales fundamentos no podía sostenerse ninguna fe, ninguna visión metafísica del mundo y ninguna religión. Russell escribe: «El mundo no necesita dogmas, necesita la libre investigación.» En *Por qué no soy cristiano* –donde también aparece el debate que mantuvo en la BBC con el padre F. Copleston S.J.– Russell considera el cristianismo, al igual que todas las demás religiones y desde el punto de vista teórico, como un conjunto de elementos sin sentido; desde el punto de vista ético, implica según él una moral inhumana y obscurantista.

A este respecto, surge la fundada sospecha de que Russell no conociese –o quizás no haya querido conocer– otra interpretación histórica del cristianismo que la imperante en Inglaterra durante el mediocre período de la época victoriana. En realidad, como recuerda su biógrafo A. Wood, Russell «combatió contra un estado de cosas cruel y absurdo, en el que los jóvenes eran deliberadamente mantenidos en la ignorancia de los hechos sexuales, de modo que un muchacho podía llegar a creer que los cambios de la pubertad eran síntomas de alguna temible enfermedad y una chica podía contraer matrimonio sin saber qué le esperaba en su noche de bodas; en el que a las esposas se les enseñaba a contemplar las relaciones sexuales no como una fuente de alegría, sino como un penoso deber matrimonial; en el que la *pruderie* llegaba al extremo de cubrir con una funda las patas de los pianos; en el que el misterio creado artificialmente provocaba una curiosidad morbosa, y la hipocresía se veía acompañada por la infelicidad; en el que la infelicidad de un matrimonio desgraciado no tenía otro camino de salida que una complicada prueba legal del adulterio; y en el que, al lado de un rígido código moral, se producía una tácita aceptación de la prostitución».

Russell dedicó su vida a luchar por un nuevo mundo en el que, como dijo él mismo, «el espíritu creativo sea vivaz, en el que la vida sea una aventura llena de alegría y de esperanza [...], un mundo en el que el afecto tenga campo libre y donde la crueldad y la envidia hayan sido expulsadas por la felicidad y por el desarrollo libre e irrestricto de todos aquellos instintos que construyen la vida y la colman de deleites intelectuales. Un mundo así es posible; únicamente espera a que los hombres se decidan a crearlo». Russell también escribió una brillante *Historia de la filosofía occidental* (4 vols., 1934) donde trató «de mostrar que los filósofos son el resultado de su medio social». Bertrand Russell murió en la noche del lunes 3 de febrero de 1970.

6. A.N. Whitehead: proceso y realidad

Alfred North Whitehead nació en Remagate (Kent) en 1861. Sin descuidar las lenguas clásicas y la historia, se dedicó al estudio de la matemática. En 1898 publica su *Tratado de álgebra universal*. Escribe junto con Russell los *Principia Mathematica* (1910-1913) y es profesor de matemáticas en Cambridge y luego en Londres, hasta 1924. En este año se jubila como profesor de matemática, pero al mismo tiempo es nombrado profesor de filosofía en la universidad de Harvard. Enseña allí hasta 1937 y muere en 1947. Escribió numerosas obras filosóficas: *La ciencia y el mun-*

do moderno (1925); *El devenir de la religión* (1926); *Aventuras de ideas* (1933); *Modos del pensamiento* (1938). Su principal obra filosófica es *Proceso y realidad*, de 1929.

Whitehead escribe: «Los tres libros: *La ciencia y el mundo moderno, Proceso y realidad* y *Aventuras de ideas* constituyen un intento de expresar de un modo de entender la naturaleza de las cosas, poniendo de relieve cómo ese modo de entender se ve confirmado por un examen de los cambios ocurridos en la experiencia humana.» Básicamente, el propósito fundamental de Whitehead consiste en construir una metafísica o visión del mundo que se base en las más avanzadas generalizaciones de las ciencias, se entrelace y mantenga una recíproca relación con ellas. En *Proceso y realidad* se afirma: «La filosofía especulativa es un esfuerzo por configurar un sistema coherente, lógico y necesario de ideas generales, mediante las cuales puedan interpretarse todos los elementos de nuestra experiencia.» Las ciencias particulares ilustran aspectos específicos de la realidad. «Sin dichos esfuerzos hacia la coordinación, los pensamientos brillarían por separado en momentos inútiles, iluminarían una fase transitoria de reflexión; y a continuación se extinguirían y serían olvidados.» Existe una interrelación entre ciencia y filosofía: «Cada una de ellas ayuda a la otra. la tarea de la filosofía es lograr una concordancia entre las ideas que son ejemplificadas por los hechos concretos del mundo real. [...] Ciencia y filosofía se critican recíprocamente, y cada una de ellas ofrece a la otra un material de imágenes. Un sistema filosófico debería brindar una dilucidación de aquel hecho concreto desde el cual abstraen las ciencias. A continuación, las ciencias deberían hallar sus propios principios en los hechos concretos que presentan los sistemas filosóficos. La historia del pensamiento es la historia de la medición, del fracaso y del éxito en esta empresa común.» En otras palabras, la ciencia puede presentar hechos «irreductibles y obstinados», contra los cuales se estrellan las generalizaciones filosóficas. Por otro lado, sostiene Whitehead en *Aventuras de ideas*, apreciamos que «intuiciones filosóficas» se han transformado (y se transforman) en «método científico», mientras que «el oficio propio de la filosofía consiste en desafiar las medias verdades que constituyen los primeros principios de la ciencia», llegando a una «visión orgánica» en la que tales principios sean contemplados en su recíproca relación. Por consiguiente, no hay que escandalizarse en absoluto por la multiplicidad de sistemas filosóficos que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo. Esto también ha ocurrido en el terreno científico. Además, «un conflicto entre teorías no es una desgracia, sino una posibilidad de sacar provecho».

Con base en tales consideraciones, Whitehead se hizo consciente enseguida de la relevancia que la teoría de la relatividad había adquirido para toda la metafísica del universo que aspirase a no perderse en verbalismo vacuo. En 1919 la expedición de Eddington a Sudáfrica (donde el 29 de marzo se habían tomado fotografías durante un eclipse total de sol) confirmó la teoría de Einstein contra la teoría de Newton. Whitehead estuvo presente durante la sesión de la Royal Society en la que «el astrónomo real» anunció que las placas fotográficas habían confirmado el pronóstico de Einstein referente a la flexión de los rayos luminosos al pasar por las cercanías del sol. Whitehead relata: «El clima de tenso y palpitante interés era el característico de una tragedia griega: nosotros éramos el coro que

comentaba los decretos del destino, revelados por el desarrollo de acontecimientos extraordinarios. Hasta la escenografía poseía elementos dramáticos: el ceremonial tradicional y, en el fondo, el retrato de Newton nos recordaba que la más grande de las generalizaciones científicas –después de más de dos siglos– se veía ahora afectada por su primera modificación. Ni siquiera estaba ausente el interés personal: una gran aventura del pensamiento llegaba por fin a buen puerto, sana y salva. Permítaseme recordar que la esencia dramática de la tragedia no consiste en la desdicha. Reside en la solemnidad del proceso inexorable e ineluctible de los acontecimientos.»

En opinión de Whitehead, toda la historia del universo y no sólo la vida de la humanidad, es un proceso dentro del espacio y del tiempo. En realidad, nosotros no experimentamos substancias y cualidades, sino más bien un proceso constituido por el incesante llevarse a cabo de acontecimientos relacionados unos con otros. El objeto de la filosofía mecanicista –las partículas elementales– es algo estático y cerrado en sí mismo, mientras que «el acontecimiento es un conjunto de relaciones que nacen de su calidad de relación de "prehensión" o de intencionalidad con todo el universo» (M. Dal Pra). Por lo tanto, es la noción de «acontecimiento, y no la de substancia el instrumento más eficaz para entender el mundo. La idea de substancia, la de «materia inerte» y de tiempo y espacio absolutos eran conceptos propios de la física newtoniana. No obstante, la física contemporánea nos obliga a abandonar tales categorías y a hablar de «acontecimientos conectados por sus relaciones espacio-temporales». De tal modo, el universo en su totalidad no es ya una cosa estática sino un proceso. No es una máquina, sino un organismo que «concrece», y en el que vemos que el sujeto no es, como pretenden los idealistas, el punto de partida del proceso, sino un punto de llegada, en el sentido de que la autoconciencia es aquel acontecimiento bastante infrecuente que tiene lugar a partir del otro conjunto de acontecimientos: el cuerpo humano.

El universo es un organismo donde el pasado no se olvida, sino que condiciona la creación de síntesis siempre nuevas, que encarnan aquellos «objetos eternos» que Platón llamaba «esencias» o «formas», y constituyen las potencialidades y posibilidades que selecciona y realiza el proceso de la realidad. De este modo, el proceso se convierte al mismo tiempo en permanencia y en surgimiento. Whitehead llama Dios a la totalidad de los objetos eternos. O mejor dicho: en cuanto naturaleza originaria, Dios contiene en sí objetos eternos; en cuanto naturaleza consiguiente, Dios es el principio de la realidad concreta, vive en el proceso y concrece con el universo. Whitehead escribe: «Dios no es el creador del mundo, sino su salvador.» Las «entidades actuales» llevan a la realidad diversos valores, objetos eternos. Y éstos –es decir, Dios– son los que otorgan un sentido al mundo. Como naturaleza originaria, Dios es la armonía de todos los valores; y como naturaleza consiguiente, es la realización del valor a través del proceso. En este sentido, «Dios está en nosotros mediante la alegría del valor realizado y el dolor del valor no realizado o destruido, mediante la posibilidad del bien que se ha perdido y desdeñado. Está más allá de nosotros, en la posibilidad trascendente a la que tendemos, sintiéndola siempre en el bien y en el mal, como valor originario del mundo» (E. Paci).



L. Wittgenstein (1889-1951): filósofo vienés cuyo *Tractatus* sirvió de inspiración al neopositivismo. Más tarde, en la década de 1930, fue el principal representante de la «filosofía del lenguaje»

LUDWIG WITTGENSTEIN DESDE EL «TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS» HASTA LAS «INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS»

1. SU VIDA

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. Su padre, Karl Wittgenstein, fundador de la industria siderúrgica del imperio de los Habsburgo, le empuja a seguir estudios de ingeniería, y se matricula en la Technische Hochschule de Berlín-Charlottenburg (1906-1907). Más adelante (1908-1911) se traslada a la facultad de ingeniería de Manchester, desde donde –en 1911 y por consejo de G. Frege– se desplaza al Trinity College de Cambridge, para estudiar los fundamentos de la matemática bajo la dirección de B. Russell. En 1914, cuando estalla la primera guerra mundial, se alista como voluntario en el ejército austríaco. Hecho prisionero en 1918 por los italianos, pasa casi todo un año en el campo de prisioneros de Cassino. Liberado en agosto de 1919, se reúne de inmediato en Holanda con Russell, para discutir el manuscrito del trabajo que se publicará en 1921, con el título –sugerido por G.E. Moore– de *Tractatus logico-philosophicus*. Entre 1920 y 1926 trabaja como maestro de primera enseñanza en tres pequeñas aldeas de la Baja Austria. Desde 1926 hasta 1928 proyecta y supervisa la construcción de la casa de una de sus hermanas en Viena. Vuelve a Cambridge en 1929 y en junio de ese año obtiene allí el doctorado. En 1930 es nombrado *fellow* del Trinity College y comienza sus actividades de profesor universitario. Sucede en 1939 a G.E. Moore en su cátedra de filosofía. Durante la segunda guerra mundial, y por un cierto tiempo, trabaja como camillero en el Guy's Hospital de Londres. A continuación, participa en las actividades de un laboratorio médico de Newcastle. Dicta sus últimas clases en 1947. Transcurre en su soledad, en Irlanda, el año 1948. En 1949 viaja a los Estados Unidos para visitar a su ex alumno y amigo Norman Malcolm. De regreso en Cambridge, descubre que tiene cáncer. Muere el 29 de abril de 1951, en casa de su médico, el doctor Bevan, donde residía como huésped. N. Malcolm escribe que, antes de perder la conciencia, Wittgenstein susurró a la señora Baven: «¡Decidles que he tenido una vida maravillosa!» Malcolm comenta: «Con este "les" aludía sin ninguna duda a sus amigos íntimos. Cuando pienso en su profundo pesimismo, en la intensidad de sus padecimientos mentales y morales, en la inflexibilidad con que espoleó su propio intelecto, en su necesi-

dad de afecto a la que iba unida una aspereza que rechazaba el afecto, tengo la impresión de que su vida tiene que haber sido cruelmente desdichada. Y sin embargo, cuando estaba a punto de morir, ¡él mismo exclama que había sido maravillosa! Se trata de unas palabras misteriosas y extrañamente conmovedoras.»

2. El «Tractatus logico-philosophicus»

El *Tractatus logico-philosophicus* se publicó en 1921, en alemán, en los «Annalen der Naturphilosophie» XIV, 3-4, p. 185-262. En 1922 aparece en inglés, con el texto alemán al lado, en la editorial Kegan Paul de Londres, con una introducción de B. Russell. Las tesis fundamentales del *Tractatus* son las siguientes: «El mundo es todo aquello que acontece» (prop. 1); «Lo que acontece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos» (prop. 2); «El pensamiento es la representación lógica de los hechos» (prop. 3); «El pensamiento es una proposición exacta» (prop. 4); «La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales» (prop. 5); «La forma general de la función de verdad es $[\varrho, \xi, N(\xi)]$. Ésta es la forma general de la proposición» (prop. 6); «Aquello de lo cual no se puede hablar, se debe callar» (prop. 7).

En una primera aproximación hallamos en el *Tractatus* una ontología: «El mundo se divide en hechos» (prop. 1.1). Empero, el hecho mismo es divisible; «Lo que acontece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos» (prop. 2). Los hechos atómicos, a su vez, están constituidos por objetos simples: éstos son la substancia del mundo. «El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)» (prop. 2.01); «El objeto es simple» (prop. 2.02); «Los objetos constituyen la substancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos» (prop. 2.021); «Lo fijo, lo consistente, el objeto, son la misma cosa» (prop. 2.017); «El objeto es fijo, lo consistente; la configuración es lo mutable, lo inestable» (prop. 2.0271).

A la teoría de la realidad corresponde una teoría del lenguaje. Ésta, según el Wittgenstein del *Tractatus* (o como se suele decir, el «primer» Wittgenstein), es una representación proyectiva de la realidad. «Nosotros elaboramos representaciones de los hechos» (prop. 2.1); «La forma de representación es un modelo de la realidad» (prop. 2.12); «La forma de representación es aquello que la representación debe tener en común con la realidad, para poderla representar exacta o equivocadamente según su propia manera» (prop. 2.17). Sin duda, dice Wittgenstein, «a primera vista no parece que la proposición –por ejemplo, tal como se imprime en un papel– sea una representación de la realidad a que se refiere. No obstante, tampoco la notación musical parece a primera vista una representación de la música, y nuestra escritura fonética (las letras) no parece una representación del lenguaje hablado. Y a pesar de ello, dichos símbolos demuestran ser incluso en el sentido ordinario del término, representaciones de aquello que prefiguran» (prop. 4.011). «Tanto el disco fonográfico como el pensamiento musical, la notación y las ondas sonoras mantienen entre ellos la misma relación interna representativa que se da entre lengua y mundo. A todas estas cosas les es común la estructura lógica (como ocurre en la fábula con los dos jóvenes, sus dos caballos y sus

azucenas. Todos ellos son, en cierto sentido, la misma cosa)» (proposición 4.014).

Por lo tanto, el pensamiento o proposición representa, refleja proyectivamente la realidad. Y a cada elemento constitutivo de lo real le corresponde en el pensamiento otro elemento. La realidad consta de hechos que se reducen a hechos atómicos, compuestos a su vez por objetos simples. De manera análoga, el lenguaje está constituido por proposiciones complejas (moleculares), que pueden dividirse en proposiciones simples o atómicas (elementales), que no son ulteriormente divisibles en otras proposiciones. Estas proposiciones elementales son lo que corresponde a los hechos atómicos. Consisten en combinaciones de nombres, correspondientes a objetos: «El nombre significa el objeto. El objeto es su significado [...]» (prop. 3.203). Por ejemplo, «Sócrates es ateniense» es una proposición atómica, que describe el hecho atómico por el cual Sócrates es ateniense. «Sócrates es ateniense y maestro de Platón» es una proposición molecular que refleja el hecho molecular por el cual Sócrates es ateniense y maestro de Platón. La proposición atómica es la entidad lingüística más pequeña de la cual se puede predicar la verdad o la falsedad. El hecho atómico es aquello que convierte a una proposición en verdadera o falsa. El hecho molecular es una combinación de hechos atómicos que convierten a una proposición molecular en verdadera o falsa.

3. La antimetafísica de Wittgenstein

Al igual que entre los hechos, entre las proposiciones no existe jerarquía; sólo hay conjuntos de proposiciones, y el conjunto total es el saber total. ¿Hasta dónde se extiende este saber? ¿Hasta dónde se extiende la realidad representable proyectivamente a través del lenguaje? No es que Wittgenstein se muestre en exceso preocupado por dicho problema. Como ha señalado con perspicacia Paolo Filiasi-Carcano, lo que le importaba era la teoría del lenguaje (de la cual estaba convencido por otro camino), y para salvar a ésta creó su propia ontología, que no es más que una pseudoontología. Sin embargo –y aunque expertos como Maslow, Specht y sobre todo Anscombe, no estén de acuerdo en este punto con Russell y los neopositivistas, que interpretaron la realidad representable, y en consecuencia cognoscible, como realidad empírica– en el *Tractatus* se hallan elementos que justifican la interpretación de Russell y los neopositivistas, por lo menos a este respecto. En efecto, en la prop. 2.0251 Wittgenstein menciona los objetos en los términos siguientes: «Espacio, tiempo, color (el ser coloreado), etc., son formas de objetos.» Por lo tanto, según tal proposición, los hechos deberían estar espacializados, temporalizados, coloreados, etc., es decir, deberían ser físicamente perceptibles. También la prop. 4.11 indica que las cosas son así: «La totalidad de las proposiciones verdaderas constituye la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)»; y según la prop. 6.53, no se puede decir «más que aquello que se puede decir, esto es, las proposiciones científicas».

«El sentido de la proposición es su acuerdo o su falta de acuerdo con las posibilidades de existencia o no existencia de los hechos atómicos» (prop. 4.2). En cambio «la verdad o falsedad de la representación consiste

en el acuerdo o la falta de acuerdo de su sentido con la realidad» (prop. 2.223). La realidad representable por las proposiciones parece reducirse a la realidad empírica. Esta base permite comprender el ataque de Wittgenstein a la metafísica: «La mayoría de las proposiciones y de las preguntas que se han escrito en cuestiones de filosofía no son falsas, sino insensatas. A preguntas de este género no podemos responder en absoluto, sino que nos hemos de limitar a establecer su insensatez. La mayor parte de las preguntas y las proposiciones filosóficas se originan en el hecho de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son del tipo de la pregunta acerca de si el bien es más o menos idéntico a lo bello.) Y no debe sorprender que los problemas más profundos no sean, en sentido estricto, problemas» (prop. 4.003). Por lo tanto, únicamente la ciencia tiene sentido y «la filosofía no es una ciencia natural» (prop. 4.111). «La filosofía no es doctrina, sino actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en dilucidaciones» (prop. 4.112). Y se convierte en actividad filosófica mostrando la capacidad que tienen los símbolos para representar lo simbolizado y poniendo en claro las combinaciones de los símbolos entre sí. La filosofía se transforma así de doctrina en actividad, actividad clarificadora de las afirmaciones de las ciencias empíricas, de las tautologías lógicas y de los asertos matemáticos, y en actividad supresora de los pseudoasertos de la metafísica.

En resumen, éstas son las ideas centrales del *Tractatus*. Wittgenstein es muy consciente de que, aunque la ciencia represente proyectivamente el mundo, más allá sin embargo de la ciencia y del mundo «se encuentra en realidad lo inexpresable. Se muestra: es lo místico» (prop. 6.522); «Lo místico no es cómo es el mundo, sino el que éste sea» (prop. 6.44). «El sentido del mundo tiene que hallarse fuera de él. En el mundo todo es como es y ocurre como ocurre: no hay en él ningún valor, y si lo hubiese, no tendría ningún valor [...]» (prop. 6.41). «Experimentamos que, aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen una respuesta, ni siquiera se habrían rozado los problemas de nuestra vida. Sin duda, no habría entonces ninguna pregunta; y ésta es justamente la respuesta» (prop. 6.52). «El problema de la vida se resuelve cuando se desvanece» (prop. 6.521). En estas afirmaciones consiste lo que se ha dado en llamar la parte mística del *Tractatus*.

4. La interpretación no neopositivista del «Tractatus»

Leído, discutido, investigado en sus supuestos y sus diferentes núcleos teóricos, e interpretado desde diversas perpectivas, el *Tractatus* se ha convertido en una de las obras filosóficas más influyentes del siglo actual. El máximo de influjo lo ejerció sobre los neopositivistas que, si bien rechazaron su parte mística, aceptaron su antimetafísica, asumieron su teoría del carácter tautológico de las afirmaciones lógicas, interpretaron sus proposiciones atómicas como protocolos de las ciencias empíricas e hicieron suya la idea de que la filosofía era una actividad clarificadora del lenguaje científico y no una doctrina. Tanto en la *Introducción* de B. Russell al *Tractatus* como en la interpretación de los neopositivistas, la mayoría de los expertos consideró que dicha obra constituía la Biblia del neopositivis-

mo. Sin embargo, en nuestros días esta imagen del *Tractatus* ha ido perdiendo fuerza, con toda justicia. Wittgenstein no sólo no fue miembro del Wiener Kreis y no participó nunca en las sesiones del Círculo, sino que jamás fue neopositivista. Sus propósitos eran muy diferentes a los de los neopositivistas, como nos revelan sus *Cartas a Ludwig von Ficker* (1969), las *Cartas a Engelmann* (1967) y las reflexiones del propio Engelmann. En realidad, en 1919 –tres años antes de que M. Schlick, fundador del Wiener Kreis fuese llamado a Viena– Wittgenstein escribió una carta a L. von Ficker, con quien se hallaba negociando la publicación del *Tractatus*. En dicha carta, entre otras cosas, puede leerse lo siguiente: «Quizás pueda servirle que le escriba un par de cosas acerca de mi libro: en efecto, de su lectura –en mi franca opinión– usted no sacará demasiado en claro. De hecho, no lo entenderá; su argumento le parecerá completamente extraño. En realidad, sin embargo, no le será extraño, porque el sentido del libro es un sentido ético. En determinado momento quise incluir en el prólogo una proposición, que ahora de hecho no está allí, pero que yo le transcribiré ahora, porque quizás constituya para usted una clave para la comprensión de este trabajo. Quise escribir que mi obra consta de dos partes: la que he escrito y, además, todo aquello que no he escrito. Y justamente esta segunda parte es la importante.» Lo no escrito, lo que no se dijo porque resultaba importante de decir científicamente, es la parte más importante: la ética y la religión. De este modo se reconcilian en un todo coherente la lógica y la filosofía del *Tractatus* con la mística que se descubre en dicha obra. En opinión de A. Janik y S. Toulmin (*La gran Viena*, 1973), tal era el problema de fondo de Wittgenstein: «lograr un método que sirva para reconciliar la física de Hertz y Boltzmann con la ética de Kierkegaard y Tolstoi». Sin embargo, los neopositivistas no supieron ver, debido a sus propios intereses y puntos de vista, este hondo problema, y condenaron la mística de Wittgenstein como algo carente de sentido. Engelmann comenta: «Toda una generación de discípulos pudo considerar a Wittgenstein como positivista, ya que éste tenía en común con los positivistas algo de enorme importancia: había trazado una frontera de demarcación entre aquello de lo cual se puede hablar y aquello de lo cual se debe callar, cosa que también ellos habían hecho. La única diferencia consistía en que ellos no tenían nada de lo cual callar. El positivismo sostiene –y ésta es su esencia– que aquello de lo cual podemos hablar es todo lo que importa de veras en la vida. Wittgenstein, en cambio, cree de manera apasionada que todo lo que cuenta en la vida es, justamente, aquello de lo cual debemos callar, según su forma de ver las cosas. A pesar de todo, cuando se toma el inmenso trabajo de delimitar aquello que no es importante, lo que aspira a examinar con tanto cuidado no es la costa de aquella isla, sino los límites del océano.»

5. El retorno a la filosofía

En el Prólogo al *Tractatus*, Wittgenstein escribió que «la verdad de las ideas aquí comunicadas es intocable y definitiva», y pensaba haber resuelto, en lo esencial, los problemas definitivamente». Por consiguiente, Wittgenstein dejó de hablar. Los problemas habían sido definitivamente solu-

cionados y debido a ello el 4 de julio de 1924 Wittgenstein escribió lo siguiente a J.M. Keynes (que junto con el matemático F.P. Ramsey quería que el filósofo austríaco volviese a Cambridge): «Usted me pregunta si puede hacer algo para hacerme de nuevo posible la labor científica. No, a este respecto no hay nada más que hacer; ya no siento ningún vigoroso impulso interno hacia una ocupación de esta clase. Todo lo que en realidad tenía que decir, ya lo he dicho, y la fuente ha quedado cegada. El asunto puede parecer extraño, pero es así.»

A pesar de todo, no seguiría siéndolo por mucho tiempo. En efecto, en enero de 1929 Wittgenstein estaba otra vez en Cambridge. Y el regreso a Cambridge es el regreso a la filosofía. Wittgenstein, en esencia, se dio cuenta de que los problemas filosóficos no habían quedado definitivamente resueltos.

El retorno a la labor filosófica parece haber sido motivado por la conferencia que el matemático intuicionista L.E. Brouwer pronunció en Viena en marzo de 1928, a la cual asistió Wittgenstein. No obstante, con respecto a su vuelta a la filosofía, hay que recordar tres cosas: *a)* los encuentros que tuvo Wittgenstein con algunos miembros del Círculo de Viena, en especial con Schlick y Waismann, que este último ha relatado en el volumen *Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1967); *b)* las innumerables conversaciones que Wittgenstein afirma haber tenido con Ramsey y que tenían por objeto la revisión de los *Principia Mathematica* de Russell y las tesis del *Tractatus* referentes a la lógica y a los fundamentos de la matemática; *c)* el contacto con «el lenguaje real de los niños» de las escuelas de primera enseñanza. Estos tres elementos –la reflexión sobre la matemática intuicionista, las conversaciones con Ramsey y el lenguaje infantil– impulsan a Wittgenstein a asumir una nueva perspectiva teórica para la interpretación del lenguaje.

Mediante un intenso esfuerzo, que va desde las *Observaciones filosóficas* (1929-1930) hasta las *Investigaciones filosóficas* (I Parte, 1945; II Parte, 1948-1949) –pasando por la *Gramática filosófica* (1932-1934), *Los cuadernos azul y marrón* (1933-1935), las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (1937-1944) y *Acerca de la certidumbre* (1950-1951)– Wittgenstein se aleja de las soluciones del *Tractatus* y elabora su nueva perspectiva filosófica, cuyo testimonio más elaborado está constituido por las *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*.

6. Las «Investigaciones filosóficas» y la teoría de los juegos lingüísticos

Las *Investigaciones filosóficas* comienzan con una vigorosa crítica al esquema interpretativo tradicional, que considera el lenguaje como un conjunto de nombres que denominan o designan objetos, esto es, nombres de cosas y de personas unidos por el aparato lógico-sintáctico que forman términos como «y», «o», «si... entonces...», etc. Evidentemente, si el lenguaje se concibe así, comprender se reduce a dar explicaciones que se reducen a definiciones ostensivas, tipo de definición que postula aquella serie de actos y procesos mentales que deberían dar cuenta del paso desde el lenguaje hasta la realidad. Como puede apreciarse, se hallan

estrechamente viculadas la teoría de la representación, el atomismo lógico y la actividad mental.

En realidad, sin embargo, el juego lingüístico de la denominación *(Benennungssprachspiel)* no es en absoluto primario. Si indicando una persona o un objeto digo: «Éste es Mario», o «esto es rojo», para quien me escucha siempre se producirá una cierta ambigüedad, ya que no sabe a qué propiedad de la persona o del objeto me estoy refiriendo. «Al decir: "todas las palabras de este lenguaje designan algo" no hemos dicho en realidad nada», escribe Wittgenstein en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. «Se acostumbra a pensar que aprender un lenguaje consiste en dominar objetos: nombres, formas, colores, estados de ánimo, números, etc. Como ya se dijo, dominar equivale a colocar sobre una cosa una etiqueta con un nombre. Cabe decir que esto constituye una preparación para la utilización de la palabra. Empero, ¿para qué nos prepara?» (*Investigaciones filosóficas*, parág. 26).

La teoría de la representación afirma que a través de nuestro lenguaje hacemos sólo una cosa: dominamos. Sin embargo, Wittgenstein se halla persuadido de que «al contrario, con nuestras proposiciones hacemos cosas diversas. Piénsese únicamente en las exclamaciones, y en sus funciones tan distintas.

»¡Agua!

»¡Fuera!

»¡Ay!

»¡Socorro!

»¡Bravo!

»¡No!

»¿Se está dispuesto todavía a calificar estas palabras de "denominaciones de objetos"?» (ibid., parág. 27).

Con el lenguaje hacemos las cosas más diversas: hay innumerables juegos lingüísticos: «innumerables tipos diferentes de utilización de todo aquello que llamamos "signos", "palabras" o "proposiciones". Esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez para siempre; aparecen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos lingüísticos –como podríamos decir– mientras que otros envejecen y son olvidados (los cambios de la matemática servirían para dar una imagen aproximada de este fenómeno). Aquí la denominación "juego lingüístico" está destinada a poner en evidencia el hecho de que hablar un lenguaje forma parte de una actividad, o de una forma de vida. Considérese la multiplicidad de juegos lingüísticos contenidos en estos ejemplos (y en otros):

»Mandar, y actuar según el mandato.

»Describir un objeto basándose en su aspecto y en sus dimensiones.

»Construir un objeto basándose en una descripción (diseño).

»Relatar un acontecimiento.

»Efectuar conjeturas acerca del acontecimiento.

»Ilustrar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas.

»Inventar un cuento y leerlo.

»Recitar en un teatro.

»Cantar en un corro.

»Adivinar acertijos.

»Crear un chiste; contarlo.

»Resolver un problema de aritmética aplicada.

»Traducir de una a otra lengua.

»Preguntar, agradecer, rogar, saludar, maldecir.

»Es interesante comparar la multiplicidad de los instrumentos lingüísticos y de sus modos de empleo, la multiplicidad de los tipos de palabras y proposiciones, con aquello que los lógicos han dicho acerca de la estructura del lenguaje (e incluso el autor del *Tractatus logico-philosophicus*)» (parág. 23).

7. Contra el esencialismo

Hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. Se rechaza el modelo reduccionista que es propio del atomismo lógico. Los juegos lingüísticos no se introducen con el objetivo de una «futura reglamentación del lenguaje», sino como funciones lingüísticas alternativas que a través de semejanzas y diferencias describen y muestran el uso de las palabras en una determinada forma de vida, en un contexto de instituciones y de comportamientos humanos.

Junto con el atomismo lógico se hace añicos el mentalismo, fuente inagotable de perplejidades filosóficas, engendradas por la magia que el modelo ostensivo produce en nosotros cuando, obligados por la mágica fuerza de la analogía con el mundo de los objetos físicos indicados por las palabras de nuestro discurso, «no pudiendo indicar una acción física, que llamamos indicar la forma (en contraposición al color, por ejemplo decimos que a estas palabras corresponde una actividad espiritual. Así, nuestro lenguaje nos hace suponer la existencia de un cuerpo, pero no hay ningún cuerpo: allí, decimos, hay un espíritu» (parág. 36).

Además del atomismo y del mentalismo, Wittgenstein rechaza el esencialismo que quiere ver detrás de los conceptos la existencia de substancias rígidas y eternas, y se opone asimismo a la idea de una pureza absoluta de la lógica. En efecto, escribe Wittgenstein, «en lugar de mostrar lo que hay de común a todo lo que llamamos lenguaje, afirmo que estos fenómenos no poseen absolutamente nada en común, que justifique que todos empleemos la misma palabra, sino que están emparentados unos con otros de muchos modos diferentes. Gracias a este parentesco, o a estos parentescos, los llamamos "lenguajes" a todos ellos» (parág. 65).

El concepto designa una familia de semejanzas. Tenemos que abandonar la imagen esencialista del lenguaje, la «imagen que nos hacía prisioneros» (parág. 115). Los conceptos del tipo «proposición», «palabra», «prueba», «deducción», «verdad», etc., no son supraconceptos *(Über-Begriffe)* que establezcan un supraorden *(Über-Ordnung)*. Si se emplean tales palabras, dice Wittgenstein, «debe hacerse a ras de tierra, como el caso de las palabras "mesa", "lámpara" o "puerta"» (parág. 97). En esencia, continúa Wittgenstein, «reconocemos que lo que llamamos "proposición", "lenguaje", etc., no es la unidad formal que imaginábamos, sino una familia de constructos más o menos emparentados entre sí. ¿Qué pasa entonces con la lógica? Aquí su rigor parece disolverse... El prejuicio de la pureza cristalina de la lógica sólo puede eliminarse haciendo girar todas

nuestras consideraciones. (Cabría decir: Tiene que girar la consideración, pero alrededor del eje de nuestra necesidad real)» (parág. 108).

8. El principio del uso y la filosofía como terapia lingüística

El lenguaje es un conjunto de juegos lingüísticos. El significado de una palabra consiste en su uso. Y el uso posee determinadas reglas. Por otra parte, «ceñirse a una regla es análogo a obedecer a un mandato. Se está entrenado a obedecer el mandato» (parág. 206). «Seguir una regla, efectuar una comunicación, dar una orden o jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones)» (parág. 199). Estas reglas se aprenden a través del entrenamiento y son públicas: «En el sentido en que existen procesos (también procesos psíquicos) que son característicos del comprender, éste no es un proceso psíquico» (parág. 154). No obstante, había una imagen que nos tenía prisioneros y ha hecho que el mundo de nuestra mente quedase poblado de espectros, es decir, de problemas filosóficos: «éstos, naturalmente, no son problemas empíricos, sino problemas que se solucionan introduciéndolos en la forma de actuar de nuestro lenguaje para poder reconocerlo, y *oponiéndonos* a la fuerte tendencia a malinterpretarlo. Los problemas no se resuelven llevando a cabo nuevas experiencias, sino ordenando aquello que nos es conocido desde hace tiempo. La filosofía es una batalla contra el encantamiento de nuestro intelecto por parte de nuestro lenguaje» (parág. 109).

«Los problemas filosóficos surgen... cuando el lenguaje *toma vacaciones*» (parág. 38). Y la manera de solucionarlo consiste en eliminarlos. «Cuando los filósofos utilizan una palabra –"saber", "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre"– y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre debemos preguntarnos: ¿Es usada efectivamente así esta palabra en el lenguaje, en el cual se encuentra su patria? Nosotros quitamos a las palabras su utilización metafísica y les devolvemos su empleo cotidiano» (parág. 116). Ello se debe a que el lenguaje «forma parte de nuestra historia natural, igual que el caminar, el comer, el beber o el jugar» (parág. 25). El lenguaje actúa sobre un trasfondo de necesidades humanas, en la determinación de un ambiente humano. Como «el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (parág. 43), la tarea de la filosofía es puramente descriptiva. Al igual que en el psicoanálisis, el diagnóstico es la terapia: «el filósofo trata una cuestión, como si fuese una enfermedad» (parág. 225). «No busquéis el significado, buscad el uso», repetía Wittgenstein en Cambridge. Y añadía: «Lo que os doy es la morfología del uso de una expresión. Os demuestro que posee usos que jamás habríais soñado. En filosofía uno se siente obligado a contemplar un concepto de una manera determinada. Lo que yo hago es proponer e incluso inventar otras maneras de considerarlo. Sugiero posibilidades en las que nunca habíais pensado. Creíais que sólo existía una posibilidad o como máximo dos. Sin embargo, os he hecho pensar en otras posibilidades. Además, he mostrado que era absurdo esperar que el concepto se ajustase a posibilidades tan restringidas. En consecuencia, os he liberado de vuestra congelación mental, y ahora podéis mirar a vuestro alrededor en el ámbito del uso de la expresión y describir sus diversas clases de uso.» La filosofía, en resu-

men, es la terapia de las enfermedades del lenguaje. «¿Cuál es tu objetivo en filosofía? –Indicarle a la mosca el camino de salida de la botella» (parág. 309).

9. Wittgenstein, maestro de enseñanza primaria

De regreso a Viena después de su prisión en Italia, Wittgenstein obtuvo el diploma de maestro de enseñanza primaria y entre 1920 y 1926 enseñó en tres pequeñas aldeas de la Baja Austria. Este período de la vida de Wittgenstein no sólo nos interesa como testimonio vital, sino también por otros dos motivos: 1) porque –como han puesto de relieve algunos especialistas– la escuela primaria hizo que Wittgenstein entrase en contacto con la enseñanza (y los complejos problemas que ésta plantea) del lenguaje «real», influyendo con toda probabilidad en el paso a su segunda filosofía; 2) porque Wittgenstein, junto con sus alumnos, elaboró un *Diccionario para la escuela primaria*, que ningún pedagogo puede dejar de tomar en consideración.

Wittgenstein enseñó en un tipo de centro escolar que había sido reformado por el socialdemócrata O. Glöckel con la colaboración teórica de Karl Bühler. Bühler era un gestaltista (antiasociacionista y antisensista) vinculado –a través de O. Külpe, de quien fue ayudante– a la escuela de Würzburgo, donde se elaboró la teoría de la originalidad del sujeto, más allá de todas las teorías asociacionistas de la mente y en oposición a éstas. Glückel, por su parte, respaldado por Bühler, trató de crear una escuela primaria cuyo objetivo fuese «preparar hombres de acción, valientes, justos, moralmente sólidos, amantes del trabajo, hombres que sean autónomos en el mundo, que sepan comprender de un modo inteligible los valores culturales ya creados y que creen nuevos valores culturales».

En una escuela de esta clase, existían muchas actividades –fabricar figuras de madera o en papel, coleccionar flores y mariposas, hacer excursiones instructivas, redactar listas de palabras correspondientes a distintos temas, etc.– que los expertos en el pensamiento de Wittgenstein a menudo han considerado como innovaciones extrañas o incluso geniales del mismo Wittgenstein. En realidad, se trataba de actividades recomendadas y favorecidas por el movimiento de reforma escolar. La originalidad de Wittgenstein hay que buscarla más bien en la introducción de determinados contenidos (matemática, biología, astronomía, historia) y en la enseñanza de la lengua, para la cual Wittgenstein tomaba el dialecto de la región como punto de partida.

Por lo que respecta al *Diccionario*, hay que decir que está constituido «por las palabras en uso entre los niños austríacos de enseñanza primaria», por las «palabras simples e importantes de la vida cotidiana». Estos términos hacen referencia a diversos ámbitos de experiencia: la casa, la cocina, los animales domésticos, el establo, el cultivo de las tierras, la huerta, los árboles, y las flores (de la zona alpina), el bosque, los pájaros y la caza, los oficios y las herramientas del «áureo trabajo manual», los pesos y las medidas, y la administración municipal. Se dedica particular atención a la religión y a la vida parroquial, a las enfermedades, al cuerpo humano y a los rasgos psicológicos de las personas. Wittgen-

stein, antes que nada, quiso que sus alumnos fuesen dueños de la lengua que habrían de utilizar durante toda su vida. Sin embargo, además, también se preocupó por ampliar su espectro lingüístico: en efecto, cuanto más amplio y más rico sea el lenguaje que se domina, más extensa será la realidad que se comprenda. Wittgenstein llevó a cabo esto mediante el sistema de interesar a los niños acerca de problemas cuya solución requería apelar a otros juegos lingüísticos. Por ello se explica que en un *Diccionario para la escuela primaria* se encuentren muchos términos correspondientes a la mecánica, la astronomía, la biología, la botánica, la arquitectura o la anatomía. Entre otras cosas, en la *Wittgenstein's Dokumentation* de Kirchberg am Wechsel aún se encuentra el esqueleto de un gato que fue montado por Wittgenstein junto con sus alumnos.

CAPÍTULO XXV

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

1. EL MOVIMIENTO ANALÍTICO DE CAMBRIDGE Y OXFORD

1.1. *La filosofía analítica en Cambridge*

La filosofía analítica inglesa, que también recibe el nombre de filosofía del lenguaje, se desarrolló en dos centros: Cambridge y Oxford, hasta el punto de que se habla asimismo de *Cambridge-Oxford Philosophy*. Se trata más de un movimiento que de una escuela. En efecto, entre los analistas –no todos ingleses, pero sí de lengua inglesa– no se da un *corpus* unitario de doctrinas y a menudo no existe acuerdo sobre los resultados obtenidos. En cambio, lo que sí hay en común es una especie de oficio, una mentalidad, un tipo de trabajo que se ejerce sobre la lengua para ver cómo funciona el lenguaje. El propósito de ello consiste, entre otras cosas, en que el mundo, para cuya interpretación utilizamos el lenguaje, resulte cada vez más claro para nosotros y lo conozcamos con más profundidad. En resumen, en la *Cambridge-Oxford Philosophy* se respira un aire de familia.

B. Russell fue estudiante y profesor en Cambridge. Junto con el suyo, los nombres más prestigiosos de Cambridge son los de G.E. Moore (1873-1958) y L. Wittgenstein. La filosofía de Moore se centra en el rechazo del idealismo (*El rechazo de idealismo*, 1903) y en la defensa de la verdad del sentido común (*Defensa del sentido común*, 1925). En su filosofía de la ética (*Principia Ethica*, 1903) Moore luchó contra la «falacia naturalista» (según la cual el bien es una cualidad observable de la cosa) y defendió lo que más tarde constituiría una de las corrientes más influyentes de la metaética analítica: el intuicionismo, es decir, la noción de indefinibilidad del bien (el bien es una noción indefinible, igual que «amarillo»). Moore se mostró básicamente ajeno al mundo de la ciencia. En cambio, fue atraído por las monstruosas aserciones de aquellos solitarios intérpretes del universo que reciben el nombre de filósofos («el tiempo es algo irreal»; «no existe el mundo exterior», etc.). Su labor consistió en el paciente análisis de estas monstruosas afirmaciones. Así, Moore fue el «filósofo de los filósofos» y enseñó a hacer filosofía analítica.

El sucesor de Moore en su cátedra de Cambridge fue L. Wittgenstein,

cuya segunda filosofía (la primera fue la del *Tractatus*) se centra en el principio del uso y en la teoría de los juegos lingüísticos. Wittgenstein solía repetir: «No busquéis el significado, buscad el uso.» «El significado de una palabra es su uso dentro de la lengua.» Y la lengua es un conjunto de juegos lingüísticos emparentados entre sí de diferentes modos. La tarea de la filosofía consiste en describir los usos que hacemos de las palabras y hacer que surja el conjunto de reglas que rigen los diferentes juegos lingüísticos, que actúan sobre un trasfondo de necesidades humanas, para determinar un ambiente humano. Esto se propone eliminar los «calambres mentales» causados por la confusión entre los juegos lingüísticos y jugar un juego con reglas propias de otro. No se puede jugar al ajedrez empleando los reglas del rugby. «El filósofo trata de una cuestión como si fuese una enfermedad.» La filosofía es una batalla contra el hechizamiento lingüístico del intelecto.

En Cambridge, por lo tanto, Russell, Moore, Wittgenstein, M.E. Johnson, C.D. Broad y F.P. Ramsey, a pesar de sus diferencias, sostuvieron todos ellos que la filosofía es análisis, esclarecimiento del lenguaje y, por lo tanto, del pensamiento. Fue producto de este clima la revista «Analysis» que, dirigida por A. Duncan-Jones, apareció en 1933 y en la que colaboraron L.S. Stebbing, C.A. Mace y el oxoniense G. Ryle, entre otros. «Analysis» se propuso «publicar artículos breves sobre temas filosóficos circunscritos y definidos con precisión, temas referentes a la clarificación de hechos conocidos, y no prolijas generalizaciones y especulaciones metafísicas excesivamente abstractas, sobre hechos posibles o sobre el mundo en su totalidad».

Aun estando de acuerdo sobre este programa último, de inmediato surgió un problema: ¿qué analiza el analista? ¿Una frase, una proposición, un concepto, una palabra? ¿Cómo procede el análisis? ¿Basándonos en qué criterios podemos aceptar sus resultados? Así fue como L.S. Stebbing y John Wisdom –este último fue el sucesor de L. Wittgenstein en su cátedra de Cambridge– se dedicaron a analizar la noción de análisis, sin abandonar del todo el tipo de análisis propio del atomismo lógico de Russell y las tesis del *Tractatus* de Wittgenstein.

Wisdom (nacido en 1904) es en la actualidad el más conocido de los filósofos de Cambridge. Profundamente interesado por el problema del arte, la religión y las relaciones humanas, escribió páginas finísimas, llenas de *humour* y de ironía, sobre las «mentes de los demás», y ha juzgado con simpatía la aventura metafísica, aunque sin regresar a las posturas preneopositivistas de los metafísicos. «La metafísica es una paradoja»; es «un intento de decir aquello que no se puede decir»; las aserciones metafísicas son «síntomas de penetración lingüística». Las paradojas (paradojas en comparación con los criterios normales de nuestros usos lingüísticos) metafísicas –por ejemplo, las afirmaciones del solipsista, del defensor de la irrealidad del mundo externo, o del principio de verificación, etc.– tienen la función de abrir una brecha en los muros de nuestros aparatos intelectuales, abrir nuevos horizontes, plantearnos nuevos problemas: preguntas que no hallan una respuesta pueden engendrar problemas que tienen solución. En resumen, el filósofo es un creador. Tiene que ser «como aquel que ha visto mucho y no ha olvidado nada, y como aquel que ve cada cosa por primera vez». «No sólo Cristobal Colón y Pasteur han efectuado des-

cubrimientos, sino también Tolstoi, Dostoievski y Freud. No sólo los científicos con sus microscopios nos revelan cosas, sino también los poetas, los profesores y pintores.» Wisdom escribe: «Los artistas que más hacen por nosotros no se limitan a narrarnos cuentos de hadas. Proust, Manet, Bruegel, e incluso Botticelli y Vermeer nos muestran la realidad. Sin embargo, nos conceden durante un instante alegría sin ansiedad, paz sin tedio.»

Al hablar de Cambridge, además de John Wisdom, hay que recordar también a G.A. Paul, M. Lazerowitz y N. Malcolm. El trabajo realizado es muy difícil, si no imposible, de etiquetar; si pretendiésemos hacerlo, habría que decir que lo característico de esa labor consiste en el análisis filosófico concebido como terapia. Moore está convencido de que muchas de las confusiones padecidas por los filósofos se originan en el hecho de que éstos tratan de ofrecer respuestas antes de haber analizado las preguntas a las que responden. Según Wittgenstein, el filósofo ha de tratar una pregunta como si fuese una enfermedad y tiene que resolver los problemas desentrañando los intrincados nudos lingüísticos de nuestro cerebro. Wisdom opina que las perplejidades filosóficas hay que tratarlas igual que actúa el psicoanálisis, «en el sentido de que el tratamiento consiste en el diagnóstico, y el diagnóstico es la descripción completa de los síntomas».

1.2. *La filosofía analítica en Oxford*

A partir de 1951 el movimiento analítico de Oxford se fue consolidando cada vez más, incluso desde el punto de vista cuantitativo, a diferencia del de Cambridge. Tanto es así que, en 1953, en Oxford había alrededor de un millar de personas interesadas por la filosofía, mientras que en Cambridge sólo había una treintena. Hasta hace unos veinte años la escena intelectual de Oxford estuvo dominada por G. Ryle y J.L. Austin. Formado en la escuela del realismo neoaristotélico de Cook Wilson y de sus discípulos, Ryle (1900-1976) escribió un libro sobre Platón (*El progreso de Platón*, 1966), pero su punto de partida fue Aristóteles. Al comienzo de sus investigaciones se mostró interesado por las ideas de Husserl y Meinong, a continuación estudió el positivismo lógico y en 1932 publicó el ensayo *Expresiones sistemáticamente desviadas*. En esta obra sigue las huellas del primer Wittgenstein y afirma que las expresiones sistemáticamente desviadas son aquellas cuya forma gramatical no responde a la «estructura lógica de los hechos», y que pueden reconocerse cuando se comprueba que sus consecuencias dan lugar a antinomias y paralogismos.

En *Categorías*, de 1937, Ryle sostiene que el filósofo debe ejercer su oficio sobre el lenguaje, con objeto de descubrir, corregir y prevenir los errores lógicos, o «errores categoriales», consistentes en asignar un concepto a una categoría a la que en realidad no pertenece y con la que únicamente posee afinidades gramaticales. En 1945, en *Argumentaciones filosóficas*, se propuso «mostrar la estructura lógica de un tipo de argumento propio del pensamiento filosófico»: la *reductio ad absurdum*. El «oficio del filósofo», trazado en estos auténticos manifiestos metodológicos y en otros ensayos, es ejercido por Ryle en su libro más conocido: *El espíritu como comportamiento*, de 1949, donde analiza los poderes lógicos

de los conceptos mentales. A través de la *reductio ad absurdum* trata de eliminar aquel error categorial que engendró el mito oficial del «espectro de la máquina», es decir, el cartesiano mito dualista del cuerpo y alma.

Filósofo del lenguaje ordinario (cf. *Dilemas*, 1966), Ryle distinguió convenientemente entre uso del lenguaje ordinario y uso ordinario del lenguaje (cf. *Lenguaje ordinario*, 1953). En J.L. Austin (1911-1960) la apelación al lenguaje ordinario es aún más destacada. Para Austin hay que tomar en consideración el lenguaje en sí mismo, porque trata de un lenguaje rico, porque el análisis de áreas lingüísticas filosóficamente sensibles (la percepción, la responsabilidad, etc.) puede mostrar toda una gama de expresiones que están allí y que existen porque han sido exigidas, y si han sido exigidas dicen algo, cuestión que en cambio pasan por alto las excesivamente simplificadoras dicotomías de los filósofos. Por ejemplo, si en el lenguaje ordinario hallamos 70 expresiones que indican distintos grados de atribución de responsabilidades, ¿por qué el filósofo no ha de tenerlas debidamente en cuenta? Más aún: el análisis del lenguaje ordinario nos muestra entidades lingüísticas con las que no nos limitamos a decir cosas, sino que también las hacemos. En *Cómo hacer cosas con palabras* (1965) Austin estableció cuál era la diferencia entre enunciado declarativo o indicativo y enunciado realizador o ejecutante. El primero puede ser verdadero o falso («Mañana parto hacia Londres»), mientras que el segundo es feliz o infeliz («Te prometo que...», «juro que...»; «declaro abierta la sesión»). Sin embargo, en el transcurso del análisis esta distinción acabó por desvanecerse, ya que el enunciado indicativo también puede ser realizador: «mañana parto hacia Londres» equivale al enunciado ejecutante del tipo «te aseguro, te doy mi palabra de honor de que mañana parto hacia Londres». Entonces Austin plantea el problema desde otro punto de vista. Si se utilizan las palabras de acuerdo con determinado léxico y determinada gramática, se lleva a cabo un *locutionary act*. Por otro lado, el decir algo *(by saying something)* se realiza un *illocutionary act*, dirigido por lo que Austin denomina *illocutionary forces:* pregunta, ruego, información, mandato, etc. Empero, si *in saying something* tiene lugar un *illocutionary act* específico, al decir algo *(by saying something)* realizamos un *perlocutionary act,* por medio del cual provocamos en los demás determinados efectos: les convencemos, asombramos, informamos, engañamos, etc. Tales distinciones son ya patrimonio común de la filosofía analítica, al igual que lo que es el sentido de su apelación al lenguaje ordinario y la visión de la finalidad del análisis. «El lenguaje común no es la última palabra: por principio, siempre puede verse completado, mejorado y superado. Sin embargo, hay que señalarlo, es la primera palabra.» «No tenemos en cuenta únicamente palabras [...] sino también las realidades, para referirnos a las cuales utilizamos palabras. Empleamos una sofisticada conciencia de los términos, con objeto de perfeccionar nuestra percepción de los fenómenos» (*Una defensa para las excusas*, 1956).

Junto a Ryle y Austin, en Oxford destacan P.F. Strawson, A.J. Ayer, S. Hampshire, H.L.A. Hart, S.E. Toulmin, R.M. Hare, I. Berlin, D. Pears, A. Montefiore, P. Nowell-Smith y G.J. Warnock. Dada la diversidad de la formación de estos autores y la diferencia existente entre sus campos de investigación, también en este caso es difícil, si no imposible;

establecer qué es lo que tienen en común. De todos modos, la atención que se presta al lenguaje ordinario es un rasgo más o menos constante en la filosofía de Oxford. R.M. Hare, A. Montefiore, H.L.A. Hart, P. Nowell-Smith, G.J. Warnock, y al menos en parte, el propio S.E. Toulmin se han interesado sobre todo, pero no exclusivamente, en la cuestión ética, esto es, en el análisis del lenguaje moral, y de vez en cuando en el lenguaje jurídico y político.

S. Hampshire en el volumen *Pensamiento y acción* (1960) investigó la cuestión de la libertad humana y su relación con el conocimiento, tema sobre el que volvió en 1965 con su libro *Libertad del individuo*. Hampshire rechaza con decisión la inveterada noción según la cual cuanto más conocemos los mecanismos de la mente humana, más se restringe el área de la decisión libre. En opinión de Hampshire, sucede lo contrario: cuanto más conozco mi mente, más estoy en condiciones de actuar de una manera libre y consciente.

P.F. Strawson es hoy una figura de primer plano entre los filósofos de Oxford. Su *Introducción a la teoría lógica* (1952) se propone los siguientes objetivos complementarios: «el primero consiste en señalar algunos puntos de contraste y de contacto entre el comportamiento de las palabras en el lenguaje ordinario, y el comportamiento de los símbolos en un sistema lógico; el segundo es aclarar de modo introductorio la naturaleza de la misma lógica formal». En 1959 se publicó su obra más conocida: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Strawson entiend: por metafísica descriptiva aquella descripción de los conceptos de fon-Jo mediante los cuales nos relacionamos con la realidad. Esta metafísica descriptiva se distingue de la metafísica revisionista, que se dedica a modificar las estructuras de interpretación del mundo.

Individuos consta de dos partes. «La primera parte trata de establecer la posición central que ocupan los cuerpos materiales y las personas dentro de los entes particulares en conjunto. Aquí se demuestra que dentro de nuestro esquema intelectual, tal como se presenta, los particulares de estas dos categorías son particulares básicos o fundamentales, que los conceptos de otros tipos de particular deben ser secundarios con respecto a los conceptos de dichas categorías. El objetivo de la segunda parte del libro consiste en establecer y explicar la conexión que existe entre la idea de un particular en general y la de un objeto de referencia o sujeto lógico.» En resumen, cabe decir que para Strawson el concepto de persona es un concepto primitivo. Está convencido de que la concepción común ignora la noción cartesiana de estados de conciencia estrictamente privados, porque admite «un tipo de entidades que, tanto en el caso de los predicados que adscriben estados de conciencia, como en el de aquellos que atribuyen características corporales, una situación física, etc., son aplicables a todos los individuos de esta clase».

Como puede apreciarse, la metafísica descriptiva de Strawson es un retorno a Kant, que se efectúa por sendas de carácter lingüístico: Strawson proyecta el a priori kantiano en las estructuras lingüísticas. En esta cuestión, Hampshire se muestra muy cercano a Strawson. A este respecto escribe que, «como han señalado Kant y Wittgenstein [...] tenemos que comenzar a partir de la situación humana real, que condiciona todo nuestro pensamiento y nuestro lenguaje», porque en su opinión «bajo todas las

gramáticas particulares de las diferentes lenguas existe una gramática más profunda que refleja los aspectos universales de la experiencia humana. La tarea que nos corresponde como filósofos consiste en penetrar dentro de esta gramática más profunda».

Sin embargo, A.J. Ayer, autor de *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), que en Inglaterra se convirtió en un verdadero clásico del neopositivismo, no se mostró de acuerdo con este proyecto de Hampshire. Profundamente interesado por los problemas del conocimiento que analizó en el lenguaje y a través de éste, Ayer escribió que «existe un peligro en seguir a Kant: el peligro de sucumbir a un tipo de antropología apriorística, suponiendo que determinadas características fundamentales del sistema conceptual que nos es propio constituyen necesidades del lenguaje, un equivalente moderno de las necesidades del pensamiento».

F. Waismann, siempre elegante y sagaz en sus tersos escritos, también se movió en el espíritu de un convencionalismo lingüístico. Waismann comenzó su labor filosófica como ayudante de Schlick, es decir, como neopositivista. Desde el principio, empero, se acercó a las perspectivas de Wittgenstein, como lo atestigua el ensayo sobre la probabilidad publicado en «Erkenntnis» en 1930, y su *Introducción al pensamiento matemático* de 1936, donde Waismann rechaza con claridad la idea de que la matemática pueda «fundamentarse en la lógica». «La matemática no se fundamenta sobre nada», afirma Waismann. «Podemos describir la aritmética, indicar cuáles son sus reglas, pero no fundamentarlas. Por lo demás, el método de fundamentar una idea sobre otra es algo que no resulta suficiente, como se desprende de esta simple consideración: en algún momento dicha serie tiene que acabar, remitiéndonos a alguna idea que, a su vez no puede fundamentarse en la nada. La base última únicamente puede estar constituida por un postulado. Todo lo que tenga el aspecto de una fundamentación contiene algo de falsedad y no puede resultar satisfactorio.»

Este convencionalismo atraviesa toda la producción filosófica de Waismann. Baste recordar aquí su ensayo *Verificabilidad*, en el que Waismann sostiene que una experiencia habla a favor o habla en contra de una proposición, la corrobora o la «debilita», pero nunca la prueba o la deja de probar. De un modo análogo, en la inacabada serie de artículos sobre *Analytic-Synthetic* publicada en «Analysis» (1949-1952), Waismann se opone a la tendencia de los filósofos del lenguaje ordinario que acentúan las reglas y la corrección. Trata de eliminar las vallas que separan los distintos tipos de proposición: la corrección, escribe Waismann, es el último refugio de aquellos que no tienen nada que decir. Precisamente por esto, Waismann se niega a asignar a la filosofía una función puramente terapéutica, y en ella ve más bien un elemento creativo que la lleva a destruir las cadenas lingüísticas que nos paralizan. En efecto, escribe Waismann, «no habría que confundir los purgantes con el alimento. Para que la filosofía no perezca de inanición, el filósofo debe decir algo...» ¿Qué es lo que tiene que decir la filosofía, empero? Waismann afirma: «Preguntar: "¿Cuál es vuestro objetivo en filosofía" y contestar: "Mostrar a la mosca el camino de salida de la botella" es... bueno, por respeto me callo lo que estaba a punto de decir... ¿Qué es, pues (la filosofía)? La filosofía es... visión... Lo característico de la filosofía es penetrar en aquel caparazón solidificado que forman la tradición y la convención, rompien-

do los cepos que nos encadenan a precedentes heredados, para llegar a un modo nuevo y más poderoso de ver las cosas.»

2. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y LENGUAJE ORDINARIO

La cerrazón del Wiener Kreis es algo muy diferente al movimiento analítico de Cambridge y Oxford, donde la indagación filosófica se desarrolló alrededor de toda una serie de grandes temas que abarcan desde el lenguaje religioso hasta el metafísico, pasando por la historiografía, la ética, la política, la estética y la percepción. No obstante, la filosofía analítica sufrió muchos y envenenados ataques, en cuanto que «filosofía del lenguaje ordinario». En esencia el análisis filosófico fue acusado de practicar el culto al uso corriente del lenguaje, en perjuicio de los lenguajes técnicos: además, se le reprochó el ocuparse de manera infecunda acerca del sentido de las palabras, en vez de buscar el sentido de las cosas y de la realidad.

Ahora bien, de todo lo dicho, y de lo que se dirá a continuación, se constata que tales críticas no dan en el blanco. En efecto: 1) es falso afirmar que la filosofía analítica practique el culto al uso corriente del lenguaje y se desinterese de los lenguajes técnicos. ¿Acaso los lenguajes de la matemática, la lógica, el derecho, la física, la psicología y la teología son lenguajes ordinarios o aserciones del sentido común? No, no lo son, y sin embargo, en Cambridge y en Oxford todos estos estratos lingüísticos constituyen fecundos ámbitos de investigación. 2) Es falso afirmar que la filosofía analítica, debido a su preocupación por el lenguaje y las palabras, rehúye los problemas fácticos. Entre otras cosas, se perfecciona y se trata de comprender mejor el funcionamiento del lenguaje, para entender, como ya había sostenido Leibniz, con más profundidad el mundo de los hechos a los que se refiere el lenguaje. 3) Es falso afirmar que el sentido común y el lenguaje ordinario sean para los analistas la panacea ante todos los problemas que se presentan en el ámbito de la filosofía. El lenguaje ordinario en el ejercicio de la terapia lingüística no es más que la primera palabra de la filosofía, pero no la última. 4) El lenguaje ordinario se integra en la práctica de la terapia lingüística en el sentido de que, cuando el analista se enfrente con discursos (en que intervienen términos y expresiones que se han alejado de su lenguaje originario, que es el lenguaje ordinario, sin que a través de reglas se hayan fijado nuevos significados –con lo cual ya no sirven aquellas entidades lingüísticas que funcionaban en el lenguaje ordinario–) tiene que remitirse al lenguaje ordinario para comprobar si las expresiones en cuestión han sido transferidas a un contexto lingüístico diferente, y en caso afirmativo, cómo, cuándo y por qué razón se ha producido ese fenómeno. 5) Aunque no sea algo absoluto ni tampoco una panacea para curar los males filosóficos, el lenguaje ordinario ha sido investigado por algunos analistas justamente porque constituye un lenguaje rico: en él se hallan recogidas experiencias que los hombres han realizado en el curso de millones de años. 6) El análisis del lenguaje común, cuyo propósito consiste en establecer cuál es el mapa lógico-lingüístico que sirve de guía a nuestro enfoque definitivo en relación con el mundo, es algo próximo a lo que Strawson llamó metafísica descrip-

tiva. En este sentido, puede constituir una considerable aportación a la etnolingüística, tal como ha sido propuesta por algunos especialistas, por ejemplo B.L. Whorf [*a) Lenguaje, pensamiento y realidad*; *b) Cultura, lenguaje y personalidad*] y E. Sapir *(El lenguaje)*. 7) G.E. Moore, al contrario de lo que piensan M. Lazerowitz, N. Malcolm o A. Ambrose, no defendió la intangibilidad del lenguaje ordinario. Moore defendió la verdad propia del sentido común, imposible de demostrar a través de una prueba decisiva, y con respecto al lenguaje ordinario, sostuvo que en general se expresan a través suyo las verdades del sentido común, pero de todos modos no es la panacea de la filosofía y seguramente puede perfeccionarse. 8) Basándose en el principio de uso, el «segundo» Wittgenstein afirmó: *ordinary language is all right*; la tarea de la filosofía consiste en examinar el lenguaje, tal como es. 9) Sin embargo, en opinión de Ryle, el lenguaje tal como es nos muestra un uso del lenguaje ordinario y un uso ordinario del lenguaje; junto al análisis del lenguaje ordinario –del lenguaje que utilizamos cuando no hacemos uso de lenguajes técnicos– está el análisis de los usos ordinarios (técnicos) del lenguaje. 10) Por su parte, J.L. Austin afirmó con respecto al lenguaje ordinario que: *a)* tiene que ser analizado, sobre todo en sus áreas filosóficamente sensibles (percepción, responsabilidad, etc.) porque encierra matices y distinciones que pueden resultar útiles: si estos matices y distinciones existen y han resistido el paso del tiempo, ello significa que para algo deben servir; *b)* hay que estar convencido, además, de que el lenguaje ordinario no es la última palabra en filosofía, sino únicamente la primera.

3. Filosofía analítica y metafísica

Los filósofos del Wiener Kreis, con auxilio del principio de verificación, no sólo excluyeron del ámbito de sus intereses teóricos o cognoscitivos al lenguaje ordinario, sino también los razonamientos metafísicos, éticos, estéticos y religiosos. Estos discursos carecen de significado propio porque son inverificables y, por lo tanto, irreductibles al lenguaje «cosista» de las ciencias fisiconaturales. Sin embargo, el principio de verificación tuvo una existencia ajetreada: 1) en primer lugar, dicho principio pareció autocontradictorio; 2) en segundo lugar, no se requiere demasiado esfuerzo para comprender que ese principio, en cuanto tribunal de última instancia, era criptometafísico: se pretendía jugar al ajedrez con las reglas del rugby; 3) además, afectado de finitismo e inductivismo, no se mostró capaz de dar cuenta de las leyes universales de las ciencias empíricas. Así fue como todas estas críticas llegaron, por un lado, a la propuesta del criterio de falsación, por parte de Popper, como criterio de demarcación (y no de significancia, como sucedía con el principio de verificación) entre teorías empíricas o científicas y teorías no empíricas pero que tienen su propio sentido y por el otro lado, a la introducción por parte del principio del uso.

En un clima liberalizado por el criterio de falsación y por el principio de uso, dentro de la filosofía en lengua inglesa desapareció la angustia neopositivista con respecto a la metafísica. Sin duda alguna, las aserciones metafísicas no son ni tautológicas ni falsables, y a pesar de todo no carecen

de sentido. También ellas poseen un uso o, más bien, diversos usos que es necesario descubrir en vez de condenar. En síntesis, los siguientes enunciados representan los resultados más significativos que obtuvo la filosofía analítica en sus reflexiones acerca de la metafísica.

1) Carece de sentido afirmar que la metafísica carece de sentido. 2) El «calambre mental» en la reflexión acerca de la metafísica se origina cuando pretendemos que la metafísica sea tan informativa como las ciencias empíricas. 3) La metafísica es un *new way of seeing*, un golpe de vista, un enfoque que nos permite contemplar todo el universo como si éste se hallase en su amanecer primero. Junto con el Wittgenstein de las *Investigaciones*, podemos repetir al metafísico: «Has descubierto, antes que nada, un nuevo modo de concebir las cosas. Es como si hubieses encontrado un nuevo modo de pintar; o una nueva métrica, o un nuevo género de canciones.» 4) La metafísica es visión y, por lo tanto, paradoja. Su verdad reside en su falsedad. Las paradojas, es decir, las aserciones metafísicas, son terremotos dentro de nuestro *establishment* lingüístico-conceptual. Las metafísicas son una prohibición contraria a la esclerosis del pensamiento. 5) Las funciones desempeñadas por las metafísicas son tareas morales, políticas, de reforzamiento psicológico, de apoyo a los fines de la religión o de substitución de éstos. 6) Las aserciones metafísicas son mandatos, invitaciones a contemplar el mundo con ojos nuevos. Por eso, resultan herméticas o bien ingenuamente infantiles. 7) Las metafísicas pueden desarrollar la importante función de generar hipótesis científicas. Se trata de cuestiones científicamente insolubles que, a pesar de ello, plantean problemas que en la mayoría de los casos hallan después una solución. De hecho –afirmó Strawson– «aquello que comienza como metafísica puede acabar como ciencia». La causa es que «una sistemática reconstrucción filosófica de conceptos y de formas lingüísticas a veces puede tener aplicación en ramas del conocimiento no pertenecientes a la filosofía». K.R. Popper piensa igual que Strawson al respecto, puesto que afirma que «la mayor parte de los sistemas metafísicos pueden reformularse de un modo que los transforme en problemas de método científico». La metafísica, por lo tanto, puede constituir la aurora de la ciencia. Descartes engendró a Newton, Hegel, a determinados historiadores, y Marx, a gran parte de la sociología y de la historiografía. 8) Si la metafísica es una visión del mundo, es decir, «un modo de ordenar u organizar el conjunto de las ideas con las cuales leemos el mundo, entonces, si no somos reformadores metafísicos, una tarea útil consistiría en penetrar en aquella gramática más profunda, que refleja los supuestos de todo nuestro pensamiento y nuestra experiencia». Con esto llegamos a lo que Strawson llamó «metafísica descriptiva», de la cual aparece un ensayo en *Individuos*. 9) La metafísica no es un conjunto de proposiciones ligadas a los dos extremos de la eternidad. En otras palabras, las metafísicas no han de ser consideradas como animales embalsamados, sino dinámicamente, como organismos que nacen, crecen, se reproducen y mueren. 10) Las metafísicas, al no ser falsables, no pueden ser ni verdaderas ni falsas. En cierto modo, uno se convierte a ellas. Si se asume determinado *blik* –término acuñado por Hare y que, en sentido amplio, equivale a «perspectiva»– el mundo se ve de un modo distinto.

Los neopositivistas no dedicaron una atención particular a los problemas éticos. Carnap, R. von Mises, Reichenbach y Ayer, fueron estrictos emocionalistas: los valores constituyen una mera expresión de sentimientos. Es cierto que M. Schlick propuso un hedonismo social en sus *Cuestiones de ética* (1930), y que V. Kraft en sus *Fundamentos de una teoría científica de los valores* (1937) anticipó algunos de los resultados obtenidos por los analistas en sus investigaciones acerca del razonamiento ético. Charles Morris, en cuya opinión el razonamiento moral es de carácter apreciativo-estimulante, también se movió siempre en líneas de un emocionalismo más atento a la problemática social, sin embargo. En *Signos, lenguaje y comportamiento* (1946) Morris escribió que «el razonamiento que evalúa las acciones que hay que preferir (o no preferir) desde el punto de vista de un grupo, y que se propone inducir (o frenar) tales acciones, está sin duda muy cerca de lo que se acostumbra a caracterizar como moral».

Russell también fue emocionalista, ya que para él los valores se escapan del campo del conocimiento. La postura del Wittgenstein del *Tractatus* se presenta con rasgos singulares: la ética es algo que no se puede decir, no se puede decir científicamente. En cambio, se muestra o se da testimonio de ella a través de una forma de vida, y es lo que realmente cuenta para nosotros: enunciar proposiciones de ética significa «rebelarse contra los límites del lenguaje». Este conflicto, afirma Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética* de 1934, «es una prueba de que en el ánimo del hombre hay una tendencia que, personalmente, respeto de manera profunda y que jamás quisiera poner en ridículo, cueste lo que cueste». La causa es que «nosotros experimentamos que, aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen una respuesta, ni siquiera habrían llegado a rozarse los problemas de nuestra vida».

Las tareas de metaética no fueron la ocupación primordial de los neopositivistas, pero en Cambridge y en Oxford el análisis del lenguaje ético-jurídico constituyó una de las investigaciones practicadas con mayor asiduidad. Sin embargo, a pesar de que existe una enorme bibliografía referente al lenguaje ético, la investigación se concentró en tres momentos, que constituyen las tres etapas fundamentales de la reflexión metaética en la filosofía analítica: el intuicionismo, el emocionismo y el prescriptivismo.

Junto con sus seguidores H.A. Prichard y W.D. Ross, Moore fue el representante más célebre del intuicionismo. En sus *Principia Ethica* escribió: «Sostengo que "bueno" es una noción simple, igual que "amarillo" es una noción simple y al igual que no existe ningún medio de explicar a alguien que no lo sepa con antelación qué es el amarillo, tampoco hay manera de explicar qué es el bien.» El bien se intuye: tal es la respuesta que brinda Moore a quien le pregunta qué es el bien. Por otro lado, el interrogante sobre qué es lo que debemos hacer, Moore responde que «existe una fuerte probabilidad favorable a una costumbre establecida, aunque se trate de una mala costumbre». Ello se debe a que no conocemos todos los posibles efectos que pueden tener en el futuro todas las alternativas de acción, hasta el punto de que a Moore le parece «justifica-

do que se recomiende a los individuos que siempre se ajusten a reglas que sean generalmente útiles y generalmente practicadas».

Mediante su intuicionismo Moore se presenta como el *refuter* de toda la ética naturalista, esto es, de toda ética que, tomando el bien como una propiedad de las cosas naturales, comete lo que Moore denomina «falacia naturalista». Sin embargo, aunque el intuicionismo reafirmase con decisión el hecho de que la ética se mueve en un plano distinto al de la ciencia, planteó la ética en un clima de inasibilidad, elusividad y vacío desconcertante. Para compensar estos males, C.L. Stevenson –en *Ética y lenguaje* (1944)– se propuso «aclarar el significado de los términos éticos, por ejemplo, "bueno", "recto", "justo", "obligatorio", etc.; y en segundo lugar, indicar los métodos generales con los que demostrar o defender los juicios éticos». En opinión de Stevenson, los términos éticos son portadores de un doble significado: un significado descriptivo y otro significado emocional. Este último «es un significado en el cual la respuesta (por parte de quien escucha) o el estímulo (por parte de quien habla) pertenecen a una esfera de emociones», mientras que el significado descriptivo «es su disposición a suscitar conocimientos». El hecho de que los términos éticos engloben este doble significado implica que en la ética el desacuerdo posea una doble naturaleza y haya un desacuerdo de creencia y un desacuerdo de actitud. Sin duda, una mejor información puede eliminar un desacuerdo de actitud. No obstante, escribe Stevenson, «aunque los aspectos controvertidos de la ética contengan un desacuerdo de creencia, y a veces éste asuma un carácter muy complejo, no hay que creer que aquéllos contienen exclusivamente esta clase de desacuerdo [...], los juicios morales asumen la función de recomendar la aprobación o la desaprobación de algo [...]. Los problemas de la ética son distintos a los de la ciencia pura, sobre todo por el desacuerdo de actitud, que otorga a las creencias, que indirectamente podrían servir para eliminarlo, una impronta y un orden muy peculiares».

El emocionalismo de Stevenson se muestra más estructurado y más serio que la furia iconoclasta protoneopositivista: piénsese por ejemplo en el análisis que Stevenson lleva a cabo acerca de las definiciones persuasivas. Sin embargo, y a pesar de las sofisticadas distinciones y del enorme y bien seleccionado cúmulo de ejemplos de situaciones éticas, el emocionalismo –como escribió Warnock en *Filosofía moral contemporánea* (1967)– entrañaba enormes dificultades. Por ejemplo, si los juicios éticos son instrumentos sociales para el control, el encauzamiento y la modificación de actitudes, entonces el emocionalismo no lograría ofrecernos una caracterización distintiva del razonamiento moral: también los anuncios, la publicidad televisiva, los discursos políticos o los lavados de cerebro crean una influencia y modifican nuestro comportamiento. Además, no necesariamente y no siempre es verdad que el objetivo del discurso moral consista en crear un influjo y modificar un comportamiento.

Por todo ello, en *El lenguaje de la moral* (1952) R.M. Hare trató de superar las dificultades del emocionalismo. La tesis básica de Hare afirma que las normas no son prescripciones. Las prescripciones, añade Hare, tienen en común con las descripciones su parte «frástica» (del griego φϱάξω, indicar), en la medida en que dicen algo a alguien; pero se distinguen de la descripción por su parte «néustica» (de νεύω, mostrar anuen-

cia, prometer), en la medida en que imponen un imperativo a alguien. Esta distinción entre partes frástica y néustica permite a que Hare, por un lado, hable de la carencia de significación que puede afectar a determinadas normas («¡Colorea de verde lo absoluto!»), y por el otro, desarrolle una lógica del razonamiento moral basada substancialmente en estas dos reglas:

1) no se puede deducir válidamente ninguna conclusión indicativa a partir de un conjunto de premisas, si no se puede deducir válidamente de simples indicativos;

2) no se puede deducir válidamente ninguna conclusión imperativa de un conjunto de premisas que no contengan por lo menos un imperativo. Es natural que, en lo referente a los imperativos, sólo nos interesa esta segunda regla, que no es más que una nueva formulación de la ley de Hume: no se pasa desde el ser al «deber ser», o en términos actuales no se pasa desde las descripciones a las prescripciones. Las prescripciones son reglas de acción *(guidance)*. Los simples imperativos se distinguen de las normas morales debido al hecho de que éstas son universalizables. Por ejemplo, el imperativo «¡Sal!» no implica el que yo, en otro momento –quizás en una ocasión totalmente análoga a la anterior– no pueda mandar «¡No salgas!». Sin embargo, el juicio «Debes restituir el dinero» es universalizable, sostiene Hare, porque si me comprometo en este juicio en el caso particular de una persona, me estoy comprometiendo en el sentido de que todos –y lo más importante de todo, incluido yo mismo– deben actuar de ese modo, en las mismas circunstancias de esa persona.

5. Filosofía analítica y lenguaje político

El examen que los analistas llevaron a cabo con respecto al lenguaje político se halla en estrecha relación con el análisis del discurso moral. Dicho examen se inicia en torno al significado de los términos pertenecientes a las teorías políticas, con una acerba crítica a las teorías políticas totalitarias y a las verdades políticas con presunta base racional, que por lo tanto habrían de imponerse obligatoriamente. No cabe duda de que una actitud semejante puede explicarse a través del hecho de la historia, la tradición y las condiciones sociales de un pueblo que no había tenido la necesidad de plantear una confrontación con el marxismo. Esto, sin embargo, no disminuye en lo más mínimo el valor desmitificador del enfoque analítico en el debate de los problemas políticos.

En 1938 aparecieron en la revista «Analysis» dos artículos escritos por G.A. Paul y M. MacDonald, respectivamente, sobre la teoría de la percepción en Lenin y sobre la dialéctica. Estos artículos constituyen dos ejemplos de cómo aplicarse los instrumentos lógico-lingüísticos a temas clásicos de teoría política. También en 1938, y con mentalidad analítica, J.P. Plamenatz escribía su *Consenso, libertad y obligación política*; dos años después Margaret MacDonald somete a análisis el lenguaje de la teoría política. Recientemente en 1959, Benn y Peter publicaron un amplio e interesante trabajo titulado *Principios sociales y estado democrático*. Wollheim analizó la teoría de la democracia y F.E. Oppenheim estudió el concepto de libertad; A.A. Dahl, el de poder; Lasswell y Kaplan, en *Poder y socie-*

dad, se propusieron «analizar abstracciones políticas del tipo "Estados" y "soberanía", en términos de concretas relaciones interpersonales de influencia y de control»; E.F. Carritt escribió sobre *Libertad e igualdad*; I. Berlin publicó el ensayo *Dos conceptos de libertad*. Estos dos últimos escritos forman parte de una antología de la filosofía analítica de la política, editada por A. Quinton para la Oxford University Press y que se publicó en Londres en 1967.

Quinton posee la convicción de que «la primera tarea de una filosofía analítica de la política consiste en distinguir entre los dos tipos fundamentales de razonamiento político: las afirmaciones fácticas de la ciencia política y las afirmaciones evaluativas de la ideología». Por eso, el análisis filosófico al estilo de Oxford versó sobre los núcleos propios de la red conceptual de las teorías políticas, distinguiendo entre conceptos fácticos y conceptos evaluativos, examinando sus significados y sus relaciones: Estado, gobierno, leyes, soberanía, obligación, derecho, democracia, igualdad, libertad, poder y, naturalmente, ideología. Tenemos a nuestra disposición, para el análisis de estos y de otros conceptos político-sociales, un cierto número de excelentes obras colectivas, y en Italia, los trabajos de Bobbio, Scarpelli y otros autores.

En cualquier caso, como afirmábamos antes, la comprensión de este tipo de análisis está vinculada a la peculiar tradición cultural y a la situación histórico-social de la Gran Bretaña. En efecto, cuando la mentalidad de tipo empirista entró en los últimos años en contacto con el pensamiento político del resto de Europa –especialmente con la escuela de Francfort– se estableció de inmediato una violenta controversia. El debate se inició entre Popper y Adorno, y a continuación prosiguió entre Habermas y Albert, centrándose justamente en las categorías de «totalidad» y de «dialéctica»: dos categorías esencialmente ajenas a la tradición empirista y analítica, y que en cambio son rasgos constitutivos de la tradición hegelianomarxista en el resto de Europa, por intrincada que resulte dicha tradición. Como conclusión, cabe decir que si en el trasfondo de la reflexión analítica sobre la ética se encuentra sobre todo la presencia de Hume, tras sus concepciones políticas están en especial Locke, Hume y Stuart Mill.

6. Filosofía analítica e historiografía

Al negar la validez teórica, esto es, cognoscitiva, de cualquier filosofía de la historia –tanto de carácter trascendente como de tipo inmanentista– los neopositivistas, y de un modo especial Neurath, Zilsel y von Mises, concibieron la sociología como una ciencia empírica que tiene por objeto «el comportamiento observable de los grupos humanos», y vieron en la historia –en los hechos históricos– una especie de «laboratorio de sociología, economía, lingüística, etc.». Por consiguiente, el historiógrafo viene a configurarse como un «consumidor de leyes» con la finalidad de explicarlas.

Estos núcleos teóricos fueron explicados posteriormente por K.R. Popper, C.G. Hempel y E. Nagel. Hablaremos de Popper en el capítulo dedicado a él. C.G. Hempel siguió las huellas de Popper y en *Las funciones de las leyes generales en historia* (1942) afirma que «las leyes poseen

funciones del todo análogas en la historiografía y en las ciencias empíricas naturales; constituyen un instrumento indispensable en la investigación historiográfica». E. Nagel, en sus *Cuestiones de lógica en el análisis histórico*, escribe que «el historiador debe equiparse con una amplia variedad de leyes, tomadas en préstamo de las diversas ciencias naturales o sociales. A partir del momento en que el historiador se propone ser algo más que un simple cronista del pasado y trata de explicarnos los hechos que nos transmite, basándose en sus móviles y en sus consecuencias, obviamente debe asumir leyes de dependencia causal que se suponen bien fundadas».

También J. Passmore y P. Gardiner se hallan substancialmente de acuerdo con estas teorías historiográficas. El libro *La naturaleza de la explicación histórica* (1957), de Gardiner, se ha convertido en uno de los clásicos del lenguaje historiográfico. Son de un enorme interés las páginas en que Gardiner, haciendo suyos algunos de los instrumentos elaborados por Ryle en *El espíritu como comportamiento*, se propone alejarse (en nuestra opinión, sin conseguirlo) del modelo Popper-Hempel, en la medida en que –según él– el modelo de las *covering laws* no ofrece una explicación suficiente de la causalidad de tipo disposicional («John te ha golpeado con un martillo porque está de mal humor»).

Más crítico con respecto al modelo de las leyes de cobertura se mostró M. Oakeshott, para quien la unicidad y la irrepetibilidad de los hechos históricos no podrían verse abarcadas por dicho modelo. Oakeshott declara: «En el momento en que se considera que los hechos históricos son un ejemplo de leyes generales, la historia queda de lado.» Por su parte, L.B. Namier escribió con mucha perspicacia que «el historiador es como un pintor y no como una máquina fotográfica...; [él] no reproduce indiscriminadamente todo lo que ve [...]. La historia, por lo tanto, es necesariamente subjetiva e individual, está condicionada por el interés y por la perspectiva del historiador». C. Beard afirmó que «toda historia escrita [...] es una selección y una acomodación de los hechos [...]. Un acto de elección, convicción e interpretación, que expresa valores» y que pone subjetivamente en evidencia los hechos memorables. Por otra parte, M. Scriven sostuvo que una ley, para tener poder explicativo dentro de una explicación histórica, no necesita ser universal: basta con que sea menos que universal. Nicholas Rescher y Olaf Helmer opinan que en la historiografía existen generalizaciones limitadas y restringidas. Ello se debe a que, según ellos, la sociología únicamente posee leyes de validez regional, es decir, leyes que sólo son válidas en determinados lugares y durante determinados períodos de la historia. Por ejemplo: «Los oficiales de la marina francesa antes de la revolución procedían de las clases aristocráticas.» Además, algunos han señalado –por ejemplo, W.B. Gallie– que la explicación histórica es *sui generis*, en cuanto explicación genética, mientras que otros sostienen en cambio que es *sui generis* porque constituye una explicación funcionalista, que no se puede reducir al modelo nomológico-inferencial que propugna Popper. La teoría de la empatía –que en cierto momento habían sostenido, entre otros, Dilthey y Collingwood– va abriéndose paso gradualmente. I. Berlin llamó la atención sobre el lenguaje evaluativo que los historiadores se ven obligados a utilizar, aunque no lo deseen: los términos como «victoria», «traición», «progreso», «orden», «pintores menores» y «escultores principales» son términos intrínsecamente evaluati-

vos, que osbstaculizan al historiador la senda de la objetividad. Como es natural, las objeciones no acaban aquí. W.H. Walsh discutió con amplitud el problema de la objetividad en la historia y W. Dray escribió un libro en que se demostraban las razones de la inaceptabilidad de la *covering laws theory* (teoría de las leyes de cobertura).

En todos los casos, sin embargo, los epistemólogos y los analistas se apresuraron a responder de inmediato a los «separatistas», de manera que puede afirmarse que la perspectiva Popper-Hempel-Gardiner se presenta hoy con una solidez mayor de lo que se puede pensar. En efecto, se puede demostrar con facilidad que la explicación genética constituye una cadena de explicaciones nomológicas deductivas, cada uno de cuyos eslabones lleva al siguiente, hasta que se llega al hecho que hay que explicar. En *La lógica del análisis funcional*, Hempel hizo ver cómo puede reducirse la explicación funcional a una explicación nomológica, en la medida en que su trama está formada por leyes. La parcialidad –y por lo tanto, la elección de un punto de vista determinado en el examen de un acontecimiento– no pone para nada en peligro la objetividad del historiador, ya que también la física es una perspectiva parcial (el físico, con sus instrumentos de medida, jamás podrá decir cuánto cuesta la mesa en que estamos escribiendo) y no por esto se trata de algo subjetivo. Tampoco hemos de temer, nos dicen Popper y Hempel, a los defensores de la empatía: éstos no logran distinguir entre un proceso psicológico y una prueba metodológica. El proceso psicológico de identificación lleva sin duda a la formulación de una hipótesis, pero ésta sólo tendrá validez en el caso de que sea corroborada por documentos, y no porque yo haya revivido el acontecimiento con más o menos intensidad. Por otro lado, observa Nagel, el hecho de que el historiador haga uso de términos evaluativos no significa que no caiga en la cuenta de ello o que no pueda usar términos descriptivos. Es fácil de entender que las generalizaciones menos que universales de Scriven, Rescher y Helmer puedan explicarse a su vez mediante leyes superiores (de tipo psicológico, sociológico, biológico, etc.) de validez ilimitada, y reconducir a éstas. Además, no es lícito objetar que el hecho histórico es único e irrepetible, para defender la irreductibilidad del razonamiento histórico. También el enfermo es un caso único, y sin embargo el médico no deja de aplicar las leyes de la biología y de la química con el propósito de curarlo. Si «irrepetibilidad» significa «irrepetibilidad en el tiempo», todos los hechos, incluso los de las ciencias naturales, son irrepetibles. Pero si «irrepetibilidad» significa «irreproducibilidad», entonces ésta es una condición práctica que resulta típica no sólo de la historia humana sino también de la geología o la sismología por ejemplo, y nadie dirá jamás que la geología o la sismología no son objetivas.

Con lo dicho se ha tratado de exponer *per summa capita* las líneas esenciales de una polémica en torno a la cual giró el debate acerca del lenguaje historiográfico. De ella han derivado sofisticadísimos análisis acerca de teorías y nociones historiográficas, análisis que en el momento actual –por ejemplo en Alemania– están entrando en simbiosis, en un encuentro-colisión, con otra corriente muy destacada del pensamiento contemporáneo: el pensamiento hermenéutico.

Basándose en el principio de verificación, los miembros del Wiener Kreis (Carnap, Reichenbach, Feigl, etc.) decretaron que también la religión –y no sólo la metafísica– es una insensatez. En su opinión, el lenguaje religioso carece de valor cognoscitivo. No informa acerca de Dios o del mundo, sino que se trata de un conjunto de «rumores» a través de los cuales expresamos nuestros sentimientos vitales: nuestros temores y esperanzas, nuestras expectativas y nuestras angustias.

Sin embargo, en la filosofía analítica más reciente se produce un cambio de la situación. La controversia sobre el lenguaje religioso tuvo su punto de partida en la filosofía analítica a través del ya célebre desafío de A. Flew. Según A. Flew, el razonamiento religioso está endémicamente afectado de falta de significación, debido a su no falsabilidad. Según el principio de falsabilidad, una afirmación es informativa si nos resulta posible concebir por lo menos un caso que pueda desmentirla observacionalmente. Y puesto que los dogmas de fe –que desde un punto de vista gramatical parecen informativos, porque se presentan mediante el modo indicativo– no son falsables, se trata de deseos que se disfrazan de informaciones. ¿Qué quiere decir que «Dios nos ama como un padre ama a sus hijos»? Según Flew, desde un punto de vista semántico, tal información gramatical no es más que un deseo clandestino. Por su parte R.M. Hare en *Teología y falsación* (1955) afirma que las aserciones religiosas no son informativas, cosa que afirmaba también Flew; sin embargo, desempeñan una función importante. Para Hare la religión no es un conjunto de aserciones referentes al mundo, el destino del hombre o el sentido de la historia, sino una actitud hacia el mundo: un *blik*. Por eso sería tan importante el hallar criterios que sirvan para distinguir entre *bliks* correctos y *bliks* equivocados, pero Hare no ofrece a este respecto ninguna indicación.

A pesar de sus dificultades intrínsecas, la postura de Hare ha llegado a una simbiosis con las concepciones «reductivistas» del «primer» van Buren, R.B. Braithwaite y Hepburn, según las cuales la religión se identifica por completo con la ética. No obstante, a pesar de lo que digan Flew, Hare, van Buren, Braithwaite, Hepburn y otros, existe otro grupo de oxonienses –entre quienes se hallan B. Mitchell y J. Hick– que opina que el lenguaje religioso es sensato y significativo, es en cierto modo informativo y cabe deducir criterios razonables para su aceptación. De acuerdo con B. Mitchell, es extraño que se piense –como hace Flew– que una proposición como «Dios ama a los hombres» es infalsable. En efecto «sin duda el teólogo no negaría que la existencia del sufrimiento se alza contra la aserción "Dios ama a los hombres"». Es precisamente aquí, en realidad, donde surge el problema del mal: el hecho del sufrimiento falsa totalmente el aserto «Dios ama a los hombres». Esto es así, aunque sea también cierto que la persona religiosa, debido a su confianza en Dios, no aceptará que esos datos vayan de manera decisiva y concluyente contra su fe. En opinión de Mitchell, las proposiciones religiosas son falsables (y por lo tanto informativas), aunque no lo sean de manera concluyente. En esencia, la postura de Mitchell se basa en la distinción entre «ir en contra...» e «ir concluyentemente en contra...».

J. Hick, asimismo, piensa que las aserciones religiosas son significati-

vas, porque son falsables. Refiriéndose a los méritos de la religión cristiana, Hick descubre las bases de la significatividad del lenguaje religioso cristiano en la doctrina de la Encarnación y en la posibilidad de la verificación escatológica. Por un lado, la doctrina de la Encarnación «implica que los atributos morales (y no los metafísicos) de Dios se encarnaron [...] en una vida humana infinita, la vida de Cristo. Esto permite entender el significado de aserciones como "Dios es bueno", "Dios ama a las criaturas humanas"». Por otro lado, la noción de «verificación escatológica» conjura el peligro de insensatez del razonamiento religioso. Las afirmaciones religiosas son sensatas porque, aunque ahora no sean falsables de hecho, lo son por principio «en el último recodo del camino». Y resultan aceptables, en opinión de J. Hick, con la garantía de la figura de Cristo. En efecto, la fe es *fides* en algo, pero es confianza en alguien, por el cual se cree en algo. «En el cristianismo la persona de Jesucristo es el catalizador de la fe.» W. Zuurdeeg e I.M. Crombie, entre otros, insistieron en el tema de la aceptabilidad de las proposiciones de fe, con base en el criterio de la autoridad del testigo, que posee autoridad precisamente porque es digno de fe.

Otros analistas han afrontado temas más específicos. I.T. Ramsey habló de la extraña singularidad lógica del razonamiento teológico, que tiene la función de evocar experiencias típicamente teológicas y de expresar el compromiso confiando *(commitment)* que surge de él. J.J.C. Smart y E.L. Allen reinterpretaron existencialmente los argumentos cosmológico, ontológico y teológico. Y M. Donald Evans en su *Lógica de la autoimplicación* (aparecida en 1963) aplicó la teoría de Austin de los enunciados realizadores (aquellos enunciados con los que se hace una cosa, más que decirla: «Te prometo que...», «declaro abierta la sesión», «pido perdón», etc.) al lenguaje religioso, con particular referencia al lenguaje de la creación en el Génesis. Últimamente, algunos analistas han indagado acerca de la lógica peculiar de ciertos juegos lingüísticos, extremadamente relevantes para la comprensión del discurso religioso, por ejemplo, el juego lingüístico de la analogía, el del encuentro y el de la obediencia.

PARTE UNDÉCIMA

ESPIRITUALISMO, PERSONALISMO, NUEVAS TEOLOGÍAS Y NEOESCOLÁSTICA

«El presente y el futuro, la experiencia y la esperanza llegan a contradecirse en la escatología cristiana, que no conduce al hombre a conformarse y a ceñirse a la realidad dada, sino que lo implica en el conflicto entre esperanza y experiencia.»

Jürgen Moltmann

«Nuestro pasado nos sigue en su totalidad, en cada momento [...]; lo que hemos sentido, pensado y querido desde nuestra primera infancia se encuentra allí, inclinado sobre el presente, al que está a punto de absorber en sí mismo, apretujándose sobre la puerta de la conciencia.»

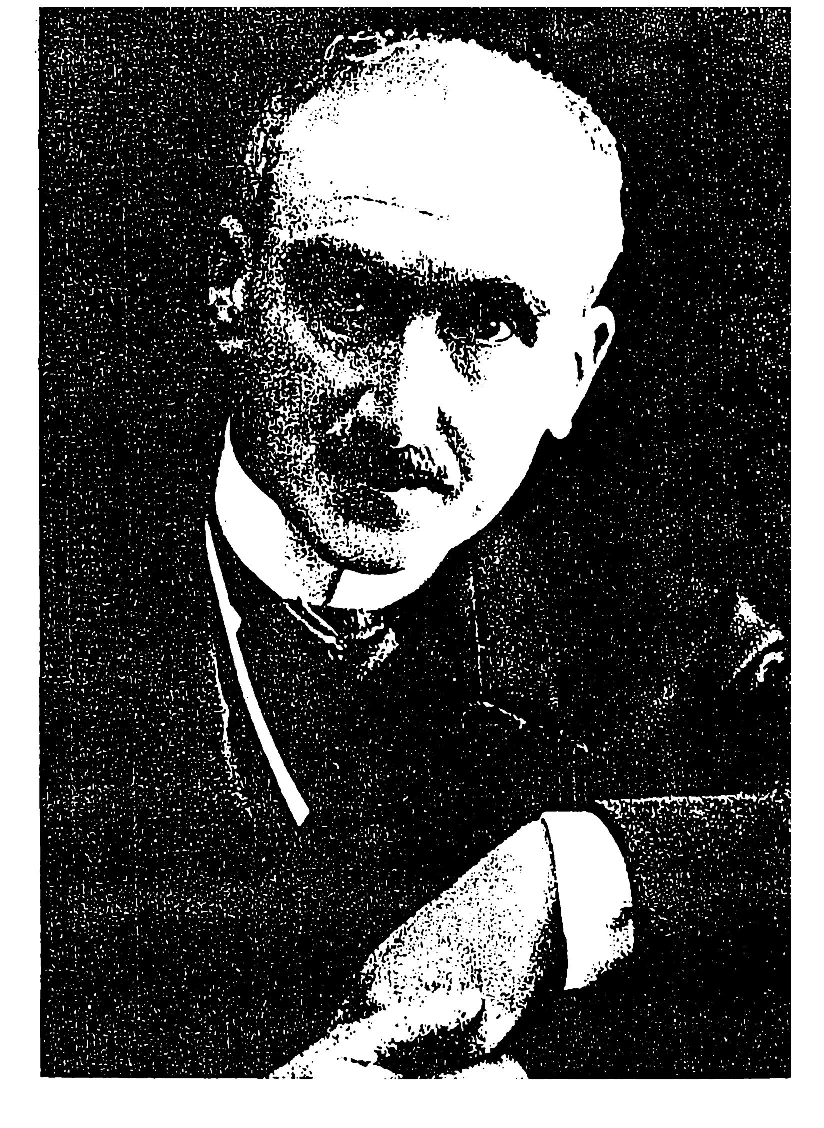
Henri Bergson

«Una estructura económica, por racional que pueda ser, si se basa en el desprecio ante las exigencias fundamentales de la persona, lleva consigo su propia condena.»

Emmanuel Mounier

«Cristo no auxilia en virtud de su omnipotencia, sino en virtud de su debilidad, de su padecimiento: aquí reside la diferencia determinante con respecto a cualquier otra religión.»

Dietrich Bonhoeffer



H. Bergson (1859-1941): meditó sobre la fidelidad a una realidad que no se ve reducida a lo mezquinos hechos de los positivistas, ni falseada por ellos, sino que se abre a la dimensió del espíritu

CAPÍTULO XXVI

EL ESPIRITUALISMO COMO FENÓMENO EUROPEO; EL MODERNISMO; BERGSON Y LA EVOLUCIÓN CREADORA

1. EL ESPIRITUALISMO. PRINCIPIOS GENERALES

Entre los siglos XIX y XX se produjo en Europa una reacción ante el positivismo, encabezada por toda una serie de pensadores que pueden calificarse de «espiritualistas». Es preciso decir enseguida que la preocupación más urgente del espiritualismo, en sus diversas manifestaciones, consiste en establecer en contra del positivismo la irreductibilidad del hombre a la naturaleza. Dicho programa se proponía descubrir conjuntos de acontecimientos (valores estéticos, valores mentales; libertad de la persona, finalismo de la naturaleza, trascendencia de Dios) que constituyen «el mundo del espíritu», configurando caminos o procedimientos típicos que sirvan para investigar el mundo del espíritu y para referirse a él, caminos o procedimientos irreductibles a aquellos que son propios de las ciencias de la naturaleza.

No se trataba de que el positivismo dejase de un lado los hechos humanos, todo lo contrario. El positivismo lo que hacía era reducir esos hechos humanos, todos ellos, a naturaleza. Y se ocupaba de la naturaleza humana y de sus productos (jurídicos, morales, económicos, estéticos, religiosos, etc.) mediante un método que no se diferenciaba del de las ciencias naturales, la sociología, o incluso la economía o la historiografía, entendidas como ciencias positivas. No existe nada fuera de los hechos, los hechos positivos; hay que hallar las leyes que determinan a éstos. De este modo el positivismo, mientras que por un lado anulaba la pretensión de la filosofía tradicional de convertirse en un conjunto de teorías filosóficas (o metafísicas) imposibles de reducir a las de la ciencia –teorías filosóficas que se pueden construir y justificar a través de métodos diferentes a los de la ciencia– por otro lado negaba precisamente aquellos hechos (por ejemplo, la libertad de la persona humana, la interioridad de la conciencia, la irreductibilidad de los valores a hechos o la trascendencia de Dios) que, para el espiritualismo, son hechos tan obstinadamente reales como naturales; hechos de los que hoy se dan cuenta por caminos independientes de los de la ciencia.

Una vez precisado esto, no es difícil fijar algunos de los ejes en torno a los cuales se articula el programa del espiritualismo: 1) La filosofía no

puede ser absorbida de ningún modo por la ciencia; se distingue de ésta por los problemas que trata, los resultados que obtiene y los procedimientos que adopta; 2) el supuesto de esta noción de filosofía es la constatación de la especificidad del hombre con respecto a toda la naturaleza: el hombre es interioridad y libertad, conciencia y reflexión; 3) tal especificidad del hombre exige un instrumento de indagación desconocido por los positivistas, esto es, escuchar las voces de la conciencia o –en palabras de Plotino– «el retorno del alma a sí misma»; 4) la realización de los propósitos del espiritualismo no sólo comporta una crítica del cientificismo positivista sino también la investigación de la estructura y los límites del saber científico en sentido estricto; 5) puede considerarse que el espiritualismo es una reacción ante el positivismo en nombre de intereses morales y religiosos insubstituibles, pero tambien se enfrenta con el idealismo romántico que identifica el infinito con lo finito: el espiritualismo acentúa la trascendencia de lo absoluto o de Dios con relación a las ciencias individuales; 6) para el espiritualista resulta igualmente trascendente Dios con respecto a la naturaleza: ésta se halla determinada causalmente, pero lo está en base a un designio superior, finalista y providencial; 7) el término «espiritualismo» se remonta a Cousin, pero –afirma Abbagnano– la actitud típica de la filosofía espiritualista es muy antigua: basta con recordar a Plotino, a Agustín y la «verdad que habita en la interioridad del alma», el *cogito* de Descartes, el *esprit de finesse* de Pascal, la autoconciencia o la conciencia de los románticos, o la experiencia interna de los empiristas; 8) Dios, en cuanto espíritu absoluto, y el hombre, en cuanto espíritu finito, son los polos de atracción de la filosofía espiritualista. El hombre es espíritu, como escribió Louis Lavelle, porque es la única actividad que merece llevar este nombre. En efecto, mientras que todas las demás actividades materiales son algo causado y padecido, el hombre es actividad causante y agente: «El espíritu no sólo es aquello que nunca es cosa u objeto y que subsiste únicamente en virtud de su ejercicio mismo, sino que además –sean cuales fueran las condiciones que supone– siempre es libre iniciativa y primer comienzo de sí mismo. Se crea, por sí mismo, a cada instante.» Y al producirse a sí mismo, «también produce, no las cosas, sino el sentido de las cosas».

2. El espiritualismo en Inglaterra

Es cierto lo que escribió Lavelle: «La filosofía francesa es, por excelencia, una filosofía de la conciencia», y también es verdad que el espiritualismo alcanzará sus cumbres más relevantes precisamente en Francia (con Ravaisson, Boutroux, Blondel y, sobre todo, con Bergson). Sin embargo, no se puede olvidar un hecho de notable importancia: el espiritualismo se configuró como un gran fenómeno europeo, que no sólo implicó al pensamiento francés, sino también al inglés, el alemán y el italiano.

Los representantes más conocidos del espiritualismo inglés son Arthur James Balfour (1848-1930), Clement C.J. Webb (1865-1954), el psicólogo James Ward (1843-1925) y Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931). Este último desarrolló su espiritualismo a través de una polémica contra aquella abstracción lógica convertida en hipóstasis, que es la «conciencia

absoluta» de los neoidealistas, por ejemplo Green o Bradley. También Webb critica el absoluto impersonal de los idealistas, y en trabajos como *Los problemas de la relación entre el hombre y Dios* (1911) y *Dios es personalidad* (1919) afirma que sólo un Dios-persona satisface las exigencias más profundas de una experiencia religiosa auténtica. Por esta razón Webb llega a definir la experiencia religiosa como la certidumbre de una relación personal con Dios. James Ward (*Naturalismo y agnosticismo*, 1899; *El reino de los fines o pluralismo y teísmo*, 1911) se opone al naturalismo y al agnosticismo, y ve en la naturaleza y en la historia la acción de una multiplicidad de mónadas, que en diversos grados de desarrollo tienden a la autoconservación, avanzando de modo finalista hacia una progresiva coordinación, que presupone –como ya había visto Leibniz– un teísmo. No obstante, para Ward es evidente que la única prueba de la existencia de Dios se fundamenta –como sucedía en Kant– sobre la vida moral, y por lo tanto se identifica con el campo de la fe y no con el del saber. A pesar de todo, no existe oposición entre saber y fe. Balfour comparte tal idea y en *Las bases de la fe* (1895) sostiene que la ciencia no niega y no puede negar aquello que se sale de su compentencia específica (la existencia de Dios, por ejemplo). Aunque la ciencia no puede oponerse a la fe, ésta se ve negada por el positivismo naturalista. En contra del naturalismo, Balfour reclama los derechos de la conciencia y reafirma los derechos inalienables de la persona: «Si el naturalismo fuese cierto, o mejor dicho, si contuviese toda la verdad, la moral se reduciría exclusivamente a un catálogo de preceptos utilitarios; [... y] la razón, al obscuro paso desde una serie de costumbres carentes de sensatez hasta otra serie similar. Todo aquello que confiere dignidad a la vida, lo que convierte los esfuerzos en algo digno de aprecio, desaparecería bajo la luz despiadada de una teoría de esta clase.»

3. El espiritualismo en Alemania

Los defensores más autorizados del espiritualismo en Alemania son Immanuel Hermann Fichte (1796-1879; hijo de Fichte y autor de numerosos escritos, entre los que se cuenta una *Antropología*, 1856), Afrikan Spir (1837-1890), Eduard von Hartmann (1842-1906; autor de *Filosofía de lo inconsciente*, 1869); Rudolph Eucken (1846-1926; profesor en Jena; premio Nobel en 1908; autor, entre otras obras, de *La validez de la religión*, 1901, y *El sentido y el valor de la vida*, 1908) y Rudolph Hermann Lotze (1817-1881; médico, profesor de filosofía en Gotinga y luego en Berlín; autor de una *Metafísica* (1841), y de otra obra más importante, *Microcosmos. Ideas sobre la historia natural y sobre la historia de la humanidad*, 3 vols., 1856-1858, 1864). Según el hijo de Fichte, una tarea improrrogable de la filosofía es la defensa de la concepción finalista del mundo, mundo considerado como «una serie gradual de medios y fines». Este orden supone un ordenador y un creador del mundo. De aquí surge la idea de Fichte según la cual la ciencia, «que en sí no es ni teísta ni antiteísta», constituye «el más sólido punto de apoyo para una concepción teísta», ya que muestra con claridad, y en toda la naturaleza orgánica y psíquica, «un finalismo interno y un pleno acabado ordenamiento». Esta especie de confirmación

empírica del enfoque religioso es negada con decisión por Spir, quien, partiendo de una tajante y para él incontrovertible oposición entre lo incondicionado y la realidad empírica, llega a afirmar que este mundo no posee ningún fundamento y carece de toda razón: este mundo no debería existir, y ésta es la razón por la cual siempre resultará inexplicable. Las explicaciones panteístas y ateas, que convierten el mundo en lo incondicionado, son tan absurdas como las explicaciones teístas que pretenden que de lo incondicionado se deriva algo ajeno a él, como es el mundo. En consecuencia, Spir combatió con todo vigor tanto las filosofías materialistas como las románticas, que pretendían identificar lo incondicionado con la naturaleza. La concepción filosófica de Eucken se muestra muy diferente a la de Spir, aunque también tome como punto de partida el contraste entre espíritu y naturaleza que se manifiesta en nuestra conciencia. Por un lado, nuestra vida es una continuación de la naturaleza sensible, pero por el otro se dedica a actividades estéticas, éticas y religiosas que dan testimonio de un estatuto ontológico del hombre más elevado en relación con la naturaleza. Sin embargo, la realización humana de los ideales espirituales halla continuos inconvenientes y tropieza una y otra vez en obstáculos que empujan al hombre a buscar la garantía de su propia vida espiritual, arraigándola en la participación en una vida espiritual superior, de naturaleza divina.

Von Hartmann presenta su filosofía como síntesis entre el espíritu absoluto de Hegel, la voluntad de Schopenhauer y lo inconsciente de Schelling. El principio del mundo consiste en un absoluto espiritual inconsciente que se manifiesta en el finalismo inconsciente de la naturaleza, en la organización del mundo orgánico, en el instinto, etc. A pesar del éxito de Spir, Eucken y von Hartmann, el pensador más estructurado y más influyente entre los espiritualistas alemanes fue sin duda Lotze. Lotze no pensó en absoluto que las aspiraciones del alma estén en conflicto con los resultados de la ciencia y con la imagen mecanicista del mundo que en aquella época presuponía y defendía la ciencia. El mecanicismo muestra que la naturaleza está regulada por leyes necesarias, pero este hecho (el mecanicismo) tiene que ser explicado a su vez, porque no es un hecho último: sólo se vuelve comprensible en cuanto medio destinado a realizar valores. El orden de la máquina, en definitiva, demuestra la experiencia de un plan racional. De igual modo lo demostraría un mecanicismo que se hallase en condiciones de probar que toda la realidad se desarrolla mediante un proceso evolutivo que termina en la vida espiritual del hombre: éste sería el fin, y la evolución sería un medio. Así es como se espiritualiza la materia: transformándose en medio de conseguir valores. En realidad, Lotze distingue entre tres reinos: el de los hechos, el de las leyes universales y el de los valores. El mecanicismo expresa el necesario orden del mundo, a través del cual Dios lleva a cabo sus fines. En *Microcosmos* Lotze escribe: «Todas las actividades y todas las vicisitudes de las cosas giran con aparente necesidad intrínseca en el interior de la esfera de aquellas leyes en las cuales el eterno Uno mandó que permaneciesen cada uno de sus efectos.» Por esto, «todo el ser [...] no puede existir tal como es, sino fuese porque así y no de otra forma se manifiesta allí el valor eterno del bien». Todas las cosas son criaturas de Dios. Y tanto la acción moral como la actividad cognoscitiva exigen la religión, en calidad de conciencia

de la caducidad del mundo y, al mismo tiempo, de la misión eterna que Dios confió al mundo (Abbagnano).

4. El espiritualismo en Italia: Martinetti, Varisco y Carabellese

En Italia el espiritualismo se desarrolla en un período cronológicamente posterior al que corresponde a los demás países, y no sólo polemiza con el positivismo, sino que también ha de enfrentarse con el idealismo. A decir verdad, Terenzio Mamiani Della Rovere (1799-1885), siguiendo las huellas de Rosmini y de Gioberti, ya había propugnado una concepción espiritualista de la vida. Después que él, y mejor aún que él, esta corriente de tono espiritualista fue desarrollada por G.M. Bertini (1818-1876) y, sobre todo, por F. Bonatelli (1830-1911). En cualquier caso, las figuras más prestigiosas del espiritualismo italiano son Piero Martinetti, Bernardino Varisco y Pantaleo Carabellese.

Piero Martinetti (nacido en Pont Canavese en 1872 y fallecido en 1943, en Castellamonte [Turín]) se doctoró en Turín en 1893 con una tesis sobre la religión budista: *El sistema Sankhya*, obra publicada en 1897, y de la cual surge con claridad la orientación religiosa del pensamiento de Martinetti. Estudioso de los clásicos (Platón, Spinoza, Kant, Schopenhauer), profundo conocedor de la filosofía alemana contemporánea –que difundió en Italia– Martinetti fue un ejemplo de vida moral. Cuando el fascismo impuso en 1932 el juramento de fidelidad a sus principios, Martinetti fue uno de los treces profesores universitarios que se negaron a efectuarlo. En la carta que dirigió al ministro de la época, podemos leer: «Mi actividad filosófica siempre ha estado regida por las exigencias de mi conciencia y nunca he tomado en consideración, ni siquiera por un instante, la posibilidad de subordinar tales exigencias a directrices de cualquier otro género. Así, he enseñado siempre que la única luz, la única dirección y también el único auxilio que puede tener el hombre en esta vida es su propia conciencia; y que subordinarla a cualquier otra consideración, por elevada que sea, constituiría un sacrilegio. Ahora bien, puesto que con el juramento que se me solicita desmentiría toda mi vida, Vuestra Excelencia reconocerá que tal cosa me es imposible.» Unos años antes, en un discurso pronunciado ante los estudiantes de Castellamonte, Martinetti había dicho: «Entre los deberes esenciales del hombre, Kant coloca el honor, la satisfacción moral. Afirma: ¡no te conviertas en siervo de nadie! Y esto quiere decir: no subordines tu conciencia a los temores y a las esperanzas de la vida inferior; no envilezcas tu personalidad doblegándola servilmente ante otros hombres.» *La libertad* apareció en 1929. En 1904, empero, ya había publicado su *Introducción a la metafísica,* donde Martinetti desde las primeras páginas afirma que existen urgentes problemas a los que no responden las ciencias particulares, pero que esperan una respuesta racional: «Qué soy yo? ¿Qué es la realidad que me circunda? ¿De qué modo debo actuar? [...]. El hecho mismo de aceptar un determinado sistema de vida equivale a aceptar una determinada hipótesis acerca de la realidad de las cosas y acerca del valor de la vida humana.» Para Martinetti la metafísica no se distingue de las demás ciencias por su método, sino «por la universalidad de su tarea»: se propone aquella unificación total de la experiencia «que el

intelecto, por su propia naturaleza, jamás podrá alcanzar». Por eso se necesita un examen gnoseológico de las soluciones que se han expuesto a lo largo de la historia al problema metafísico. Este examen crítico e histórico mostrará que todos los sistemas filosóficos en conjunto constituyen una paulatina ascensión hacia el conocimiento de lo divino. En tal sentido la filosofía «no es una serie de soluciones, sino una solución única, un único enfoque». En el proceso que lleva hacia dicha unidad, lo que cuenta para la filosofía es «la experiencia de vida» y no los datos de la ciencia. Debido a ello, dice Martinetti, por ejemplo, «un filósofo separado de nosotros por miles de años, Buda [...] sigue penetrando hoy con profundidad en el corazón de la realidad, más que muchos recientes volúmenes de filosofía científica». En realidad «sólo uno es el sujeto, aunque se refleja en un infinito número de seres: todo movimiento, toda vida, toda existencia más alta no es otra cosa que el tender hacia la unidad suprema; y todo conocimiento no es más que el desvanecimiento de una ilusión, el imperfecto reconocimiento del Sujeto universal que se halla a sí mismo en cada cosa». Sin embargo, esta ascensión hacia la unidad encuentra un obstáculo en aquel mal, en aquella «obscura e increada potencia, inseparable del mundo, que hemos de vencer en nosotros con nuestra buena voluntad, y eliminar a nuestro alrededor con una luz de la verdad». Este profundo dualismo hace que Martinetti se sienta próximo a Buda, a Kant (cuyo pensamiento culmina «en una moral de carácter religioso») o a Spir. Además de las ya citadas, Martinetti escribió otras obras relevantes: *Razón y fe* (1934) y *Jesucristo y el cristianismo* (1936).

Si el espiritualismo de Martinetti está cerca del de Spir, el espiritualismo de Bernardino Varisco se encuentra próximo a las concepciones de Lotze. De formación matemática, Varisco (1850-1935) publicó en 1901 *Ciencia y opiniones*, obra de carácter básicamente positivista, donde el sentimiento sobre el que se fundamentaría la religión es contradictorio a la razón. En cualquier caso, Varisco afirma que junto a la ciencia existen las creencias religiosas, que la ciencia debe registrar como un hecho. A continuación, en obras como *Problemas máximos* (1910) y *Conócete a ti mismo* (1912), Varisco se desplaza en otra dirección, proponiendo un espiritualismo monadológico parecido al de Leibniz: la realidad se transforma en una pluralidad de sujetos particulares, que varían en su espontaneidad y se interfieren los unos con los otros. Tal interacción es posible porque todos los sujetos son deteminaciones de un Ser universal: «el ser incluye todas las cosas, [...] todas las cosas incluyen el ser», escribe Varisco en *Problemas máximos*. Y en *Conócete a ti mismo* afirma: «El mundo fenoménico existe en la medida en que el Ser, consciente de sí, actualiza en sí mismo aquellas determinaciones [los fenómenos].» No obstante, se plantea un inevitable problema: «¿son o no estas determinaciones fenoménicas algo esencial al Ser?» En el primer caso tendríamos el panteísmo, y en el segundo, el teísmo. En *Problemas máximos* Varisco consideró como una «hipótesis injustificada» la existencia de un Dios personal. Sin embargo, en los escritos posteriores –sobre todo en su obra póstuma *Desde el hombre hasta Dios* (1939)– se convirtió en defensor del teísmo: el espíritu es un Dios personal que, autolimitándose en su propia omnisciencia, garantiza la espontaneidad y la libertad del hombre.

Pantaleo Carabellese (1877-1948) fue alumno de Varisco. Partiendo de

un profundo estudio de Kant, Carabellese niega el idealismo absoluto que excluye la multiplicidad de sujetos y disuelve el ser en la conciencia, así como el realismo absoluto que coloca el ser fuera de la conciencia. La realidad, en suma, no está constituida únicamente por los cuerpos materiales (como sostiene el materialismo), ni se disuelve en un puro sujeto (como afirma el idealismo), ni hemos de ver en ella aquellos dos mundos paralelos que serían la naturaleza y el espíritu (como dice el realismo). Para Carabellese la realidad está hecha de cosas concretas, y lo concreto es la unidad entre sujeto y objeto. Lo concreto es «mi saber el ser». Tales son las tesis contenidas en la *Crítica de lo concreto* (1921). En la obra *El problema teológico como filosofía* (1931) Carabellese escribe, ya desde el comienzo, que «la filosofía es también metafísica, o no es». Por metafísica hay que entender, junto con Aristóteles, la ciencia del ser en cuanto a ser, uno y universal. La conciencia, según Carabellese, es conciencia del ser, del ser en sí mismo, entendido como fundamento de las cosas reales: «Nosotros, muchos "yos", pensamos a Dios, el único.» Este ser en sí, único y universal, no es distinto de la conciencia, es el ser de la conciencia, es inmanente a la conciencia. En cambio, el otro «yo» es distinto de aquella conciencia que soy yo. La alteridad, pues, no pertenece al objeto de la conciencia (que es inmanente en ella), sino a la subjetividad: los sujetos siempre son individuales, son múltiples. La experiencia se constituye a través de la relación entre los sujetos experimentales. Gracias a todo ello se aprecia con facilidad que Carabellese invierte la postura idealista: no es el «yo», sino el objeto, el que es único y universal. El sujeto, o mejor dicho los sujetos, son con respecto al objeto singulares, múltiples y relativos. Y el objeto así concebido puede identificarse –según Carabellese– con Dios. El ser, el objeto, se actualiza en los entes concretos, pero jamás de un modo exhaustivo. Por ello, el objeto es, mientras que los sujetos existen.

5. El espiritualismo en Francia: Lequier, Ravaisson y Boutroux

A principios del siglo XIX se remonta la filosofía de Maine de Biran, pensador al que se remitirán a continuación todos aquellos filósofos que constituyen el vivaz y numeroso escuadrón de los espiritualistas franceses. Entre éstos no podemos olvidar a Jules Lequier (1814-1862), cuya vida llena de fracasos y de adversidades concluyó ahogándose de forma trágica y misteriosa. Lequier no acabó ninguna obra y no publicó ningún libro. Su amigo Renouvier fue el que sacó a la luz algunos fragmentos suyos, con carácter póstumo, titulándolos *Investigación de una primera verdad* (1865). Hace relativamente poco J. Grenier editó las *Obras completas* de Lequier (1952). El problema de fondo que plantea este autor es el de la relación entre necesidad y libertad. Sus estudios críticos se dirigen justamente en contra de la idea de necesidad, contra la noción de un determinismo absoluto y sin límites. Si todo fuese necesario, si todas las cosas y todos los acontecimientos se diesen de acuerdo con un plan rígidamente determinista, entonces caerían en bloque las pretensiones de cualquier moral, ya que el bien y el mal serían consecuencia de una necesidad y el bien valdría lo mismo que el mal. Más aún: «si todo es necesario, la

ciencia misma se vuelve impotente, y no le es posible tratar de distinguir entre la verdad y el error, porque ni siquiera sé si existen la verdad y el error, dado que no puedo saber absolutamente nada». Si todo está determinado, no puedo decidir nada, ni con respecto al bien y al mal, ni con respecto a la verdad o a la falsedad. Lequier afirma: «El escepticismo perfecto es la suma infinita de todas las posibles contradicciones.» En realidad, según Lequier, si la necesidad es el postulado de la ciencia, la libertad es el postulado de la conciencia, y «el hecho: "yo busco" implica el hecho : "yo soy libre"». Mi conciencia libre es la que escoge investigar y el hombre es libre porque «es dueño de lo posible». Empero, prosigue Lequier, «si soy un ser libre, soy un ser responsable [...]. ¿Ante quién soy responsable? ¿Ante mí mismo o ante otro ser? [...] Todo me dice que existe otra persona que tiene en sí misma la razón de su propio ser y ante la cual yo soy responsable». Así, Lequier lo somete todo al tribunal de la conciencia, en la convicción de que «es siempre Dios, el verdadero Dios, el que habla en la conciencia».

La ilustración fue un paréntesis en la tradición filosófica francesa, que desde Montaigne hasta Bergson se configuró como una tradición básicamente espiritualista. La filosofía de Newton y el empirismo inglés, que los ilustrados habían importado en Francia, concedían un estatuto privilegiado a la física y a la experiencia externa. Sin embargo, Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) reitera la supremacía de la experiencia de conciencia y escribe que fue Maine de Biran quien hizo que «la filosofía se libertase de la física, bajo la cual Locke, Hume y el mismo Condillac casi la habían ahogado». Sin embargo, al reafirmar el primado de la existencia consciente, resurge el problema de la relación entre espíritu y naturaleza, problema que Ravaisson afronta en su escrito sobre el *Hábito* (1838). El hábito es una actividad espiritual, que al principio es libre, intencionada y consciente, pero que, debido a la repetición de actos, acaba por transformarse en algo casi automático y da lugar a movimientos de los cuales parecen casi desaparecer la voluntad y la inteligencia. El hábito es una idea substancial, una idea transformada en realidad, «es una intuición real, en la que se confunden lo real y lo ideal, el ser y el pensamiento». De este modo el hábito muestra cómo se convierte el espíritu en naturaleza: «La acción más libre y dispuesta se vuelve cada vez en mayor medida una tendencia, una inclinación que no espera la orden de la voluntad, sino que se anticipa a ella, y que a menudo se escapa por completo y no regresa a la voluntad y a la conciencia.» El espíritu, en consecuencia, no es un epifenómeno de la naturaleza, como pretenden los materialistas; la naturaleza «es el límite del movimiento de disminución del hábito», es espíritu desprovisto de potencia. Éste sería el descubrimiento fundamental del espiritualismo, «filosofía heroica y aristocrática», superior a las «filosofías plebeyas» de la ilustración, el empirismo y el positivismo, e imposible de conciliar con éstas.

Discípulo de Ravaisson, cuñado y amigo de Poincaré, y profesor en la Escuela Normal y en la Sorbona, Émile Boutroux (1845-1921) trata de llegar al espiritualismo transportando la crítica hasta el interior de la ciencia y centrándose en las dificultades que en su opinión se pueden apreciar en la ciencia contemporánea. Esta crítica a la ciencia constituye un elemento nuevo dentro del espiritualismo, una novedad que Bergson llevará

a un desarrollo más amplio. En su obra *De la contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874) Boutroux acepta la clasificación de las ciencias que había propuesto Comte, limitándose a efectuar algún retoque. Sin embargo, insiste sobre el hecho de que cada ciencia nos revela un orden de la realidad que es imposible de reducir a los demás órdenes. En otros términos, la materia, el mundo orgánico y el hombre, por ejemplo, son órdenes de realidad cada uno de los cuales es imposible de explicar basándose en los anteriores, ya que contiene elementos originales, nuevos, y por lo tanto contingentes: son contingentes en el sentido de que no derivan necesariamente de los grados inferiores. Hay un salto entre el orden químico y el biológico, y entre el orden biológico y el espiritual. Boutroux, ante el determinismo, opone su contingentismo. El determinismo afirma que «todo lo que ocurre constituye un efecto proporcionado a su causa». Boutroux, empero, sostiene que órdenes de realidad inferiores no pueden producir órdenes superiores: por un lado, en efecto, «las leyes de la filosofía se muestran [...] irreductibles» [a las de la física y la química], y por el otro «la vida espiritual es irreductible a la vida orgánica, aunque sólo fuese porque el motivo, en la vida interior del hombre, no es la causa que impone la necesidad». El efecto, en consecuencia, no es algo proporcionado a la causa: en él existe algo más, nuevo e imprevisible. Es, por lo tanto, contingente. La vida no se reduce al orden material de las cosas, como atestigua también la originalidad de la vida moral fundada en el «deber ser» y el ideal. La ciencia no puede afectar en lo más mínimo a la fe religiosa, dado que «la religión posee un objeto diferente al de la ciencia». La religión no pretende ser «la explicación de los fenómenos», y por lo tanto «no puede sentirse afectada por los descubrimientos científicos que hacen referencia a la naturaleza y al origen objetivo de las cosas». Desde la perspectiva de la religión, «los fenómenos [...] tienen valor por su significado moral, por los sentimientos que sugieren, por la vida interior que expresan y suscitan; y ninguna explicación científica puede quitarles este carácter». Boutroux expuso estas últimas tesis en su libro *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea*, de 1908.

Para completar el cuadro debemos añadir que, en la Suiza francófona, el ginebrino Henri Frédéric Amiel (1821-1881) –autor de un *Diario íntimo*, publicado póstumamente en 1883-1884– concibió, defendió y difundió la noción según la cual «la filosofía es la conciencia que se comprende a sí misma, con todo lo que contiene». También es suizo Charles Secrétan (1815-1895), autor de obras relativas a cuestiones prevalentemente ético-políticas (*La filosofía de la libertad*, 1849; *La razón y el cristianismo*, 1863; *El principio de la moral*, 1883; *La sociedad y la moral*, 1897). Según Secrétan, la conciencia atestigua que el hombre es libre, ya que posee una libertad condicionada por la naturaleza y encauzada por el deber. Esta limitada y condicionada libertad es, justamente, la que muestra que el hombre es un ser condicionado, dependiente de un Ser incondicionado, que es espíritu infinito e increado: Dios. Dios, en opinión de Secrétan, es libertad aboluta, aquella libertad que cabe expresar a través de la frase: «Soy aquello que quiero.» Únicamente «la recíproca penetración entre ambas voluntades [la de Dios y la del hombre] puede convertir la voluntad finita en voluntad plena y fecunda. Separada de Dios, la criatura se hunde en la nada de la contradicción».

6. Maurice Blondel y la filosofía de la acción

6.1. *Los precedentes de la filosofía de la acción*

La filosofía de la acción es una variante del espiritualismo. Al igual que éste, también es una filosofía que llega a conclusiones claramente religiosas. Y como el espiritualismo, también la filosofía de la acción coloca la conciencia como base de la filosofía, que se ejerce en cuanto actividad que presta atención a la vida de la conciencia y la describe. Empero, a diferencia de los demás espiritualistas, la conciencia de los filósofos de la acción no es mera contemplación teórica sino que es además voluntad y acción.

El principal representante de la filosofía de la acción fue Maurice Blondel (1861-1949). Sin embargo, hay que recordar que fue su maestro Léon Ollé-Laprune (1830-1899) quien encauzó sus investigaciones, y que puede considerarse como el iniciador de la filosofía de la acción John Henry Newman (1801-1890; de origen anglicano, se convirtió al catolicismo en 1845 y fue nombrado cardenal en 1879). Autor de un célebre *Ensayo de una gramática del asentimiento* (1870), Newman sostuvo que, cuando una idea está viva de veras, no se reduce a una mera cuestión intelectual, sino que implica también a la voluntad humana: «Cuando un gran enunciado, verdadero o falso, concerniente a la naturaleza humana o al bien, al gobierno, al deber o a la religión, se difunde entre una multitud de hombres y reclama la atención de éstos, no sólo se lo recibe de una forma pasiva [...] sino que se convierte en principio activo dentro de ellos, llevándolos a una siempre nueva contemplación de dicho enunciado, aplicándolo en diversas direcciones y difundiéndolo por todas partes.» El cristianismo, para Newman, es precisamente aquella gran idea que se reveló a la humanidad y que continúa plasmándola a través de su desarrollo. Por su parte, Ollé-Laprune en *La certeza moral* (1880) defendió la idea según la cual en la vida del espíritu la voluntad es la que ejerce el predominio. Ésta, por supuesto, es insuficiente y necesita la gracia divina, pero su función realmente dominante es indiscutible y también lo es dentro de las actividades racionales. En efecto, escribe Ollé-Laprune, la voluntad es la «que lleva con apasionado ardor o con fría decisión todas las fuerzas del intelecto hacia el objeto que se pretende conocer; ella es la que rige estas fuerzas aplicadas y atentas. La voluntad, la buena voluntad, posee en todas partes, incluso en el orden puramente científico, una influencia que nada logra substituir».

6.2. *La dialéctica de la voluntad*

Una vez establecido esto, veamos es qué consiste el pensamiento de Blondel. En 1893 publica su obra más conocida e importante: *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. El libro se abre con este interrogante: «¿Posee o no un sentido la vida humana? ¿Posee o no un destino el hombre?» Para responder a la pregunta sobre el sentido de la vida, afirma Blondel, hemos de interrogar a la vida misma. Sin embargo, si interrogamos a la vida y tratamos de describirla, tendre-

mos que reconocer que «hay que trasladar el centro de la filosofía hacia la acción, ya que es allí donde se encuentra el centro de la vida». El rasgo típico de la experiencia humana no es la razón, sino la acción: «la acción en mi vida es un hecho, el más general y el más constante de todos». El hombre actúa y debe actuar. A través de la acción expresa lo más profundo de sí mismo, su voluntad. La filosofía debe buscar su orientación y su fin inmanente en la acción. Por eso, el núcleo central en torno al cual se articula *La acción* está constituido por la dialéctica de la voluntad. La dialéctica de la vida no es una dialéctica de la razón, como ocurre en Hegel, sino de la voluntad. La vida se halla entretejida por el contraste existente entre voluntad que quiere *(quod procedit ex voluntate)* y voluntad querida, es decir, su resultado efectivo *(quod voluntatis objectum fit)*. Blondel escribe: «Los términos del problema se oponen de forma nítida. Por un lado, está todo aquello que domina y oprime a la voluntad; por el otro, la voluntad de dominarlo todo o de poderlo ratificar todo: no hay ser donde sólo hay obligación.» La vida se desarrolla mediante un contraste incesante entre la potencia de la voluntad que la solicita sin pausa y la lleva hacia nuevas acciones, y los resultados fácticos de tales esfuerzos. Las metas a las que se llega siempre son inadecuadas: siempre «existe una desproporción entre lo que somos y lo que tendemos a ser»; la voluntad querida se plantea como un objeto ante la voluntad que quiere, y ésta resurge una y otra vez, porque «al no ser nosotros aún aquello que queremos, nos hallamos en una relación de dependencia con respecto a nuestra verdadera finalidad».

6.3. *El método de la inmanencia*

Por lo tanto, en su propia experiencia el hombre siempre advierte la desproporción entre la voluntad y la obra, entre la voluntad que quiere y la voluntad querida. Muy pronto se pondrá en evidencia que resulta ilusorio apoyarse sobre un resultado obtenido, ya que éste no tardará en revelar su parcialidad, su carácter insuficiente y provisional. Así, primero nos confiamos a las sensaciones, porque «la impresión sensible es para cada uno todo aquello que puede ser, el único punto sobre el que no se puede discutir». Las sensaciones hay que interpretarlas mediante generalizaciones empíricas y estructurarlas a través de éstas: «sólo superándola podemos captar la intuición», y «para que exista, es necesario que le concedamos una consistencia que no poseería sin nosotros». Estas generalizaciones empíricas que estructuran, interpretan y superan las sensaciones constituyen la ciencia. Esta enorme red de síntesis que configura la ciencia, ¿se halla en condiciones de satisfacernos, de decirnos con certeza cómo son de veras las cosas? Blondel se pregunta: «¿Existe o no en la ciencia aquella coherencia y aquella suficiencia que asegure al intelecto y a la voluntad la paz completa de la certidumbre y el pleno éxito práctico?» En efecto, «los símbolos que constituye el científico acaban por ser tan coherentes entre sí y por tener tanta eficacia [...] que el científico experimenta la fuerte tentación de considerar que todo este simbolismo es una fiel imagen de la realidad, es la realidad misma. Se proyecta este simbolismo fuera de uno mismo, con la convicción de que las leyes de la mecánica racional, la

contrucción elaborada por un cristalógrafo o los esquemas del químico son la expresión de un mecanismo real al que, bajo la apariencia de la certidumbre científica, conviene atribuir un valor objetivo y auténticamente metafísico». Blondel se apresura a decir que esto es «un error fundamental que hay que combatir». Es un error que se debe combatir porque tampoco en la ciencia hay paz: en ella reaparece la disensión, por ejemplo, entre los nexos universales y las intuiciones de lo particular. La ciencia no se halla en disposición de solucionar el enigma del destino humano. Al contrario, el destino humano es el que suministra el apoyo que requiere la ciencia, en la medida en que ésta «queda como suspendida» del elemento subjetivo. La conciencia, y por lo tanto la acción, se escapa de la ciencia, «porque justamente aquélla es la que crea el mundo y los símbolos de la imaginación».

En el fondo, y debido a su esencia, «la acción es siempre un más allá [...]. Adelante, y en lo alto, sólo así la acción es acción». No obstante, la acción «es una función social por excelencia [...]; actuar quiere decir evocar otras energías, llamar a testigos, ofrecerse o imponerse a la sociedad de los espíritus». Nace así la apertura hacia los otros en la familia, la patria o la humanidad. De este modo se intenta satisfacer aquel único deseo, consistente en «expandirse y crecer». Sin embargo, en este caso la disparidad entre el «deber ser» y el ser, entre voluntad que quiere y voluntad querida, en lugar de amortiguarse se acentúa: el nivel de lo finito no logra apagar una sed inextinguible. Al final, confiesa Blondel, me hallo «dividido entre lo que hago sin querer y lo que quiero sin hacer». En consecuencia, «para quererme a mí mismo con plenitud, es necesario que quiera en un grado mucho mayor de lo que hasta ahora he conseguido», es necesario que trascienda el plano de lo finito. Dios es el único que puede llenar el vacío existente entre mi voluntad y sus realizaciones: «Querer todo aquello que queremos con plena sinceridad de corazón es colocar dentro de nosotros el ser y la acción de Dios.»

Con esto llegamos al método de la inmanencia. Dicho método (como Blondel pondrá en evidencia en la *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética*, 1896) consiste en reconocer la exigencia de Dios que caracteriza la naturaleza finita del hombre. Este método, partiendo de la indigencia del orden natural, hace surgir la necesidad de lo sobrenatural: «Puesto que nosotros, al actuar, hallamos una infinita desproporción dentro de nosotros mismos, nos vemos obligados a buscar la equivalencia de nuestra acción en el infinito.» No existe una real continuidad entre lo natural y lo sobrenatural («porque Dios siempre está más allá»), pero el reconocimiento de la insuficiencia del orden natural permite que el hombre acepte y reciba lo sobrenatural, aunque no lo produzca ni lo defina.

7. El modernismo y sus problemas

Vinculado con la filosofía de acción y con el método de la inmanencia de Blondel, el modernismo es un movimiento de carácter religioso que nació en Francia a principios del siglo actual, y que fue de inmediato condenado por el papa Pío x, a través de la encíclica *Pascendi* del 8 de

septiembre de 1907. Los principales representantes del modernismo fueron el abate Lucien Laberthonnière (1860-1932) y Alfred Loisy (1857-1940). Éduard Le Roy, sucesor de Bergson en el Collège de France, también se integra en el movimiento modernista, tratando de efectuar una síntesis entre éste y el bergsonismo. En Inglaterra fue George Tyrrell (1861-1909) quien difundió las ideas modernistas, mientras que en Italia sus representantes fueron Antonio Fogazzaro (1842-1911), Romolo Murri (1870-1944) y sobre todo Ernesto Bonaiuti (1881-1946), autor, entre otras obras, de un *Programa de los modernistas* (1911).

Laberthonnière (director de los «Anales de filosofía cristiana», que se publicaron desde 1905 hasta 1913) en *El realismo cristiano y el idealismo griego* (1904) compara la filosofía griega, que convierte a Dios en idea suprema y arquetipo de la naturaleza, con el descubrimiento cristiano del sujeto. Esta intuición cristiana esencial –el descubrimiento de la subjetividad y de la interioridad– extravió su camino, en opinión de Laberthonnière, cuando la escolástica hizo suyas las categorías lógico-matemáticas del mundo griego. En *Ensayos de filosofía religiosa* (1903) afirma que la revelación no se puede imponer al hombre desde fuera, apelando a la autoridad o por medio de una demostración racional. La verdad religiosa debe surgir de la interioridad del hombre: la verdad de la revelación sólo tiene valor para el hombre a condición de que éste la recree por su propia cuenta. «En la naturaleza humana se encuentran las exigencias de lo sobrenatural.»

Exegeta e historiador del cristianismo, Loisy fue autor de obras famosas: *El evangelio y la Iglesia* (1902), *La religión de Israel* (1901), *El cuarto evangelio* (1903) y *Los evangelios sinópticos* (1907-1908). Loisy trató de distinguir entre la exégesis puramente crítica e histórica, y la exégesis teológica y pastoral que extrae de la Sagrada Escritura las respuestas adecuadas para las necesidades actuales de los creyentes. Sostuvo que algunos libros de la Biblia fueron transformados y enriquecidos por obra de las generaciones posteriores, cosa que también habría ocurrido en el caso de los evangelios sinópticos. Loisy escribe: «La tradición, lejos de ser un mero depósito que se transmite en bloque, y donde nada podría modificarse si no es disminuyéndolo, se convierte en una unidad orgánica que, dentro de la esencial unidad de su género, se va desarrollando, exteriorizándose a través de la humanidad y utilizando todas las cosas para salir a la luz.» En substancia, Loisy afirma que «el Evangelio no entró en el mundo como un absoluto incondicionado, que se resume en una verdad única e inmutable, sino como una creencia viviente, concreta y compleja, cuya evolución procede sin duda de la fuerza íntima que lo ha hecho perdurar, pero no por ello se ha visto menos influido en todo, desde el principio, por el ambiente en el que se produjo y se fue engrandeciendo». De aquí surge la idea según la cual el dogma tiene una historia, hasta el punto de que en *El evangelio y la Iglesia* Loisy afirma: «Las definiciones dogmáticas están en relación con el estado general de los conocimientos propios del tiempo y del ambiente en que se hayan constituido. Un cambio considerable en el estado de la ciencia puede exigir una nueva interpretación de las antiguas fórmulas que, concebidas en un ambiente intelectual diferente, no son suficientes para expresar todo lo necesario, o no lo dicen del modo conveniente.» Por lo tanto, según Loisy lo que

cuenta no es tanto la defensa de definiciones con determinada fecha histórica, sino la acentuación del significado moral de la religión. En otras palabras, el modernismo buscó una combinación entre el dogma y la subjetividad humana, y entre la verdad suprahistórica de la revelación cristiana y la evolución histórica de la humanidad. Los modernistas, sin duda, no se limitaron a identificar el plano sobrenatural con el plano de la historia y del hombre, sino que trataron de establecer –cosa que no resultó y que no resulta fácil– un encuentro entre ambos planos. En cualquier caso, el rechazo de la filosofía griega y de la filosofía tomista como clave interpretadora de los textos sagrados, la idea de que la verdad se va configurando en el curso de la historia, la preferencia por la voluntad y la acción en perjuicio de la razón, y la consiguiente aceptación del método de la inmanencia como instrumento apologético, la idea de que la esencia de la vida religiosa hay que buscarla en la experiencia moral, así como la a menudo áspera polémica antieclesiástica («Jesús anunciaba el Reino, pero lo que llegó fue la Iglesia»), constituyeron motivos suficientes, a criterio de la Iglesia, para condenar el movimiento modernista.

8. Henri Bergson y la evolución creadora

8.1. *La originalidad del espiritualismo de Bergson*

La filosofía de Henri Bergson puede definirse con el nombre de «evolucionismo espiritualista». Constituye el punto de referencia del pensamiento francés entre finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. En esta filosofía se funden los temas del espiritualismo antiguo (por ejemplo, el de Agustín) y los de la tradición introspectivo-espiritualista francesa, cuyos paradigmas son Descartes y Pascal. Dichos temas convergen, dentro de una síntesis rica y original, con los problemas del evolucionismo spenceriano y con la crítica de las «verdades» científicas. En líneas generales, Bergson desarrolla el espiritualismo de Maine de Biran y de Ravaisson; al mismo tiempo, su pensamiento aparece como una articulada continuación de las reflexiones filosóficas de Boutroux. Fue considerado el filósofo francés más importante de su época. En realidad, su pensamiento no sólo influyó de manera notable en el pragmatismo norteamericano de James, sino también en la meditación acerca de la ciencia, el arte, la concepción de la sociedad y de la religión.

Bergson nació en París en 1859. En sus años de juventud cultivó los estudios de matemática y de mecánica. Más adelante, decidió que se dedicaría a la filosofía, para lo cual asistió en la École Normale a los cursos de Ollé-Laprune y de Boutroux. Después de obtener el doctorado, durante varios años ejerció la docencia en distintos centros de enseñanza secundaria. En 1889 publicó su tesis doctoral en la Sorbona: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Esta obra logró un gran éxito. Su segundo trabajo, *Materia y memoria* (1896), consiguió un éxito aún más resonante. En 1900 Bergson fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía del Collège de France, que desempeñará hasta 1924. También se publica en 1900 la colección de ensayos *La risa*. Dicha obra se subtitula *Ensayo sobre el significado de lo cómico*. Allí Bergson defiende la idea de que «no existe

nada cómico fuera de aquello que es propiamente humano». Bergson dice que muchos han definido al hombre como «animal que sabe reír», pero «habría podido definírsele como animal que hace reír, y que si lo logra algún otro animal o algún otro objeto inanimado, siempre ocurre por una semejanza con el hombre, por la señal que éste deja en él o por el uso que hace de ello». Para que se produzca su efecto, lo cómico exige «una especie de anestesia momentánea del corazón: se dirige a la pura inteligencia». Además, «nuestra risa es siempre la de un grupo de personas». Por eso «lo cómico nace cuando un grupo de hombre reunidos dirige la atención sobre uno de ellos, haciendo que calle su sensibilidad y ejerciendo sólo su inteligencia». En 1903 aparece la *Introducción a la metafísica*, concisa y brillante síntesis de las ideas de Bergson. *La evolución creadora*, que es la obra más sistemática y de mayor relevancia histórica de este autor, se publicó en 1907. Elegido miembro de la Academia francesa, en 1928 se le concede el premio Nobel de literatura. En 1932 aparece su última obra: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

Bergson era de origen judío, pero en los últimos años de su vida se acercó gradualmente al catolicismo, porque -en palabras suyas- éste significaba el complemento del judaísmo. Sin embargo, debido al antisemitismo extendido en aquella época, renunció a una conversión en sentido estricto, como más tarde pudo leerse en su testamento: «Quise permanecer entre aquellos que mañana serán perseguidos.» Cuando los nazis ocuparon París, dispensaron a Bergson –famoso y ya muy enfermo– de inscribirse en el registro en el que debían constar todos los judíos. Sin embargo, no aceptó tal dispensa y se presentó personalmente para ser fichado. Murió en 1941, en un París ocupado por los nazis.

Es muy cierto que la filosofía de Bergson fue una filosofía de moda y que su enseñanza llegó a veces a convertirse en acontecimiento mundano, hasta el punto de que ciertas damas mandaban a sus criadas a que les reservasen un lugar en el aula, varias horas antes de comenzar la clase. J. Chevalier, que escribió una biografía de Bergson, narra así el acontecimiento constituido por las clases de Bergson: «La personalidad de Bergson, sin duda, no era ajena a su éxito. El silencio se adueñaba del aula y un tembloroso arcano recorría los ánimos, cuando se le veía aparecer en el fondo del anfiteatro, sentarse bajo la luz de una discreta lámpara, con las manos libres y habitualmente unidas, sin notas, con su enorme frente, los ojos claros como dos luminarias bajo las tupidas cejas; los rasgos delicados que expresaban la potencia espiritual del rostro y la fuerza inmaterial del pensamiento. Su palabra era serena, noble y rítmica, al igual que su pose; con una extraordinaria seguridad y una precisión sorprendente, poseía una tonalidad cautivadora y musical, y un defecto de aspiración que le añadía un matiz de coquetería.»

El propósito básico de la filosofía de Bergson era la defensa de la creatividad y de la irreductibilidad de la conciencia o espíritu contra todo intento reduccionista de cuño positivista. Sin embargo, la defensa del espíritu que elabora Bergson adquiere un carácter peculiar debido a que, con la finalidad de entender plenamente la vida concreta de la conciencia, hace suyos los resultados de la ciencia y no minimiza para nada la presencia del cuerpo y la existencia del universo material. En *La evolución creadora* Bergson escribe: «El gran error de las doctrinas espiritualistas ha

sido el creer que aislando la vida espiritual de todo lo demás, suspendiéndola tan alto como fuese posible por encima de la tierra, la ponían a salvo de todo atentado.» En realidad, con operaciones de esta clase, los espiritualistas exponían la vida espiritual a verse confundida «con el efecto de un espejismo». Según Bergson las cosas ocurren de otra manera: la conciencia o vida espiritual es irreductible a la materia; es una energía creadora y finita, que se enfrenta continuamente con condicionamientos y obstáculos que pueden bloquearla y degradarla. En pocas palabras, el pensamiento de Bergson es una filosofía que pretende ser fiel a la realidad, pero en la que no se concibe esta realidad como reducida a los «hechos» de los positivistas, ni falseada por ellos.

8.2. *El tiempo espacializado y el tiempo como duración*

Precisamente por ser fiel a la realidad, en sus años de juventud Bergson se entusiasmó ante la teoría revolucionista de Spencer. Más adelante confesaría que lo único que quería era perfeccionar y consolidar los *Primeros principios* de Spencer, sobre todo en lo concerniente a la mecánica. No obstante, fue precisamente a través de esta labor cómo Bergson cayó en la cuenta de que el positivismo no mantiene en absoluto su promesa de fidelidad a los hechos, como pone de manifiesto el tratamiento del problema del tiempo, por ejemplo. Ahondando en este tema, Bergson dice que aquí «nos esperaba una sorpresa». Tal sorpresa consiste en el hecho de que el tiempo de la experiencia concreta escapa a la mecánica. Para ésta –leemos en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*– el tiempo es una serie de instantes, uno junto a otro, como se aprecia en las sucesivas posiciones de las agujas del reloj. Debido a ello, el tiempo de la mecánica es un tiempo espacializado; en efecto, medir el tiempo significa controlar que el movimiento de un objeto en un espacio determinado coincida con el movimiento de las agujas dentro de dicho espacio, el cuadrante del reloj. Además de espacializado, el tiempo de la mecánica es un tiempo reversible, ya que podemos dar marcha atrás y repetir infinitas veces el experimento. Para la mecánica, asimismo, cada momento es externo al otro y es igual al otro: a un instante le sucede otro y no hay un instante distinto a otro, más intenso o más importante que otro. Estos rasgos del tiempo de la mecánica no logran dar cuenta en lo más mínimo de lo que es el tiempo de la experiencia concreta. Si la espacialidad es el rasgo característico de las cosas, la duración es lo característico de la conciencia. La conciencia capta inmediatamente el tiempo en cuanto duración. Duración quiere decir que el «yo» vive el presente con el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro. Fuera de la conciencia, el pasado ya no es y el futuro todavía no existe. El pasado y el futuro únicamente pueden vivir en una conciencia que los suelde en el presente. La duración vivida no es, por lo tanto, el tiempo espacializado de la mecánica. En el tiempo de la mecánica los instantes sólo se diferencian cuantitativamente, pero en el tiempo de la conciencia un instante puede valer la eternidad, o puede resultar decisivo para la vida: hay momentos que no pasan jamás, y jornadas y períodos de tiempo que enseguida desaparecen. En el tiempo de la mecánica los momentos son exteriores entre sí; pero en la vida

interior, en el continuo fluir que es la duración de la conciencia, un momento penetra en el otro, se suelda con el otro, crece sobre el otro y queda ligado con el otro, como demuestra la experiencia del remordimiento. El tiempo de la mecánica es reversible, pero para la conciencia y para la vida sería inútil ir a la búsqueda del tiempo perdido: el hoy es distinto del ayer, el instante siguiente siempre supone la experiencia del instante precedente y de todo el pasado, y crece sobre dicha experiencia. Por lo tanto, ante ese pasado se presenta siempre como irreductible y auténtica novedad. En resumen, el tiempo concreto es duración vivida, irreversible y nueva a cada instante. Una imagen adecuada para representar el tiempo concreto de la conciencia sería la de un ovillo de hilo que crece conservándose a sí mismo: en la vida de la conciencia, en efecto, «nuestro pasado nos sigue y va acrecentándose sin pausa a través del presente que recoge a lo largo del sendero». Por otra parte, la concepción espacializada del tiempo podría representarse mediante la imagen de un collar de perlas todas iguales y externas unas a otras.

No hay duda de que el tiempo espacializado –cuantitativo y mensurable, cristalizado en una serie de momentos externos los unos a los otros– sirve adecuadamente a las finalidades prácticas de la ciencia, cuya tarea consiste en elaborar teorías en la medida en que efectúan numerosas previsiones, que se conviertan en instrumentos eficaces para controlar las situaciones que hay que afrontar de vez en cuando. Bergson hace suya la doctrina de la economicidad de la ciencia propuesta por los empiriocriticistas. Atribuye a la ciencia de la naturaleza y a sus métodos de incapacidad y una inadecuación totales para examinar los datos de la conciencia. Según Bergson, la realidad presenta distintos aspectos que, si se quiere ser fiel a la experiencia, hay que estudiar con un método específico. En su opinión, aquí es donde fracasa el positivismo: en la noción según la cual la naturaleza de los hechos es única, y en la pretensión de juzgar todos los hechos con el mismo método. «Cuando sigo con los ojos, sobre el cuadrante del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido una duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, lo cual es muy distinto. Fuera de mí, en el espacio, sólo hay una única posición de la aguja y del péndulo, porque no queda nada de las posiciones anteriores. Dentro de mí se desarrolla un proceso de organización y de mutua penetración que constituye la duración real. Sólo porque yo duro de este modo, no represento las llamadas oscilaciones pasadas, mientras que percibo la oscilación actual.» El mundo de la conciencia y el de las cosas en el espacio son diferentes; Bergson escribe: «En la conciencia hallamos estados que se suceden sin distinguirse; en el espacio, simultaneidades que se distinguen sin sucederse, en el sentido de que una deja de existir cuando aparece la otra. Fuera de nosotros, se da una exterioridad recíproca sin sucesión; dentro, sucesión sin exterioridad recíproca.»

8.3. *Por qué la duración fundamenta la libertad*

A la idea de «duración», en cuanto rasgo fundamental de la conciencia, Bergson vincula su defensa de la libertad y su crítica al determinismo,

cuando éste se jacta de poder explicar la vida de la conciencia. En realidad, si los objetos «no llevan la señal del tiempo transcurrido», si existen uno fuera del otro en un tiempo espacializado, entonces la determinación de un acontecimiento posterior a través de un acontecimiento precedente, distinto a él, se hace posible: los primeros acontecimientos idénticos (causas) explican posteriores acontecimientos idénticos (efectos). Empero, lo que resulta posible y útil en el ámbito de los objetos espacializados, enseguida se revela como imposible para la conciencia. Ésta conserva las huellas de su propio pasado; en ella nunca existen dos acontecimientos idénticos, por lo cual la determinación de posteriores acontecimientos idénticos se vuelve imposible. La vida de la conciencia no es divisible en distintos estados, el «yo» es una unidad en devenir; y donde nada hay de idéntico, nada hay de previsible. Tanto los deterministas como los defensores de la doctrina del libre arbitrio, según Bergson, están equivocados: aplican a la conciencia las categorías típicas de aquello que, al contrario, es exterior a la conciencia. Los deterministas buscan las causas determinantes de la acción y no caen en la cuenta de que la única causa profunda es la conciencia en su integridad, con su propia historia. De igual modo actúan los defensores del libre arbitrio que colocan en la voluntad la causa de la libertad. En definitiva, tanto los defensores como los detractores de la libertad de la conciencia presuponen una idea de conciencia que está constituida por una suma de actos distintos, mientras que el «yo» es una unidad en devenir, por la cual «somos libres cuando nuestros actos brotan de nuestra personalidad íntegra, cuando la manifiestan». Si se afirma que nuestros actos dependen de nuestro carácter, lo único que se dice es que dependen de nosotros, de lo que somos, o mejor dicho, de aquello en lo que nos hemos convertido. Si coincidimos con lo que somos, entonces somos libres. Es cierto que no siempre nuestros actos surgen de la raíz más honda de nuestro «yo»; a menudo son costumbres, y en cuanto tales son tan mecanizados y previsibles como los fenómenos externos. En consecuencia, en tal caso no somos libres. No obstante, si nuestros actos surgen de lo profundo de nosotros mismos, si expresan la totalidad de nuestra persona, su libertad resulta indudable. Cuanto más superficiales seamos y más nos parezcamos a las cosas, más previsibles se vuelven nuestras acciones; cuanto más profundicemos, seremos más nosotros mismos y más imprevisibles resultarán nuestras acciones.

Todo esto nos indica que hay que superar el dilema en el que el determinismo se enfrenta con el libre arbitrio. La disputa, que es de una gran importancia, no se puede solucionar, porque las premisas están mal planteadas. El análisis del tiempo nos ha revelado que la conciencia no es una cosa como las demás, una cosa entre otras cosas; por esto, tanto el lenguaje como los métodos aptos para el estudio de las cosas, fracasan cuando los aplicamos a la conciencia. Bergson escribe: «El "yo", infalible en sus constataciones inmediatas, se siente libre y así lo declara. Pero cuando trata de explicarse a sí mismo su propia libertad, sólo se percibe a través de una especie de refracción que surca el espacio; de aquí surge un simbolismo de naturaleza mecanicista, que se muestra tan incapaz de probar la tesis del libre arbitrio como de hacerla comprensible o de refutarla.»

8.4. *Materia y memoria*

En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* el tiempo espacializado de la ciencia se opone a la duración de la conciencia o tiempo de la experiencia concreta. Tal oposición se corresponde con otra contraposición: la que se da entre una realidad externa, mecánica, nunca nueva porque siempre es repetitiva, y una realidad interna, fundida dentro de la unidad del «yo», siempre creativamente nueva. A este respecto, Bergson no podía dejar a un lado el problema de la relación o, mejor dicho, del pasaje entre ambas realidades. Dicho problema también se planteaba obligadamente porque Bergson consideraba que la conciencia tenía la posibilidad de solidificarse y casi petrificarse en situaciones de repetitividad mecánica.

Bergson afronta la cuestión del paso entre la realidad externa (la materia) y la interna (el espíritu) en su libro *Materia y memoria*, donde se propone «captar con más claridad la distinción entre cuerpo y espíritu, penetrando más íntimamente en el mecanismo de su unión». Algunos pensadores, dice Bergson, con respecto al problema de la relación entre la materia o el cuerpo y el espíritu, defienden la teoría del paralelismo psicofísico. Según éste, los estados mentales y los estados cerebrales son dos modos distintos de hablar de la misma cosa o proceso. En cambio, el evolucionismo materialista afirma que los estados mentales (la conciencia) son un epifenómeno, o bien una simple función del cerebro. Bergson se opone a ambas doctrinas y considera que la primera es básicamente equivalente a la segunda. En las primeras páginas de *Materia y memoria* puede leerse: «Ya sea que se considere que el pensamiento es una simple función del cerebro y el estado de conciencia es un epifenómeno del estado cerebral, o ya sea que se piense que los estados del pensamiento y los estados del cerebro son traducciones a dos lenguas diferentes de un mismo texto original, en uno u otro caso se plantea el mismo principio: si pudiésemos penetrar en el interior de un cerebro que funciona, asistiendo al entrecruzarse de los átomos que forman la corteza cerebral, o si poseyésemos por otro conducto la clave de la psicofisiología, sabríamos en detalle todo lo que sucede en la conciencia correspondiente.» En contra de la reducción del espíritu a materia, Bergson propone y reitera la idea de que el cerebro no explica el espíritu y que «en una conciencia humana existen infinitamente más cosas que en el cerebro correspondiente».

Para ilustrar dicha tesis, Bergson asume los datos procedentes de los descubrimientos psicofisiológicos efectuados en aquella época. Con base en ello, lleva a cabo un profundo análisis de la actividad de la conciencia, distinguiendo en ella tres momentos diferentes: la memoria, el recuerdo y la percepción. La *memoria* coindice y se identifica con la conciencia misma, y es justamente gracias a la memoria, y en ella, como «nuestro pasado nos sigue en su totalidad a cada momento», y aquello que «hemos sentido, pensado y querido desde nuestra primera infancia se encuentra allí, inclinado sobre el presente, al que está a punto de absorber en sí mismo, apretujándose sobre la puerta de la conciencia». El *recuerdo* se diferencia de esta memoria espiritual, que es la duración de la conciencia. Nuestro ser más verdadero y más profundo se encuentra en la memoria espiritual, pero la vida nos obliga a prestar atención al presente, y sólo recupera del

pasado aquello que nos sirve para orientarnos en el presente. Esta labor de selección del recuerdo útil y del olvidar de todo aquello que no sirve para el presente es algo que efectúa el cuerpo y el cerebro: éstos extraen del fluir más hondo de la conciencia aquellos recuerdos que son aprovechables para integrar a nuestro organismo, mediante las percepciones, en la situación presente. En resumen, el cerebro sólo pasa una parte muy reducida de lo que constituye el proceso de la conciencia: pasa únicamente aquello que puede traducirse en movimiento. Así podremos comprender mejor a Bergson cuando dice que en una conciencia hay infinitamente más cosas que las que existen en el cerebro correspondiente. Escribe: «Quien pudiese contemplar el interior de un cerebro en plena actividad, sabría sin duda algo de lo que sucede en la conciencia, pero sabría muy poco al respecto; de la conciencia sólo conocería aquello que puede expresarse mediante gestos, actitudes, movimientos del cuerpo [...], el resto se le escaparía; con referencia a los pensamientos y los sentimientos que se desarrollan en el interior de la conciencia, se hallaría en la misma situación que un espectador que viese en claridad todo lo que otros hacen sobre un escenario, pero no entendiese una sola palabra de lo que dicen.»

La memoria espiritual, para adquirir realidad, necesita de los mecanismos ligados al cuerpo, porque es a través de éste como nosotros actuamos sobre los objetos del mundo. Sin embargo, esa memoria se muestra independiente del cuerpo, en la medida en que una lesión del cerebro no afecta a la conciencia, sino a la ligazón entre conciencia y realidad: la conciencia permanece intacta, aunque pierda el contacto con las cosas. Según Bergson «el cuerpo, siempre orientado hacia la acción, tiene como función esencial la de limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu». Esto lo lleva a cabo a través de la percepción que es «la acción posible de nuestro cuerpo sobre los demás cuerpos». La percepción es el poder de acción de nuestro cuerpo que avanza entre las «imágenes» de los objetos. El recuerdo, en cuanto imagen del pasado, orienta la percepción actual, debido a que siempre actuamos con base en las experiencias pasadas. «Todo el pasado de la persona se encuentra abierto», hasta el extremo de convertirse en la acción presente. A cada instante de nuestra vida, por lo tanto, se da un vínculo entre memoria y percepción, en vista de la acción. «Todo debe ocurrir como si una memoria independiente recogiese las imágenes a lo largo del tiempo, a medida que éstas van produciéndose, y como si nuestro cuerpo con todo lo que lo rodea no fuese más que una de estas imágenes, la última, aquella que se obtiene en cualquier momento, realizando un corte instantáneo en el devenir general.» De este modo, la memoria y la percepción se identifican con el espíritu y con el cuerpo, respectivamente. La memoria funde en una totalidad la vida vivida; la percepción «consiste en separar, dentro del conjunto de los objetos, la acción posible de mi cuerpo sobre ellos. La percepción es, pues, una selección»; la percepción es algo propio de un ser «absorbido en el presente y capaz de conseguir, por medio de la eliminación de la memoria en todas sus formas, una visión de la materia, inmediata e instantánea al mismo tiempo». La libertad de la conciencia, por consiguiente, se ve limitada por la percepción. Ésta, a su vez, vuelve al flujo de la vida del «yo», confundiéndose con la memoria o conciencia. En esto consiste la verdadera relación entre espíritu y materia, y entre alma y cuerpo: por un lado,

la memoria «asume el cuerpo de alguna percepción en la que se haya introducido», y por el otro la percepción es reabsorbida por la memoria y se convierte en pensamiento. El cuerpo tiene la función de limitar en vista de la acción la vida del espíritu; pero el espíritu atraviesa en todo momento los límites del cuerpo. La percepción nos absorbe en el presente, pero el espíritu, que crece de forma continua, nos empuja hacia el futuro. La vida consiste en el crecimiento del espíritu a través de sus contracciones materiales, que el espíritu reabsorbe mediante su propia duración.

8.5. *Impulso vital y evolución creadora*

Bergson no ve el universo a la manera de Descartes, dividido entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Para Bergson, en el fondo, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo son dos polos de una misma realidad y no dos realidades diferentes. Precisamente en *La evolución creadora* (1907) –obra que James defendió como «aparición divina»– Bergson pasa desde el análisis de los datos necesarios de la conciencia hasta la elaboración de una visión global de la vida y de la realidad, proponiendo la noción de evolucionismo cosmológico. Las teorías de la evolución se agrupan en dos grandes clases: las mecanicistas y las finalistas. El evolucionismo mecanicista queda adecuadamente ilustrado por la teoría de Darwin: el hecho de una mutación casual sirve para favorecer en la lucha por la supervivencia a un individuo más bien que a otros. La mutación beneficiada, transmitida por la herencia a los descendientes, permite la supervivencia de los más aptos. De esto se deduce que, en la evolución darwiniana, la transformación de las especies no se ciñe a ninguna finalidad: es una evolución ateleológica, sin orden preestablecido. En efecto, una vez se han producido las mutaciones, prosigue por la senda de la necesidad. Por otro lado, también el evolucionismo finalista, según el cual la evolución seguiría un plan determinado y adaptado a la consecución de un fin, es una teoría determinista y, por lo tanto, mecanicista. El evolucionismo mecanicista explica la evolución en términos de causa eficiente, mientras que el evolucionismo finalista lo hace apelando a la causa final. Uno se apoya en razones que *determinan* la evolución por medio del pasado, y el otro se apoya en razones que *determinan* la evolución por medio del futuro. En consecuencia, tanto el evolucionismo mecanicista como el finalista ponen de manifiesto su infidelidad a la realidad. Empero, ¿qué es la realidad? ¿En qué consiste la esencia de la realidad? Spencer –en opinión de Bergson– tuvo el mérito indiscutible de proponer una «doctrina evolucionista en la que el cambio habría acabado por transformarse en la substancia de las cosas». La doctrina spenceriana lleva el nombre de evolucionismo, pero de ella están ausentes la evolución como el devenir: la evolución de Darwin es mecanicista y la de Spencer consiste en «una metafísica según la cual la totalidad de lo real ya ha sido dada en bloque en la eternidad, y por la cual la duración aparente de las cosas sólo expresa la debilidad de un pensamiento que no puede conocer todas las cosas a un mismo tiempo». En consecuencia, tanto el evolucionismo mecanicista como el finalista son deterministas y justamente por esto dejan que se les escape la realidad de la evolución. En efecto, Bergson afirma que al igual

que la vida de la conciencia, la vida biológica no es una máquina que siempre se repita idénticamente a sí misma, sino que constituye una permanente novedad. Es creación, imprevisibilidad; es vida siempre nueva que, englobando y conservando todo el pasado, crece sobre sí misma. La noción de «evolución creadora» nos permite ir más allá de las dificultades y las falsedades del mecanicismo y el finalismo, porque la vida «es una realidad que se separa claramente de la materia en bruto». Vittorio Mathieu, ilustre intérprete de Bergson, escribe: «La vida (y no sólo la conciencia) es un sujeto de duración, porque también ella es un sujeto irreversible, en el que el pasado se acumula en una especie de memoria orgánica, que no permite que el vivente retorne a una situación idéntica a la de un momento cualquiera de su pasado.» La vida, en definitiva, es evolución creadora, creación libre e imprevisible, «impulso vital» que «no necesita más que distenderse para extenderse». La materia no es otra cosa que el momento de la detención de este impulso vital. La vida es el impulso por el cual tiende «a crecer en número y en riqueza, gracias a la multiplicación en el espacio y la complicación en el tiempo»; se trata de una continuada creación de formas, donde aquello que viene después no es en absoluto una mera recombinación de los elementos que había antes. Es «acción que de manera continuada se crea y se enriquece», mientras que la materia es «acción que se disuelve y se desgasta» perdiendo poder y degradándose paulatinamente, como también lo atestigua el segundo principio de la termodinámica.

Según Bergson «no hay cosas, sino únicamente acciones». Esto quiere decir que las cosas u objetos pueden ser aislados en el interior de una única evolución, en la medida en que podemos representárnoslos como gestos creadores que se desvanecen: «Pensemos en un gesto como el del brazo que se levanta; luego, supongamos que el brazo vuelve a caer, abandonado a sí mismo, pero que a pesar de todo permanece en él, esforzándose por volverlo a levantar, algún elemento de la voluntad que lo animó. Esta imagen de un gesto creador que se desvanece servirá para darnos una representación más exacta de la materia.» La materia es impulso vital degradado, impulso que perdió creatividad y que, de ese modo, se convierte en obstáculo para el impulso sucesivo, al igual que la ola de mar que al retroceder se transforma en obstáculo para la ola que avanza. La vida, en cambio, es «corriente que atraviesa los cuerpos que han ido poco a poco organizando y que pasa de generación en generación, dividiéndose entre las especies y esparciéndose entre los individuos». La materia para Bergson es un reflujo del impulso vital que, a partir de una unidad originaria, se irradia y vuelve a caer en una multiplicidad de elementos, cuyo impulso y creatividad van apagándose. La evolución, por lo tanto, no describe una trayectoria única, comparable a la de una bala de cañón maciza: «Por el contrario, nos encontramos ante una granada que estalla repentinamente en fragmentos que, siendo también ellos granadas, explotan a su vez, produciendo fragmentos que vuelven a estallar, y así sucesivamente, durante muchísimo tiempo. Nos damos cuenta de los fragmentos más pequeños: partiendo de ellos hemos de remontarnos, paso a paso, hasta el movimiento originario. Cuando la granada hace explosión, su fragmentación está ligada al mismo tiempo con la fuerza explosiva de la pólvora y con la resistencia que le opone el metal. Lo mismo se aplica al

fragmentarse de la vida en individuos y en especies. Pensamos que se produce como consecuencia de dos series de causas: la resistencia que la materia en bruto opone a la vida y la fuerza explosiva que la vida supone, debido a un equilibro inestable entre tendencias.»

La evolución creadora no es, pues, un proceso uniforme. Cabe compararla al estallido de una granada cuyos fragmentos, a su vez, hacen explosión. También se parece a un haz de tallos vegetales, cada uno de los cuales representa un camino evolutivo distinto, en los que el impulso vital pierde su unidad originaria. La evolución, en otras palabras, se abre en abanico con direcciones divergentes, a través de las cuales los seres vivientes se especializan en funciones particulares y específicas. La primera opción fundamental es la que se da entre las plantas y los animales. Las plantas, aprisionadas en la noche de la inconsciencia y de la inmovilidad, almacenan energía potencial; los animales, móviles, se desplazan buscando alimento, y la conciencia nace precisamente gracias a esta búsqueda. A su vez, los animales se bifurcan o estallan en nuevas direcciones, una de las cuales conduce a las formas más perfectas de instinto –como es el caso de los himenópteros– mientras que otra –la de los vertebrados– lleva más allá del instinto, gracias a la inteligencia humana. La realidad es que «desde todos los puntos de vista la conciencia acabó en un callejón sin salida, ya que únicamente con el hombre prosiguió su camino».

De lo que acabamos de exponer, se deduce con facilidad que la relación entre impulso vital y materia es análoga a la existente entre memoria y percepción. Lo importante es comprender que tanto la vida como la materia se hallan en la base de la evolución. La historia de esta evolución es la historia de la vida orgánica en sus continuos esfuerzos y su incesante aspiración por liberarse de la pasividad e inercia de la materia. La vida orgánica trata de escalar aquella pendiente, que la materia se muestra proclive a volver a bajar. En efecto, la vida orgánica, a través de la fotosíntesis clorofílica, recupera la energía solar que se dispersa, absorbiendo de este modo energía potencial, que los animales aprovecharán para moverse y actuar. La materia retorna así al flujo del impulso vital. Éste, por medio de la vida, vuelve a subir, apoyándose en sus pérdidas y caídas.

8.6. *Instinto, inteligencia e intuición*

La vida animal no se desarrolló en una dirección única. En algunas de las direcciones que tomó –por ejemplo, aquella en la que acabaron los moluscos– se mostró con un callejón sin salida. Sin embargo, en relación con la movilidad y la conciencia, el mayor éxito lo logró con lo artrópodos y los vertebrados. La evolución de los artrópodos alcanza su punto culminante en los insectos y muy especialmente en los himenópteros; la evolución de los vertebrados alcanza su grado más elevado en el hombre. Y si en los artrópodos la evolución lleva a formas de instinto cada vez más perfectas, en los vertebrados conduce hasta la inteligencia. No obstante, el instinto siempre va acompañado por una especie de «ribetes de inteligencia» y en torno a la inteligencia se detecta un «halo de instinto».

Con más precisión, ¿qué es el instinto, y en qué consiste la inteligencia? Bergson escribe: «El instinto es la facultad de fabricar y de emplear

instrumentos orgánicos, y la inteligencia es la facultad de fabricar y de emplear instrumentos inorgánicos [...]. Por lo tanto, el instinto y la inteligencia representan dos soluciones divergentes pero igualmente elegantes, del mismo problema.» Se trata del problema de la vida, y se comprende que originariamente el hombre haya sido el *homo faber* y no *homo sapiens*. El instinto funciona por medio de órganos naturales, mientras que la inteligencia crea instrumentos artificiales. El instinto es hereditario, pero la inteligencia no; el instinto se dirige hacia una cosa, y la inteligencia, en cambio, es un conocimiento de las relaciones entre cosas. El instinto es inconsciente, pero la inteligencia es consciente; el instinto es repetitivo, mientras que la inteligencia es creativa. El instinto actúa con rigidez, es un hábito; ofrece soluciones adecuadas pero para un solo problema: es incapaz de variar. Por su parte, la inteligencia no conoce las cosas mismas, sino las soluciones entre las cosas; por eso conoce a través de los conceptos las formas, y distanciándose de la realidad inmediata puede prever la realidad futura. Por razones prácticas, la inteligencia analiza y abstrae, clasifica y distingue, fragmentando la duración real en una serie de estados, como si fuese una película cinematográfica. No obstante, «mil fotografías de París no son París».

En consecuencia, ni el instinto ni la inteligencia (y la ciencia que ésta produce) nos ofrecen la realidad: «Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que no hallará jamás por sí sola; únicamente podría descubrirlas el instinto, pero éste nunca las buscará.» Sin embargo, la situación no es desesperada: la inteligencia, que nunca se halla del todo separada del instinto, puede regresar conscientemente al instinto. Cuando sucede tal cosa nos encontramos con la intuición, que es «instinto convertido en desinteresado, consciente de sí, capaz de reflexionar sobre su propio objeto y de ampliarlo indefinidamente». La inteligencia gira alrededor del objeto, realiza desde fuera la mayor cantidad posible de enfoques sobre él, pero no entra en su interior; «en cambio, será la intuición la que nos conduzca al interior de la vida». La inteligencia elabora análisis y trocea el devenir; la intuición, en cambio, procede mediante la simpatía: apelando a ella «nos transporta al interior de un objeto, para coincidir con lo que tal objeto posee de único y, por lo tanto, de inexpresable» (inexpresable a través de los símbolos y los conceptos de la inteligencia). La intuición «es la visión del espíritu desde el espíritu»: es inmediata, como el instinto, y consciente, como la inteligencia. Que la intuición es un proceso real lo demuestra la intuición estética, donde las cosas aparecen sin ninguno de los vínculos que las atan a las necesidades cotidianas y a las urgencias de la acción. La intuición es la que siempre nos desvela la duración de la conciencia y el tiempo real; nos hace conscientes de la libertad que somos nosotros mismos. La intuición es el órgano de la metafísica: la ciencia analiza; la metafísica intuye, y de este modo nos hace entrar en contacto directo con las cosas y con la esencia de la vida, que es la duración. La intuición es un sondeo en la esencia de lo real, y la metafísica es «la ciencia que se propone atravesar la barrera de los símbolos construidos por el intelecto». Bergson escribe: la intuición «entra en posesión de un hilo. Habrá de comprobar por sí misma si este hilo se eleva hasta el cielo o si se detiene a determinada distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica estará ligada con la de los grandes místicos, y ha de

constatar personalmente que esto es así. En el segundo caso, las experiencias metafísicas permanecerán aisladas unas de otras, pero sin entrar en conflicto entre sí. En cualquier caso, la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana.»

8.7. *El río de la vida*

La inteligencia gira en torno a los objetos en que divide a la duración; es como una filmación cinematográfica que fija diversos momentos o estados del movimiento pero que, justamente porque fija estos momentos o estados, deja que se le escape el movimiento mismo. En opinión de Bergson, tal es la razón de las paradojas de Zenón sobre el movimiento: la inteligencia espacializa el devenir en momentos sucesivos, cada uno de ellos inmóvil, de manera que –tal como afirmó Zenón, por ejemplo, en la paradoja de la flecha– dicha inteligencia se ve obligada a negar el movimiento. En cambio, la intuición nos sumerge en el río de la vida, nos desvela la memoria y la duración, nos permite caer en la cuenta de nuestra libertad y nos hace penetrar en el impulso vital. Gracias a la intuición nos damos cuenta de que la vida es como «una ola inmensa que se propaga a partir de un centro y que, en casi toda su circunferencia, ha sido detenida: sólo en un punto ha sido forzado el obstáculo, y el impulso ha pasado libremente. En otras partes, salvo en el hombre, la conciencia ha acabado por encontrarse en un callejón sin salida; sólo con el hombre pudo proseguir su camino. Por lo tanto, el hombre continúa indefinidamente el movimiento vital, aunque no arrastre consigo todo lo que la vida encerraba en su interior». Gracias también a la intuición, comprendemos que «todos los seres vivientes forman un conjunto unido, y todos obedecen el mismo y formidable impulso. El animal tiene su punto de apoyo en la planta; el hombre, en la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo; es como un ejército sin fin que galopa al costado de cada uno de nosotros, atrás y delante nuestro, en una carga irrefrenable, capaz de hechar por tierra toda resistencia y de superar numerosísimos obstáculos, incluida quizás la muerte».

8.8. *Sociedad cerrada y sociedad abierta*

El impulso vital que se detiene en las otras especies vivientes, concretándose en la repetición fija de comportamientos siempre idénticos, en el hombre supera los obstáculos y se manifiesta a través de la actividad creadora humana, cuyas formas principales consiste en el arte, la filosofía, la moral, y la religión. En su última obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Bergson centra su atención justamente en el tema de la creatividad moral y religiosa del hombre. Partiendo del estudio de la conciencia, pasa, con *La evolución creadora*, a una teoría del universo y concluye con una teoría de los valores (morales y religiosos).

En su opinión, las normas morales poseen dos fuentes: la presión social y el impulso amoroso. En el primer caso, las normas son consecuencia de la presión social, manifiestan exigencias de la vida asociada de los

diversos grupos humanos, tal como éstos se han dado y se dan en la historia. Ésta nos enseña que el individuo se encuentra en su sociedad de la misma forma que una célula en su organismo o una hormiga en el hormiguero. El individuo, por regla general, sigue el camino que ve que otros ya han recorrido y que se halla codificado mediante las normas de su sociedad; se adecua a las reglas de ésta, exalta sus ideales y trata de ajustarse a ellos. En la base de la sociedad se encuentra únicamente la costumbre de adquirir costumbres, y ante un análisis en profundidad, éste es el único fundamento de la obligación moral. «La vida social –escribe Bergson– se nos presenta como un sistema de costumbres, arraigadas con más o menos fuerza, que responden a las necesidades de la comunidad.» No obstante, esta moral de la obligación y de la costumbre es la moral de la sociedad cerrada, donde el individuo actúa como parte del todo, y este todo es un grupo determinado, como por ejemplo la nación, la familia o el club.

En esto consiste la moral cerrada que se origina en la presión social que tiende a asegurar la vida de la comunidad, en cuya base se encuentra la costumbre de adquirir costumbres. La presión social, empero, no es en opinión de Bergson la única fuente de la moralidad y no sirve para explicar, como pretendían los positivistas, la vida moral del hombre en su integridad y en sus rasgos más típicos. En realidad, no existe únicamente la moral de la obligación y de la costumbre, la moral referente a las distintas sociedades cerradas que ha habido a lo largo de la historia. Existe también la moral absoluta, la moral de la *sociedad abierta*. Tal es la moral del cristianismo, de los sabios de Grecia y de los profetas de Israel. Esa moral es la obra creadora –creadora de valores universales– propia de héroes morales como Sócrates o Jesús, que van más allá de los valores del grupo de la sociedad a la que pertenecen, y contemplan al hombre en cuanto hombre, a toda la humanidad: toda la humanidad es la sociedad abierta. La moral de la sociedad cerrada es estática; la de la sociedad abierta es dinámica. La moral de la sociedad cerrada es impersonal y conformista, porque repite hábitos adquiridos y convertidos en tabú; la moral de la sociedad abierta apela a la originalidad y a la profundidad de la persona.

Todas las sociedades que han existido hasta ahora han sido sociedades cerradas, pero la moral abierta o absoluta toma en consideración a la sociedad abierta constituida por toda la humanidad. Por esto no existe continuidad entre la moral de la familia o de la nación y aquella que instituye los deberes hacia la humanidad: «Entre la nación –por grande que sea– y la humanidad, existe la misma distancia que entre lo finito y lo infinito, lo cerrado y lo abierto.» El fundamento de la moral abierta es la persona creadora; su finalidad es la humanidad; su contenido, el amor a todos los hombres; su característica, la innovación moral, capaz de romper con los esquemas fijos de las sociedades cerradas. La moralidad abierta no se enseña: es la moral de los grandes místicos y profetas y de todos los que obedecen a la inspiración que les induce a seguir a aquéllos.

8.9. *Religión estática y religión dinámica*

Al igual que en la vida moral, Bergson distingue en la vida religiosa dos posibilidades: la religión estática y la religión dinámica. La religión estática, entretejida de mitos y de fábulas, es resultado de lo que Bergson califica de «función fabuladora», que se desarrolla durante la evolución con unos propósitos básicamente vitales. El ser humano tiene inteligencia, y ésta representa una continua amenaza, siempre dispuesta a rebelarse contra la vida. El ser inteligente tiende al egoísmo y a romper sus relaciones sociales; es consciente de su propia mortalidad; conoce la imprevisibilidad del futuro y la precariedad de las empresas humanas. La religión –con sus fábulas, sus mitos y sus supersticiones– fortalece los vínculos sociales entre el hombre y sus semejantes. Por esto, «la religión primitiva [...] es una precaución ante el peligro que se corre cuando se comienza a pensar, a pensar únicamente en uno mismo». Además, la religión brinda la esperanza de la inmortalidad, ofrece al hombre una defensa ante la imprevisibilidad y la precariedad del futuro, le otorga el sentido de una protección sobrenatural y la creencia de poder influir sobre la realidad, en especial cuando la técnica se vuelve impotente.

En consecuencia, la religión es una defensa contra la amenaza que la inteligencia representa para el hombre y para la sociedad. En este sentido, es una religión natural, resultado y función de la evolución natural. Para Bergson esta religión estática y natural es infraintelectual. Sin embargo, no es la única forma de religión; junto a ella está la religión-intelectual, la religión dinámica, para la cual los dogmas no son más que solidificaciones, y que se introduce en el impulso vital y hace que continúe. Esta religión dinámica consiste en el misticismo, cuya consecuencia –escribe Bergson– «es una toma de contacto, y por lo tanto una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo pertenece a Dios, si es que no es Dios mismo». En opinión de Bergson, el amor del místico hacia Dios coincide con el amor a Dios por Sí mismo: «Dios es amor y objeto de amor: en esto consiste todo el misticismo.» El misticismo neoplatónico o el oriental son contemplativos, y por eso no creen en la eficiencia de la acción. Bergson, en cambio, considera que el misticismo adecuado es el de aquellos místicos (por ejemplo, san Pablo, san Francisco de Asís, santa Teresa, santa Catalina de Siena o Juana de Arco) para los cuales el éxtasis constituye un supremo impulso para la acción dentro del mundo. Así, el amor a Dios se convierte en amor a la humanidad. Además de esto, la experiencia mística es la única que nos puede suministrar una prueba de la existencia de Dios; la concordancia entre los místicos –no sólo cristianos, sino también de otras religiones– muestra la existencia real de aquel Ser con el cual nos pone en contacto la intuición mística.

La religión dinámica, o abierta, es la religión de los místicos. La humanidad –insiste Bergson– tiene hoy una urgente necesidad de genios místicos. En efecto, la humanidad a través de la técnica amplió su propia acción que incide sobre la naturaleza. De este modo, cabe decir que el cuerpo del hombre ha rebasado sus medidas propias. Este cuerpo hipertrofiado, afirma Bergson, «espera un suplemento de alma, y la mecánica exigiría una mística». Tal suplemento de alma se vuelve necesario para curar los males del mundo contemporáneo. Y esto no es algo imposible,

dado que el misticismo –si bien presupone un hombre genial y, en cierta forma, privilegiado– habita en el alma de cada hombre: «Si las palabra de un gran místico [...] hallan una resonancia en nosotros, ¿no será acaso porque existe en cada uno de nosotros un místico algo adormilado, que espera únicamente la ocasión para despertar de su sueño?»

Capítulo XXVII

EL PERSONALISMO

1. Principios generales

El personalismo como fenómeno histórico nació en Francia con Emmanuel Mounier y se desarrolló en torno a la revista «Esprit», fundada por Mounier y cuyo primer número se publicó en octubre de 1932. La idea central del pensamiento personalista es la noción de «persona», en su inobjetividad, inviolabilidad, libertad, creatividad y responsabilidad; se trata de una persona encarnada en un cuerpo, situada en la historia y constitutivamente comunitaria. Jean Lacroix, uno de los representantes más significativos de esta tendencia, escribe: «El personalismo aspira en cierto modo a convertirse en sucesor de las filosofías del "yo", para volverlas a sumergir en el mundo físico y social.» En nombre de la persona y bajo su estandarte, el personalismo aparece como una protesta contra «su estado de avanzada putrefacción» y, debido «al hundimiento de su agusanada estructura», propone una salida de la crisis, apelando a una «revolución personalista y comunitaria» basada en una fe cristiana aceptada sin reservas y vivida sin claudicaciones.

El personalismo, sostiene Mounier, «surgió de la crisis de 1929, que señaló hoscamente el final de la prosperidad europea y llamó la atención hacia las revoluciones en curso. Algunos dieron una explicación meramente técnica de las inquietudes y a las desventuras que entonces comenzaban, mientras que otros se decidieron por una explicación puramente moral. En cambio, algunos jóvenes pensaron que el mal era al mismo tiempo económico y moral, se hallaba situado en las estructuras sociales y en los corazones. El remedio, por lo tanto, no podía prescindir ni de la revolución económica ni de la revolución espiritual; finalmente, dado que el hombre posee la constitución que le es propia, entre una y otra debían establecerse estrechas conexiones. Antes que nada, era preciso analizar las dos crisis, para que ambas sendas quedasen expeditas».

Ante el mal económico y moral, algunos jóvenes pensaron que la vía para salir del «desorden establecido» no consistía en una revolución económica que ignorase los fundamentos morales y religiosos de la crisis, ni tampoco en una revolución puramente espiritual, desinteresada por los dramas que provocan las vicisitudes históricas concretas, sino en la refle-

xión teórica sobre la «comunidad de personas» y en su edificación. Debido a ello, «Esprit» no fue únicamente el elemento aglutinador de las aportaciones teóricas de los personalistas, sino también el centro de irradiación de toda una serie de valiosas iniciativas políticas, como por ejemplo la actitud a favor de los republicanos españoles, una breve postura expectativa ante el gobierno de Vichy y, luego, el paso a la resistencia; el apoyo a la libertad argelina y –más tarde, después de la muerte de Mounier– a la revolución húngara en 1956. En todos los casos, puesto que en la raíz del movimiento personalista se halla una decidida voluntad de testimoniar la verdad en cualquiera circunstancias, el personalismo no podía atarse, y nunca lo hizo, a los particularismos tácticos de uno u otro partido. El personalismo nació y se desarrolló como un movimiento, constituido por ideas, críticas, estímulos, controversias e iniciativas, y no quiso en ningún momento esclerosarse a través de un partido bloqueado por una ideología fija, aprisionada por el aparato de una burocracia. Esto explica la siguiente afirmación de Mounier: «El personalismo es una filosofía; no es una mera actitud. Es una filosofía, pero no un sistema.» En su ensayo *El personalismo y la revolución del siglo XX* el proyecto Mounier enuncia algunas de las reglas características de la estrategia personalista:

1) Por lo menos como punto de partida, se hace necesaria una postura de independencia con respecto a los partidos y a los agrupamientos constituidos, para llevar a cabo una nueva evaluación de las diferentes perspectivas, sin afirmar con esto que haya de asumirse una postura anarquista o un apoliticismo por principio. Además, siempre que le adhesión del individuo a una acción colectiva le permita a quien se adhiere una suficiente libertad de acción, hay que preferir la adhesión al aislamiento.

2) Como el espíritu no es una fuerza absurda o mágica, la mera afirmación de los valores espirituales corre el riesgo de mostrarse engañosa, si no va acompañada por una rigurosa enumeración de las condiciones de actividad y de sus medios.

3) La estrecha unión que existe entre lo espiritual y lo material implica que en cada interrogante haya que tener presente toda la problemática que abarca desde los datos viles hasta los nobles, con un extremo rigor, tanto en un sentido como en el otro. La tendencia a la confusión es el primer enemigo de un pensamiento que posea amplias perspectivas.

4) El sentido de la libertad y de lo real obligan a que en la búsqueda nos liberemos de todo a priori doctrinario y estemos positivamente dispuestos a todo, incluso a cambiar de dirección, con objeto de permanecer fieles a la realidad y al propio espíritu.

5) La compacta solidificación del desorden en el mundo contemporáneo ha llevado a algunos personalismos a definirse como revolucionarios [...]. El sentido de la continuidad histórica nos impide aceptar el mito de la revolución como *tabula rasa*, ya que una revolución es siempre una crítica patológica, que no conduce automáticamente a una solución. Revolucionario significa una cosa muy sencilla, pero significa que no puede remediarse el caos tan radical y tan obstinado de nuestro tiempo sin un avance en dirección contraria, sin una profunda revisión de los valores, sin una reorganización de las estructuras y una renovación de las clases dirigentes.

¿Quiénes eran estos jóvenes, que pensaban estas cosas? ¿Quiénes constituían el grupo de «Esprit»? Entre los primeros colaboradores de la revista nos encontramos a George Izard, André Délèage, G. Duveau, N. Berdiaev, M. Lefrancq, André Philip, J. Maritain, René Biot, Pierre Verité y Pierre-Aimé Touchard. Sin embargo, no fueron éstos los únicos que se adhirieron al movimiento personalista, que asumió corrientes diversas, como señala el propio Mounier: «Podría hablarse de una tendencia existencialista del personalismo (en la que confluían Berdiaev, Landsberg, Ricoeur y Nédoncelle), una tendencia marxista, con frecuencia paralela a la anterior, y una tendencia más clásica, que se integra con facilidad en la

tradicional corriente introspectiva de la filosofía francesa (Lachièze-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier, Jean Lacroix).»

2. Jean Lacroix: el personalismo entre el existencialismo y el marxismo

En líneas generales, hemos de decir que el objetivo básico del personalismo consiste en la defensa de la persona, defensa que los personalistas elaboran mediante una fundamentación de la responsabilidad del sujeto, explicitando la posición que éste asume ante la naturaleza, la sociedad y la historia. Todo esto lleva a que los pensadores personalistas se enfrenten tanto con el individualismo como con el marxismo, filosofías combatidas por el personalismo, al igual que critican el existencialismo. Sin embargo, mientras que Mounier solía repetir que era importante reconciliar a Marx con Kierkegaard, Jean Lacroix llama la atención sobre las diferencias que caracterizan el personalismo en comparación con el existencialismo y el marxismo. Este último –escribe Lacroix en *Marxismo, existencialismo y personalismo* (1949)– «pretende no tanto convertir la historia en ciencia, sino más bien ofrecer una interpretación histórica de todas las ciencias». Lacroix se pregunta: «¿Tiene el hombre exclusivamente una dimensión histórica, o se trata de un ser doble y contradictorio, ligado al tiempo y a la eternidad?» Por otra parte, aquella filosofía subjetiva que –en opinión de Lacroix– es el existencialismo, «sólo ve en el objeto un punto de apoyo para el esfuerzo humano», y en él «la libertad creadora del individuo se convierte [...] en el único principio explicativo». Lacroix, por lo tanto, reprocha al marxismo el infravalorar o incluso el ignorar la importancia del sujeto, y afirma que el existencialismo de Sartre deja a un lado «la relación que se da entre el sujeto y la humanidad, y entre el sujeto y la trascendencia». Lacroix sostiene que el existencialismo únicamente ofrece al hombre falsas tendencias, como por ejemplo el futuro, que Camus considera como la única trascendencia. Oponiéndose a las limitaciones del existencialismo, Lacroix sostiene que, «para realizarse, la persona humana tiene que pasar a través de la naturaleza». Y añade: «Si no llevásemos dentro nuestro la historia de la humanidad, no seríamos más que brújulas enloquecidas.»

Según Lacroix, el personalismo «es la intención misma que anima al hombre: construir la propia personalidad y la de los demás, en vista de la contrucción de la humanidad». Para lograr este objetivo son insuficientes tanto el marxismo, que reduce a la nada al individuo, dentro de las estructuras económicas de la historia, como el existencialismo, que se transforma en un solipsismo teórico y un individualismo práctico. Por este motivo Lacroix no vacila en marcar distancias incluso con respecto a Kierkegaard: «El tema de la soledad es el más peligroso de todos. [...]. El "nosotros" no procede de un acuerdo entre los diversos "tús", sino que acompaña las actividades de éstos.»

El personalismo se inicia en Francia en la década de 1930, alrededor de Emmanuel Mounier y el grupo de «Esprit». Se sitúa en el cauce de la tradición introspectiva que es típica de la filosofía francesa a partir de Descartes. Enumera entre sus precursores a Sócrates («El "conócete a ti mismo" –escribe Mounier– es la primera gran revolución personalista que

se conoce»), Leibniz y Kant (a los que el personalismo debe mucho, también según Mounier), Pascal («el mayor maestro» del personalismo) y Maine de Biran («precursor moderno del personalismo francés»). Asimismo, establece básicos elementos de coincidencia con bastantes ideas de Max Scheler y Martin Buber. Fuera de Francia el personalismo fue defendido en Inglaterra por el *Personalist Group* de J.B. Coates; en los Estados Unidos, los representantes de la filosofía personalista son G.H. Howinson, B.P. Bowne, E.S. Brightman y W.E. Hocking. Los alumnos de Browne y de Howinson fundaron en 1919 la revista «The Personalist». En Holanda, el personalismo nació en 1941 dentro de un campo de prisioneros de guerra, se desarrolló en el plano político y trató de poner en práctica una especie de nuevo socialismo a través del «Movimiento popular holandés», que subió al poder después de la liberación, antes de unirse al partido socialista. En Suiza las ideas personalistas han hallado su centro en los «Cahiers Suisse Esprit». En Italia, los dos pensadores más representativos del personalismo son Armando Carlini y Luigi Stefanini.

3. Emmanuel Mounier y «la revolución personalista y comunitaria»

3.1. *La persona de Mounier*

Pocas semanas antes de su muerte (ocurrida en 1950, cuando sólo contaba 45 años) Emmanuel Mounier escribía a un amigo: «Soy un intelectual. Esta palabra evoca a la mente una determinada cantidad de atrofias y de tics. Me guardaré mucho de creerme exento de ellos. Sin embargo, a menudo recuerdo con agradecimiento a mis cuatro abuelos, campesinos los cuatro, con los zapatos embarrados, levantándose a las tres de la madrugada y con una rebanada de salchichón en la mano. Cuando, a pesar de todo, me siento íntimamente tan ajeno a mi *gens* en cuanto *gens*, cuando me rebelo ante la hipocresía, las expresiones ampulosas, las piruetas o –en otra vertiente (la universidad)– ante las congeladas actitudes de afectación, advierto que uno de mis abuelos reacciona en mi interior, caigo en la cuenta de que su sano realismo me corre por las venas, el aire de sus campos me purifica los pulmones, y yo doy gracias por ello.» En 1936 Mounier confiesta a su amigo Touchard: «Soy un montañés.» Y se compara a sí mismo con el agua de un lago de montaña: «Su superficie es de una limpidez casi artificial, sin ninguna onda que la perturbe; pero en el fondo retumba el torrente, y si observáis bien esta superficie ya no os parecerá algo metálico, como un espejo, sino la superficie vibrátil de un ojo húmedo. Si no fuese demasiado hermoso, y por lo tanto un poco pretencioso por mi parte forzar esta comparación, diría que soy como un poco de esa agua. Un temperamento variable, de gustos primitivos, impulsivo, en definitiva, y más dado a la contemplación libre del cielo y de la tierra que a las iniciativas y a los dogmatismos.»

Nacido en Grenoble en 1905, después de haber estudiado filosofía con Jacques Chevalier en su ciudad natal, Mounier continuó sus estudios en la Sorbona de París. En 1928 obtiene el segundo puesto en el examen de habilitación para la docencia, después de Raymond Aron. Da clases de filosofía en centros no estatales, primero en el colegio de Santa María de

Neuilly y luego en el liceo Saint-Omer. Su encuentro con Jacques Maritain se remonta a principios de la década de 1930. Se convierte en asiduo de la casa de Maritain y participa en las reuniones que tienen lugar allí. En estas ocasiones entra en contacto con Gabriel Marcel y Berdiaev. Durante este período Mounier se muestra muy activo como publicista, sobre todo en el terreno del compromiso cristiano en la enseñanza y colabora en la revista «Aux Dévidées», dirigida por *M.lle* Silve, que había fundado una institución para los enseñantes cristianos que trabajaban en escuelas laicas. En 1932, después de varias sesiones de preparación, Mounier publica la revista «Esprit». Había elegido ya «un camino sin retorno», al que sacrifica su carrera académica, para incidir en la sociedad no como profesor sino como publicista comprometido. En 1935 recoge sus principales artículos aparecidos en «Esprit» en el volumen *Revolución personalista y comunitaria*. En ese mismo año aparece el ensayo *Desde la propiedad capitalista a la propiedad humana*, escrito en el que se traza el programa social del movimiento personalista. También en 1935 Mounier contrae matrimonio con Henriette Leclercq y reside en Bruselas, donde ejerce la docencia en el liceo francés. Llamado por el ejército en 1939, fue hecho prisionero por los alemanes. Una vez libertado, reemprende entre 1940 y 1941, con graves dificultades, la publicación de «Esprit». Después de un breve período de vacilación, Mounier se muestra contrario al gobierno de Pétain y es detenido. Al recuperar la libertad, en agosto de 1941 se prohíbe la publicación de «Esprit» y en enero de 1942 Mounier tiene que volver a la cárcel, acusado de ser uno de los principales inspiradores del movimiento clandestino *Combat*. Puesto en libertad el 26 de febrero, vuelve a prisión el 21 de abril, e inicia una huelga de hambre. Después del proceso judicial correspondiente, en el que resulta absuelto, vive con un nombre falso hasta el final de la guerra, momento en que regresa a París y reemprende la publicación de «Esprit». En la posguerra Mounier desarrolla una intensa actividad. Publica *Tratado del carácter*, *Libertad condicional* e *Introducción a los existencialismos*, en el año 1946. Al año siguiente aparece *¿Qué es el personalismo?*; en 1949, *El personalismo*. Mientras tanto, en 1948 habían visto la luz *El despertar del África negra* y *El pequeño miedo del siglo XX*.

Recordemos otros dos factores que nos permiten comprender la persona de Mounier. La primera hija de Mounier, Françoise, enfermó después de recibir la vacuna contra la viruela. Entró en un estado de inconsciencia, y enseguida se hizo patente que la pequeña no se curaría y estaría condenada a vivir «en una misteriosa noche del espíritu». Cuando supo la noticia, Mounier le escribió a su mujer: «¿Qué sentido tendría todo esto, si nuestra hijita no fuese más que un ovillo de carne caída en no se sabe qué abismo, un fragmento de existencia sin sentido y no esta blanca y pequeña forma sagrada que nos supera a todos, una inmensidad de misterio de amor que nos deslumbraría a todos si se nos mostrase ante nuestros ojos; si cada golpe, cada vez más duro, no fuese una nueva elevación que –a cada instante, cuando nuestro corazón comienza a acostumbrarse, a adaptarse al golpe precedente– representa una nueva exigencia de amor? [...] Desde la mañana hasta la noche, no pensamos en este sufrimiento como en algo que nos es quitado, sino como en algo que damos, para no ser menos que este pequeño Cristo que se halla entre nosotros, para no dejar-



E. Mounier (1905-1950): defensor de la revolución personalista y comunitaria, y opuesto tanto al capitalismo como al marxismo.

lo solo –a él que debe atraernos hacia sí– y para que no esté solo, sufriendo con Cristo.» Mounier vivió en la pobreza. Conoció el sufrimiento físico y espiritual. Y cuando inició su diálogo con Albert Camus –torturado, al igual que Dostoievski, por el llanto de un niño sufriendo– Mounier ya conocía en su propia carne esta dolorosa verdad que vivió como un cristiano valeroso.

Mounier, como veremos también, se mostró firme ante los comunistas. Sin embargo, su lealtad de hombre y de intelectual no tuvo límites ni reservas con respecto a ellos. Escribió: «Mi Evangelio me enseña que no se puede ser más avispados que Dios mismo, que siempre busca un camino hacia el corazón del hombre más desesperado. Mi Evangelio, además, es el Evangelio de los pobres. Jamás permitirá que quede satisfecho ante un solo malentendido con quienes se granjean la confianza de los pobres. Esto no es política, lo sé muy bien. Pero es una noción previa a toda política y constituye una razón suficiente para rechazar determinadas formas políticas.» Mounier murió debido a un infarto cardíaco, el 22 de marzo de 1950.

3.2. *Las dimensiones de la persona*

Rehacer el renacimiento es el título del artículo de fondo del primer número de «Esprit», en 1932. «Un nuevo siglo XIV se está resquebrajando ante nuestros ojos: se acerca el momento de rehacer el renacimiento.» Éste salió de la crisis de la edad media y la solucionó, mientras que según Mounier la «revolución personalista y comunitaria» solucionará la crisis del siglo XX. «El personalismo es un esfuerzo integral para comprender y superar la crisis del hombre del siglo XX en su totalidad.» Esto será posible con la condición imprescindible de que la persona sea colocada en el centro de la discusión teórica y de la acción práctica. ¿En qué forma cabe poner en claro la noción de persona? Ante todo, afirma Mounier en *Revolución personalista y comunitaria*, «mi persona no es la conciencia que yo poseo de ella. Cada vez que llevo a cabo un acto de constatación de mi propia conciencia, ¿qué constato? En la mayoría de las veces, si no me mantengo muy firme, lo único que constato son fragmentos efímeros de individualidad, lábiles como la brisa matutina. La persona tampoco se identifica con aquellos personajes que fui en el pasado y que sobreviven por inercia o por cobardía; personajes que creo ser, porque los envidio o los represento, o les permito que me moldeen según los dictados de la moda». Si se va más a fondo en el análisis de uno mismo, se encuentran los propios deseos, las propias voluntades y las propias esperanzas: tampoco en esto consiste la persona. En mí «todo sucede como si mi persona fuese un centro invisible con el que todo está relacionado; bien o mal, se manifiesta a través de ciertos signos, en su calidad de secreto huésped de los más mínimos gestos de mi vida, pero no puede caer directamente bajo la mirada de mi conciencia». Por esto, «mi persona no coincide con mi personalidad. Se encuentra más allá del tiempo, es una unidad dada, no construida, más amplia que las visiones que yo tengo de ella, más íntima que las reconstrucciones que yo me he propuesto. Es una presencia de mí».

Mounier especifica de este modo qué es lo que la persona no es. Lleva a cabo esta operación porque la persona es inobjetivable. De la persona cabe decir que consiste «en el volumen total del hombre [...]; es, en cada hombre, una tensión entre sus tres dimensiones espirituales: la que sube desde abajo y se encarna en un cuerpo; la que se dirige hacia lo alto y la eleva hasta un universal; la que se dirige hacia lo ancho y la lleva hacia la comunión. Vocación, encarnación y comunión son las tres dimensiones de la persona». El hombre tiene que mediar sobre su propia vocación, sobre su lugar y sobre sus deberes en la comunión universal. Por otro lado, la persona siempre se halla encarnada en un cuerpo y situada en unas condiciones históricas concretas. Por consiguiente «el problema no está en huir de la vida sensible y particular, que se desarrolla entre las cosas, en el seno de sociedades limitadas, a través de los acontecimientos, sino en transfigurarla». Además, la persona no llega hasta sí misma si no se entrega a la comunidad superior, que llama a las personas individuales y las integra. Como consecuencia, Mounier afirma que los tres ejercicios esenciales para llegar a la formación de la persona son «la meditación, para la búsqueda de mi vocación; el compromiso, la adhesión a una obra que es aceptación de mi propia encarnación; la renuncia a uno mismo, que es iniciación a la entrega de sí y a la vida en los demás». Si a la persona le falta uno de estos ejercicios esenciales, según Mounier se encuentra condenada al fracaso.

La persona es imposible de objetivar. No se puede hacer un inventario de ella, escribió Lacroix, «porque en ella siempre hay algo más que lo dado, la búsqueda de una consistencia que no puede encontrar si no es una búsqueda continua». La persona siempre va más lejos. «Para ella, existir significa [...] originariamente coexistir con los demás y con las cosas, comprenderlos comprendiéndose, comprenderse comprendiéndolos». La persona nunca se evade. No se refugia en el pasado o en el futuro: la persona es presencia del presente, condensa en sí misma el pasado y vive el presente a la luz de la eternidad de la Trascendencia. En definitiva –sigue deciendo Lacroix– la persona es presencia del espíritu ante sí mismo en cuanto atención y reflexión, presencia del espíritu en el mundo, que es diálogo y poesía, presencia del espíritu ante los demás, que es amistad y amor, y presencia del espíritu ante Dios, que es contemplación y plegaria».

3.3. *El personalismo, contra el moralismo y el individualismo*

La persona es imposible de objetivar; se encarna en un cuerpo y en la historia; por su propia naturaleza, es comunitaria. «La experiencia personal originaria es la experiencia del "tú" [...]. El acto de amor es la certidumbre más firme del hombre, el irrefutable *cogito* existencial: amo, y por lo tanto el ser es y la vida merece ser vivida.» De estas premisas se deduce que, ante cada problema práctico, «su solución hay que hallarla en primer lugar en el plano de las infraestructuras biológicas y económicas, si se quiere que se transformen en vitales las decisiones que se tomen en los demás planos». Si un niño –dice Mounier– se muestra perezoso e indolente con mucha frecuencia, lo primero que hay que hacer es examinar sus

glándulas endocrinas, antes de hacerle objeto de reprensiones. Y si se desea que las masas no se muestren inquietas «convendrá echar una mirada a las hojas de salarios, antes de condenar el materialismo». Sin embargo, señala Mounier, la solución biológica y económica de un problema humano se mostrará frágil e incompleta si no se tienen en cuenta las dimensiones más profundas del hombre. «También lo espiritual constituye una infraestructura; los desórdenes psicológicos y espirituales, vinculados a un desorden económico, pueden afectar a largo plazo las soluciones que se alcancen en el plano económico. De igual manera, una estructura económica, por racional que pueda ser, si se basa en el desprecio ante las exigencias fundamentales de la persona, lleva consigo su propia condena.».

El personalismo pretende afrontar «cada problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta, partiendo desde la condición material más humilde, hasta la más elevada posibilidad espiritual». En consecuencia, Mounier acentúa las diferencias que separan el personalismo con respecto del moralismo y del espiritualismo: «El espiritualismo y el moralismo son impotentes, porque ignoran las esclavitudes biológicas y económicas». Según Mounier, empero, también el materialismo es impotente y lo es por la razón opuesta: porque olvida las condiciones espirituales.

Opuesto al moralismo («cambiad al hombre, y las sociedades sanarán») y opuesto al marxismo («cambiad la economía, y el hombre será salvo»), Mounier considera que el individualismo es el peor enemigo del personalismo. Escribe: «El individualismo es un sistema de costumbres, sentimientos, ideas e instituciones que organiza al individuo sobre la base de una actitud de aislamiento y defensa. El individualismo fue el que construyó la ideología y la estructura dominantes en la sociedad burguesa occidental de los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin relaciones o vínculos con la naturaleza, dios soberano en el seno de una libertad carente de dirección y de medida, que repentinamente manifiesta hacia los demás una actitud de desconfianza, cálculo y reivindicación; instituciones reducidas a garantizar la recíproca convivencia entre los egoísmos o a extraer el máximo rendimiento, asociándolos entre sí en función del lucro; tal es el tipo de civilización que está agonizando ante nuestros ojos, una de las más miserables que se hayan dado a lo largo de la historia. Tal es la antítesis misma del personalismo, su más directo adversario.» Ello se debe a que, en el personalismo, la persona es una presencia ante el mundo y ante las demás personas. «Las otras personas no la limitan, sino que le permiten ser y desarrollarse; [la persona] sólo existe en la medida en que se dirige hacia los demás, sólo se conoce a través de los demás, se encuentra sólo en los demás.» Cuando la comunicación se desvanece o se corrompe, me pierdo a mí mismo: «La locura es un quebrantamiento de la relación con los otros: el *alter* se convierte en *alienus*, y a mi vez yo me transformo en extraño ante mí mismo, quedando alienado.» Todo esto implica que yo existo únicamente en la medida en que existo para los otros, y que en el fondo «ser significa amar».

3.4. *La persona, contra el capitalismo y contra el marxismo*

Mounier considera que el capitalismo es «una total subversión del orden económico». El capitalismo es una metafísica de la primacía del lucro. El lucro «vive de una doble forma de parasitismo: en perjuicio de la naturaleza, basado en el dinero, y en perjuicio del hombre, basado en el trabajo». El capitalismo consagra la primacía del dinero sobre la persona, del «tener» sobre el «ser». Según Mounier, el dinero en el capitalismo se transforma en tirano. Enemigo del trabajo digno de la persona, el capitalismo también es enemigo de la propiedad privada, puesto que priva al asalariado de su legítimo beneficio y defrauda con regularidad al ahorrador, a través de «especulaciones catastróficas». La propiedad se adquiere mediante la conquista o mediante el trabajo, pero su fundamento no consiste ni en la conquista ni en el trabajo. Mounier escribe: «La propiedad no puede fundamentarse más que en una concepción total del hombre [...]. El fundamento de la propiedad es algo inseparable de la consideración de su uso, es decir, de su finalidad.» En pocas palabras, la doctrina de Mounier sobre la propiedad coincide con el pensamiento cristiano medieval: gestión personal y utilización común de los bienes. Desde el punto de vista técnico, Mounier propugnaba la formación de personas colectivas, esto es, organizaciones de personas responsables, que creen tantas fórmulas diferentes como exijan las diversas condiciones de producción. Mounier, por lo tanto, defendió una especie de economía pluralista.

Crítico despiadado del capitalismo, Mounier no por eso cayó en brazos del marxismo. «Para nosotros, el marxismo no es nada más que la física correspondiente a nuestro error.» Mounier siempre se opuso al anticomunismo y al antimarxismo por mero prejuicio. Reconoce que «la tentación del comunismo se ha convertido en nuestro demonio familiar», y que, para que el comunismo ejerza un atractivo tan fuerte, «tiene que haber en él algo que llegue al corazón». Este algo es la confianza que se granjea entre los obreros y los humildes. En cualquier caso, aun reconociendo la agudeza de muchos análisis marxistas, su dedicación a la causa de los más débiles y su ansia de justicia, Mounier rechaza el marxismo por diversas razones: 1) porque el marxismo es un hijo rebelde del capitalismo, pero continúa siendo hijo suyo, en la medida en que reafirma el primado de la materia; 2) porque el marxismo substituye el capitalismo por otro capitalismo: el capitalismo del Estado; 3) porque el marxismo profesa «un optimismo ante el hombre colectivo que implica un radical pesimismo acerca de la persona», cosa que un personalista jamás podrá aceptar; 4) porque el marxismo, a lo largo de la historia, ha llevado a regímenes totalitarios; 5) porque es concebible que a un imperialismo capitalista le suceda un imperialismo socialista.

Además, Mounier siempre se mostró muy claro sobre el hecho de que «un cristiano no puede manifestar una completa adhesión doctrinal a una filosofía que niegue o desconozca la trascendencia, envilezca la interioridad y tienda a establecer una unión entre una crítica fundamental de la religión y una justa crítica de la evasión idealista». La idea básica de Mounier era que «un cristiano puede perfectamente colaborar en una sociedad de koljoses y de soviets de fábrica, pero para animar tal sociedad no puede otorgar plena confianza a un pensamiento que rechaza o

deja a un lado aquello que él considera como indispensable para la vida del hombre». La actitud de Mounier ante el comunismo marxista no consistió en una «oposición intransigente» o en una «total complacencia». Y aunque es verdad que «en la realidad histórica del comunismo existen elementos esenciales de liberación, que no tenemos el derecho de desconocer o rechazar», sin embargo «el comunismo centra todo el problema humano en la historia económico-política, como una circunferencia en torno a su centro; [en cambio] el realismo cristiano configura la historia como una elipse, alrededor de dos polos: el polo material y el polo sobrenatural, aquél subordinado a éste, aunque éste se halle estrechamente ligado a las posiciones del primero». Mounier dijo a Roger Garaudy que «para el cristiano la fe y la vida divina en la Iglesia y en el hombre también son estructuras. Atenerse a ellas significa alcanzar las condiciones propias de la justicia social, la igualdad y el progreso». Mounier nunca creyó que el partido comunista tuviese el monopolio de las transformaciones necesarias para la reconstrucción del orden y de la justicia, y tampoco pensaba «que sólo el marxismo pudiese interpretar la historia contemporánea y que siempre lo hiciese de forma adecuada».

3.5. *Hacia la nueva sociedad*

Después de lo ya dicho, es fácil de comprender que Mounier no consideraba el personalismo.–en palabras de Nédoncelle– como «una filosofía para la tarde de los domingos». Sin embargo, después de las críticas formuladas con respecto al espiritualismo, al moralismo, al individualismo, al capitalismo y al marxismo, ¿cuál es el tipo de sociedad que Mounier anuncia y propugna? La sociedad que Mounier propone es una sociedad personalista y comunitaria. Se encuentran muy lejos de ésta aquellos agrupamientos de individuos correspondientes a la masa (con su tiranía anónima), la sociedad fascista (con su jefe carismático y su fiebre mística), la sociedad cerrada de tipo organicista-biológico, o incluso la sociedad fundada en el derecho (la sociedad del iusnaturalismo ilustrado, donde vemos que el contrato que se halla en su base no es una relación interpersonal sino más bien un compromiso entre egoísmos). Mounier coloca la sociedad personalista en el vértice de la sociabilidad y la fundamenta en el amor que se lleva a cabo en la comunión, cuando la persona «toma sobre sí, asume el destino, el sufrimiento y la alegría, el deber de los otros». Este tipo de sociedad es una idea-límite de naturaleza teológica (piénsese en la noción cristiana de cuerpo místico) que nunca podrá realizarse en términos políticos, pero que funciona como ideal regulador y criterio valorador de los cambios políticos reales y de los posibles.

Siempre basándose en la noción de persona, Mounier fue un defensor de los derechos de la mujer; se opuso a toda forma de racismo y de xenofobia; propugnó una escuela y una educación que no fuese mero instrumento del Estado («El sector educativo extraescolar debe gozar de la máxima libertad posible»). Partidario de las autonomías locales, Mounier consideraba que la nueva sociedad se iba abriendo camino lentamente a través de la crisis de la sociedad capitalista. «En plena sociedad capitalista aparecen ya los primeros trazos de un modo socialista, si por socialismo se

entiende: la abolición de la condición de proletariado; la substitución de una economía anárquica, basada en lo útil, por una economía organizada según una visión total de las perspectivas de la persona; la socialización, y no la estatalización, de aquellos sectores productivos que mantienen la alienación económica; el desarrollo de la vida sindical; la rehabilitación del trabajo; la atribución al obrero de la dignidad de persona, en contra del compromiso paternalista; la primacía del trabajo sobre el capital; la abolición de la división entre clases, según el trabajo o la renta; el primado de la responsabilidad personal sobre la etiqueta anónima.» Como es natural –señala Mounier– una opción por el socialismo como directriz general para la reorganización social no implica aprobar todas aquellas disposiciones que puedan formularse en su nombre: «aquí el socialismo se muestra somnoliento, mientras que allí está extraviado o pervertido por condicionantes burocráticos o policíacos». Debido a ello, Mounier señalaba la urgencia «de un socialismo renovado, al mismo tiempo riguroso y democrático. Éste es el nuevo camino que Europa tiene la función de descubrir, y hacia él busca su actual senda política el personalismo. El futuro será el único que nos diga, según las enseñanzas que nos brinde el tiempo, si es otro el camino que hay que seguir».

Mounier, en esencia, pensaba en un socialismo que fuese obra de los obreros mismos, y en una sociedad donde «el Estado sea para el hombre y no el hombre para el Estado». En contra de la idea anarquista y liberal que se muestra optimista acerca de la persona y pesimista con respecto al poder; y en contra de la idea totalitaria, pesimista sobre la persona y optimista con respecto al poder, Mounier piensa en un poder fundado exclusivamente en las finalidades últimas de la persona, en un poder que respete y estimule a la persona. Por lo tanto «la persona debe estar protegida ante los abusos del poder», y todo poder no controlado –dice Mounier– tiende al abuso. Una exigencia de esta clase «exige un estatuto público de la persona y una limitación constitucional de los poderes del Estado: equilibrio del poder central mediante los poderes locales, derecho de los ciudadanos a recurrir contra el Estado, *habeas corpus*, limitación de los poderes policiales, independencia del poder judicial». La defensa personalista de la persona se expresó por medio de la noción de «Estado pluralista», «dotado de poderes divididos y contrapuestos, con objeto de protegerse recíprocamente contra el abuso; no obstante, la fórmula corre el riesgo de parecer contradictoria; habría que hablar más bien de un Estado articulado al servicio de una sociedad pluralista». Éste sería el tipo de Estado más próximo al servicio de la persona.

3.6. *El cristianismo debe romper con todos los desórdenes establecidos*

La actitud del personalista con respecto a la historia es lo que Mounier denomina «optimismo trágico». El optimismo lo brinda la convicción de que la verdad, en cualquier caso, está llamada a triunfar. Lo trágico de dicho optimismo depende de una aceptación realista de la crisis en la que hay que actuar. El optimismo trágico de Mounier es la manifestación de la lucidez de la inteligencia ante la realidad social, y al mismo tiempo, de la esperanza en que la acción personalista influya sobre la crisis que aqueja

al mundo. De esta manera, el personalismo rechaza y se opone a lo que Mounier califica de «pequeño miedo» del siglo xx. Alrededor del año 1000, el temor de los medievales ante el inminente fin del mundo constituyó un estímulo para la edificación de una sociedad mejor, fue un aguijón que condujo a un mejoramiento, para no presentarse con las manos vacías ante Dios. También el siglo xx tiene su propio miedo, el gran miedo de que toda la humanidad pueda desaparecer. Sin embargo –según Mounier– este miedo no engendra una actividad laboriosa, sino que parece bloquear toda iniciativa y arrojar las conciencias al aturdimiento escapista, a merced del egoísmo. En consecuencia, el miedo del siglo xx, a pesar de su trágica dimensión, es en opinión de Mounier «un pequeño miedo», un terror mezquino que inhibe el amor y agiganta el odio.

La fe cristiana, por lo tanto, es la única que puede transformar el pequeño miedo del siglo xx en gran miedo, lleno de iniciativas cargadas de fuerza liberadora. Para que la fe pueda adquirir una fuerza de esta clase, el cristianismo contemporáneo debe romper con los compromisos constituidos por sus adherencias históricas: «la vieja tentación teocrática de la intervención del Estado sobre las conciencias; el conservadurismo sentimental que une la suerte de la fe a la de regímenes ya superados; la dura lógica del dinero, que rige aquello a lo cual, en cambio, debería servir. En otros casos, como reacción a estas nostalgias y a estas adhesiones, una coquetería frívola se entrega a los éxitos de moda». Sobre esta cuestión Mounier se muestra intransigente: «Quien aspire [...] a que los valores cristianos conserven todo su vigor debe hacer que en todos los terrenos se prepare la ruptura del cristianismo con todos estos desórdenes establecidos.» Esta ruptura, empero, no significa que el cristianismo muestra aquiescencia ante un nuevo orden. El cristianismo no se identifica, no se reduce a determinado orden establecido: la tensión escatológica del cristianismo no permite considerar como algo perfecto o absoluto una determinada situación de hecho. En el ensayo *¿Agonía del cristianismo?* Mounier afirma: «Todo orden nuevo es, en potencia, un orden establecido. Todo antifariseísmo lleva en sí mismo el germen de un nuevo fariseísmo. Todo compromiso oculta un posible sometimiento [...]. El cristianismo no tiene el más mínimo interés en substituir el conformismo de derecha por un conformismo de izquierda, un clericalismo conservador por un clericalismo revolucionario.»

Por otra parte, el cristianismo ya no está solo. Fuera del cristianismo, en nuestro mundo han nacido otros valores, florecen nuevos heroísmos y santidades distintas, y todo esto ocurre mientras el cristianismo –escribe Mounier– no parece haber logrado unirse al mundo moderno (desarrollo de la ciencia, de la técnica, de las masas trabajadoras) de una manera tan estrecha como la que se había dado en el mundo medieval. Mounier se pregunta si es que el cristianismo está muriendo, de lo cual sería un signo esta separación con respecto al mundo. Tal es la primera impresión que se obtiene, pero más tarde se desvanece porque «un estudio más detenido de estos hechos nos lleva a creer que esta crisis no marca el final del cristianismo, sino el fin de una cristiandad, del régimen propio de un mundo cristiano ya periclitado, que rompe las amarras y marcha a la deriva, dejando trás de sí a los pioneros de una nueva cristiandad». De manera similar a lo ocurrido con las tendencias anteriores, tampoco en el caso de las tenden-

cias actuales cabe afirmar que se trate de una forma definitiva de las relaciones entre el cristianismo y el mundo «ya que dicha forma definitiva no puede existir». Lo que importa es que el cristianismo no se convierta en signo definitivo de la esclerosis de determinadas situaciones de hecho (regímenes, partidos, etc.). Y aún más esencial es que el mundo no pierda los valores cristianos; según Mounier, la lección evidente del siglo XIX es que «siempre que desaparecen dichos valores con su rostro cristiano, las formas religiosas reaparecen bajo otro aspecto: divinización del cuerpo, de la colectividad, en la especie humana en su esfuerzo ascensional, de un jefe, de un partido, etc.». En esas cosas se encuentran los rasgos característicos de la religión, pero de una forma degradada y perjudicial para el hombre.

CAPÍTULO XXVIII

LA RENOVACIÓN DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO EN EL SIGLO XX

1. LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA PROTESTANTE

1.1. *Karl Barth: la «teología dialéctica» contra la «teología liberal»*

La teología protestante alemana del siglo XIX y de principios del XX ha estado dominada por la «teología liberal» que, inspirándose en Schleiermacher, Hegel, e incluso David Strauss, tiene en Albrecht Ritschl (1822-1889) y en su discípulo Adolf von Harnack (1851-1930) sus más ilustres representantes. La obra principal de von Harnack es *La historia de los dogmas* (3 vols., 1886-1889) y su idea central es que el método histórico-crítico es el único que puede brindarnos una interpretación científica de la Escritura y de la Tradición. Por este camino, aunque él continúa siendo un cristiano convencido, llega a negar los milagros y los dogmas: los milagros serían consecuencia de la mentalidad mágica de los primeros discípulos; los dogmas serían fruto de la helenización del cristianismo. En cualquier caso y de manera general, la teología liberal se propone demostrar que existe una coincidencia substancial entre cristianismo y cultura, sino se caía en una mera reducción del cristianismo a la cultura.

Dicha teología –ligada a la cultura, es decir, a la filosofía y, en el fondo, a la política de su época– quedó sometida al destino propio de su tiempo. Las conmociones políticas de las dos primeras décadas de nuestro siglo, junto con la aparición de nuevas corrientes filosóficas –como, por ejemplo, el existencialismo– contribuyeron sin duda al nacimiento y desarrollo de aquella revolución teológica consistente en la «teología dialéctica», cuyo representante más eminente es Karl Barth (1886-1968).

En 1919 Barth publicó su comentario a la Epístola a los romanos de san Pablo; en 1922 aparece su importante segunda edición, revisada por su autor. Remitiéndose a Kierkegaard (para quien existe «una infinita diferencia cualitativa» entre Dios y el hombre, y que había dicho que al creyente la razón le sirve únicamente para establecer «que cree contra la razón») Barth denuncia mediante una protesta apasionada todos los intentos de aprisionar la palabra de Dios en las redes de la razón humana. Oponiéndose a la teología liberal, que consideraba que la revelación cristiana era una realización o un complemento armónico de la naturaleza y

de la razón humanas, Barth reiteró no sólo la infinita distancia cualitativa existente entre el hombre y Dios, sino también la substancial oposición que existe entre Dios y todo lo humano: la razón, la filosofía y la cultura. Los teólogos liberales –afirma Barth– con su pretensión de otorgar a la fe un carácter popular, gracias al auxilio de la ciencia de las religiones, el método histórico y la filosofía, han agraviado la trascendencia de Dios. «No podemos tener en consideración el tipo de canonización general de la cultura, como el que llevó a cabo Schleiermacher.» Dios es «el totalmente Otro», y sería vano pensar que a él se puede llegar con la filosofía, la religión o la cultura. «Dios es el Dios desconocido [...]. El hecho de que no podamos saber nada acerca de Dios, en el hecho de que nosotros no seamos Dios y de que haya que temer al Señor, en esto reside su excelencia por encima de todos los dioses, su signo distintivo como Dios, como Creador y como Redentor. Por eso es legítimo rebelarse contra el Dios que es fruto de una religión que, como la liberal, convierte a Dios en un ídolo. Sin embargo, tal rebelión no afecta a Dios, sino a su caricatura humana [...]. Contra Zeus –el no-Dios que ocupó su puesto– Prometeo se rebela con toda justificación.»

1.2. *La «analogia fidei» contra la «analogia entis»*

La «razón» de la teología liberal pretende que la fe no sea un riesgo o un salto en el vacío. Barth, al contrario, quiere preservar la alteridad de Dios, su ser totalmente Otro. La fe no se apoya en la fuerza de la razón; constituye más bien el milagro de la intervención vertical de Dios en la vida del hombre, y la sumisión del hombre a Dios es la irracional paradoja de un abandonarse existencial. Aquí hallamos la causa de los ataques que Barth dirige contra la *analogia entis*. Cualquier presunto conocimiento racional de Dios es para Barth «una culpable arrogancia religiosa». Ahora bien, en el mundo católico se defiende la teoría de la *analogia entis*, según la cual nos es posible decir algo sobre Dios, sobre su existencia y sus atributos, partiendo del ser de las criaturas, y por lo tanto, del conocimiento y del lenguaje del hombre. Barth, sin embargo, pone en tela de juicio dichas tesis y en su *Dogmática eclesial* (cuya publicación comienza en 1932) escribe: «Si conocemos a Dios como Señor (Creador, Reconciliador y Redentor) no es porque conozcamos a otros señores y señoríos. Tampoco es cierto que nuestro conocer a Dios como Señor se deba en parte a nuestro conocimiento de otros señores y señoríos, y en parte a la revelación. Nuestro conocer a Dios como Señor se debe total y exclusivamente a la revelación divina.» En consecuencia, no hay una *analogia entis*, sino una *analogia fidei*.

«Al interrogante sobre cómo llegamos a conocer a Dios por medio de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje, debemos contestar que nosotros solos jamás podríamos llegar a él y conocerlo. Por el contrario, esto ocurre únicamente cuando la gracia de la revelación de Dios llega hasta nosotros y hasta los instrumentos de nuestro pensar y hablar, adoptándonos a nosotros y a ellos, perdonándonos, salvándonos y protegiéndonos a nosotros y a ellos. A nosotros lo único que se nos concede y permite es utilizar, y utilizar correctamente, los instrumentos puestos a nuestra disposición.

No somos nosotros lo que creamos este logro y tampoco nuestros medios, sino la gracia de la revelación divina.»

La posibilidad de conocer a Dios se fundamenta en él y no en la razón humana. Dios nunca podrá convertirse en objeto de estudio. Barth afirma: «Considero la *analogia entis* como una invención del Anticristo y pienso que ésta es la única razón por la que no me puedo hacer católico. Al mismo tiempo, me permito considerar que todas las demás razones que uno pueda tener para no hacerse católico son de escasa entidad y no hay que tomarlas en serio.» La *analogia entis*, en resumen, constituye para Barth el camino abominable que pretende pasar desde la tierra hasta el misterio divino. No obstante, el sendero correcto es el que va de arriba abajo, la *analogia fidei*: el cristiano comprende las verdades cristianas partiendo de la fe y no basándose en su propia razón. La fe deja de ser fe cuando busca apoyos racionales. Barth, en su ensayo de 1931 sobre san Anselmo *(Fides quaerens intellectum. La prueba según Anselmo de la existencia de Dios, y su programa teológico)*, afirma que todas las pruebas llamadas «naturales» que Anselmo efectúa se encuentran ya dentro de la fe. Por lo tanto, existe una diferencia infinita, o mejor dicho, una oposición entre la razón y la fe. Entonces, ¿cómo es que el hombre puede hablar de Dios? Barth responde a esta pregunta diciendo que el hombre puede hablar de Dios dejando que hable Dios y sólo él, con lo cual se invierte la actitud característica de la teología liberal. Y «la palabra de Dios no es otra que Jesucristo mismo». La teología de Barth es una teología cristocéntrica. Barth, basándose en Cristo, buscará en su *Dogmática eclesial* llenar el abismo que existe entre el hombre y Dios. Mientras tanto, la teología dialéctica (con Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Paul Tillich y Rudolf Bultmann) se había consolidado como movimiento teológico neoortodoxo, que aspiraba a devolver el protestantismo a la ortodoxia del pensamiento de sus fundadores –Lutero y Calvino– apartándolo de la degeneración racionalista liberal. Sin embargo, Brunner mismo trató de aproximar la *analogia entis* a la *analogia fidei*, en el sentido de que en el interior de la analogía de la fe tiene que haber lugar para la analogía del ser, ya que de otra forma la revelación sería algo del todo incomprensible: «un peligroso invento imaginario.» Los neoortodoxos, sin duda, seguirán más tarde caminos diferentes entre sí, cuando se trate de hallar nuevas formas de expresión para el mensaje de los fundadores (Barth rechazará cualquier teología natural; Brunner, en cambio, acepta la teología natural, aunque desprovista de potencia; Tillich propugna un «principio de correlación»; Bultmann utilizará categorías existencialistas, y así sucesivamente). No obstante, Barth había manifestado lo que pensaba y muchos habían oído su mensaje. Barth, refiriéndose a este período, afirma: «Cuando miro hacia atrás en mi vida, me veo como alguien que sube a tientas por la obscuridad de un campanario; y al hacerlo, sin darse cuenta de ello, en lugar de asirse de la barandilla de la escalera, se aferra a una cuerda, a la cuerda de la campana. Súbitamente, lleno de consternación, oye que la campana empieza a sonar y, como es natural, no es él el único que la oye.»

1.3. *Karl Barth y la política*

No debemos pensar que la teología de Barth no haga referencia a los acontecimientos humanos, porque es justamente al Evangelio a donde acude para conocer el juicio de Dios sobre las empresas humanas. Cuando Hitler sube al poder en 1933, los representantes de la «Iglesia evangélica de la nación alemana» lo saludaron con entusiasmo: «Se está consolidando una amplia reestructuración del *Reich* de la nación alemana en pleno despertar. Ante este giro histórico pronunciamos un sí de reconocimiento. Es Dios quien nos lo ha proporcionado.» En julio de 1933, junto con Thurneysen, Barth pone en circulación la revista «Existencia teológica, hoy», en cuyo primer número puede leerse: «Sólo se da la verdadera existencia teológica cuando se comprende que Jesucristo, y sólo él, es nuestro guía [...]. Toda invocación a un *Führer* es tan vana como el clamor de los sacerdotes de Baal: "Baal, escúchanos." Más aún, es idolatría. El cristiano siempre tendrá que orar para que el Estado tenga el poder adecuado y necesario, pero jamás podrá poner una esperanza absoluta en el Estado: esto sólo corresponde a Dios.»

En 1934 Barth estaba dando clases en Bonn. Estaba prescrito que las clases habían de comenzar con el saludo nazi, pero Barth no lo hacía. Como profesor, estaba obligado a prestar juramento de fidelidad a Hitler, pero no lo hizo tampoco. En consecuencia, el 27 de noviembre de 1934 los alumnos acudieron en vano a la clase. La secretaría de su facultad les anunció que el profesor Barth había sido expulsado de su cátedra por no haber jurado fidelidad al dictador. Cuando Barth regresó a Alemania, después de la guerra, escribió estas líneas a uno de los estudiantes de entonces: «Ante Alemania me encuentro un poco en la postura de quien deshoja una margarita: me quiere... no me quiere... me quiere...» En 1939-1940 Barth defendió el deber de hacer la guerra en contra de Hitler. Después de la guerra, defendió los derechos humanos de la Alemania vencida: ésta no tenía la necesidad de profesores de moral, sino de amigos.

1.4. *Paul Tillich y el «principio de correlación»*

Paul Tillich (1886-1965), al igual que Barth, está convencido de que la teología natural no es válida. En las pruebas de la existencia de Dios se pretende deducir a Dios desde el mundo: sin embargo –escribe Tillich en *Teología sistemática* (3 vols., 1951-1963)– «si Dios se deriva del mundo ya no puede ser aquel que lo trasciende infinitamente». Desde la primera guerra mundial, en la que había participado como capellán castrense, Tillich había rechazado la tradicional imagen de Dios. El mismo Tillich narra: «La transformación tuvo lugar durante la batalla de Champagne, en 1915. Fue durante un ataque nocturno. Durante toda la noche no hice otra cosa que moverme entre heridos y moribundos. Y muchos de éstos eran íntimos amigos míos. Durante toda aquella larga y horrible noche caminé entre hileras de personas que morían. Fue aquella noche cuando gran parte de mi filosofía clásica se hizo pedazos [...]. Recuerdo que, bajo los árboles de los bosques franceses, leía *Así ha hablado Zaratustra* de

Nietzsche [...]. Ésta fue la definitiva liberación de la heteronomía. El nihilismo europeo enarbolaba el dicho profético de Nietzsche: "Dios ha muerto." Pues bien, el concepto tradicional de Dios sin duda había muerto.» Entonces, empero, ¿cómo dar una expresión nueva al mensaje cristiano, una expresión apta y comprensible para el hombre moderno? También para Tillich la fe es don de Dios. Sin embargo, a diferencia de Barth, Tillich no piensa que la fe sea obra exclusiva de Dios. Afirma, por el contrario, que no es posible sin la participación del hombre. El hombre es el sujeto de la fe. Éste es «una posibilidad humana». La fe presupone que el hombre, consciente de su propia miseria ontológica, sea capaz de comprender «el significado de lo último, lo incondicionado, lo supremo, lo absoluto, lo infinito». La fe, pues, es la respuesta de Dios a la «petición de una vida no ambigua». Dios responde al que pregunta. No se trata de que la pregunta cause la respuesta, pero sí es condición necesaria para ésta. «La respuesta a esta búsqueda es la experiencia de la revelación y de la salvación.» Entre el hombre (ontológicamente miserable y psicológicamente desesperado) que pide y Dios que da, existe una correlación y no aquel abismo que suponía Barth.

1.5. *Rudolf Bultmann: el método «histórico-morfológico» y la «desmitificación»*

Aunque Bultmann (1884-1976) se haya impuesto en el campo de las ciencias religiosas como exegeta del Nuevo Testamento (*Historia de la tradición sinóptica*, 1921; *El Evangelio de Juan*, 1941; *El cristianismo primitivo en el marco de las religiones antiguas*, 1949), debe su notoriedad en el ámbito filosófico-teológico a la teoría de la «desmitificación», así como a la utilización de categorías tomadas del existencialismo para la interpretación de la revelación. Sin embargo, antes de hablar del tema de la desmitificación, conviene mencionar la introducción por parte de Bultmann (y M. Dibelius) del método histórico-morfológico en la exégesis. Aplicando dicho método, el exegeta aspira a establecer cuál es la idea o imagen que la comunidad primitiva se había hecho acerca de Jesús. Con este propósito, el exegeta ordena según diversos géneros literarios las diversas perícopas que forman los Evangelios, y de este modo obtiene las diferentes imágenes de Jesús que surgen de las distintas actividades (apologética, polémica, etc.) a las que se dedicó la comunidad. En el ejercicio del método histórico-morfológico (o *Formgeschichte*) resulta fundamental el determinar para cada perícopa, o pasaje, del Evangelio, cuál es su «lugar o situación de la vida» *(sitz im Leben)*, el «lugar de aparición» y su «punto de intersección en la comunidad». La exégesis neotestamentaria asumió rápidamente el método histórico-morfológico y, basándose en él, llevó a cabo indudables progresos.

Sin embargo, como antes se ha mencionado, Bultmann, alcanzó una mayor celebridad con el tema de la «desmitificación», después de publicar en 1941 la obra *Nuevo Testamento y mitología. El problema de la desmitificación del mensaje neotestamentario*. Bultmann define el «mito» como «una descripción de lo trascendente en ropajes mundanos, de las cosas divinas como si se tratase de cosas humanas». Bultmann sostiene: «La

representación neotestamentaria del universo es mística. Se considera que el mundo se halla articulado en tres planos. En el centro se encuentra la tierra, sobre ella está el cielo, y abajo, los infiernos. El cielo es la morada de Dios y de los personajes celestiales, los ángeles; el mundo subterráneo es el infierno, el lugar de los tormentos. Sin embargo, la tierra no consiste únicamente en el lugar del acontencer natural cotidiano, de las preocupaciones y del trabajo, donde reinan el orden y la norma: también es el teatro donde actúan las potencias sobrenaturales, Dios y sus ángeles, Satanás y sus demonios.» Bultmann añade: «La representación del acontecimiento de la salvación, que constituye el contenido específico del anuncio neotestamentario, es coherente con esta imagen mística del mundo.» Ante estos datos de hecho, y distinguiendo entre el contenido esencial del Evangelio y la forma estructural (mítica, metafísica, científica) que puede asumir dicho contenido, Bultmann afirma que «la predicación cristiana» no puede pretender que el hombre moderno acepte como válida una imagen mítica del mundo: «El discurso neotestamentario es un discurso mitológico [...]; en cuanto discurso mitológico, no es creíble para los hombres de hoy, ya que para éstos se ha desvanecido la figura mítica del mundo.» Resulta absurdo e imposible –insiste Bultmann– que el anuncio cristiano pretenda hoy que «el hombre sea capaz de aceptar como verdadera la visión mítica del mundo». Por esta razón se hace necesario «desmitificar». «Desmitificar» quiere decir «tratar de descubrir el significado más profundo que se oculta bajo las concepciones mitológicas». Este «significado más profundo de la predicación de Jesús –escribió Bultmann en *Jesucristo y mitología*, 1958– es el siguiente: estar abiertos al futuro de Dios, futuro que, para cada uno de nosotros, es realmente inminente; estar preparados para escribir el futuro, que puede sobrevenir como un ladrón por la noche, en el momento menos esperado; mantenerse dispuestos, porque este futuro será el juicio de todos los hombres que se encuentran apegados a este mundo, que no están libres ni abiertos al futuro de Dios». De este modo la desmitificación elimina «un falso escándalo» y pone en evidencia «el verdadero escándalo, la palabra de la Cruz». Ésta, que es palabra de salvación, puede llegar al hombre porque éste –escribe Bultmann en *Creer y comprender*– posee una precomprensión de su propia existencia, que le abre a la fe y le predispone a decidirse por ésta.

1.6. *Dietrich Bonhoeffer y el mundo salido de la «tutela de Dios»*

Desde el comienzo de la segunda guerra mundial, Dietrich Bonhoeffer (nacido en Breslau en 1906) entró en la resistencia, convencido de la necesidad de oponerse directamente al régimen nazi: «Mi deber no sólo consiste en atender a la víctima que ha abandonado en el suelo un demente que conduce como un loco su automóvil a través de un camino lleno de gente, sino también en hacer todo lo posible para impedirle que siga conduciendo.» Precisamente para impedir que Hitler continuase dirigiendo el diabólico plan del nazismo, y junto con su cuñado Hans von Dohnanyi, Bonhoeffer se integra en el grupo de conjurados a las órdenes del general Beck y del almirante Canaris. Es descubierto, se le detiene el 5 de abril de 1943 y es ejecutado el 9 de abril de 1945. El médico del *Lager*

relata: «A través de la puerta entreabierta de una de las habitaciones que había en las barracas, vi que el pastor Bonhoeffer, antes de quitarse el uniforme de prisionero, se arrodilló para sumirse en una profunda plegaria ante su Señor. La oración tan devota y confiada de aquel hombre extraordinariamente simpático me conmovió profundamente. También en el lugar de la ejecución realizó una breve plegaria y luego subió valerosamente la escalera del patíbulo. La muerte le llegó pocos segundos después. En mi ejercicio de la profesión médica durante casi 50 años nunca vi morir un hombre con tanta confianza en Dios.» El día anterior, 8 de abril, domingo *In albis*, en un servicio religioso solicitado por sus compañeros de prisión, había comentado la lectura del día: «Gracias a sus heridas, nosotros hemos logrado la curación.» Apenas finalizado el servicio religioso, dos hombres vestidos de civil abrieron la puerta y gritaron: «Prisionero Bonhoeffer, prepárate para venir con nosotros.» Paym Best, del servicio secreto de los aliados, y también él prisionero en el *Lager*, recuerda: «Aquellas palabras "ven con nosotros", habían asumido para nosotros un único significado: la horca. Le saludamos. Él se retiró diciendo: "Es el final." Luego añadió enseguida: "Para mí, es el comienzo de la vida."» Fue ajusticiado el día siguiente, el 9 de abril, a la edad de 39 años.

La reflexión teológica de Bonhoeffer –que aparece en su *Ética*, 1949, y en las cartas desde la prisión, publicadas con su carácter póstumo bajo el título de *Resistencia y sumisión*, 1951– se mostró cada vez más influyente después de la guerra. ¿Cuál es el problema de fondo que plantea Bonhoeffer? Éste responde: «El problema que jamás me deja tranquilo es el de saber en qué consiste de veras el cristianismo hoy, para nosotros, y también, quién es Cristo.» Todo esto constituye hoy un problema porque el hombre moderno «ha aprendido a afrontar cualquier problema, por importante que sea, sin recurrir a la hipótesis de la existencia de Dios y de su intervención. En los temas relativos a la ciencia, el arte e incluso la ética, esto representa un dato de hecho, indiscutible [...]. Y en los últimos cien años [...] también en las cuestiones religiosas ha ocurrido lo mismo, de una forma cada vez más clara: hoy resulta evidente que todo puede seguir funcionando sin Dios y no peor que antes. Al igual que en el terreno de la ciencia, también en el ámbito de las cosas humanas en general lo que nosotros llamamos "Dios" queda cada vez más apartado de la vida y pierde terreno cada vez en mayor medida». El mundo se ha vuelto consciente de sí mismo y de sus leyes; es un mundo completamente autónomo. Barth había querido acentuar la trascendencia de Dios, y Bonhoeffer no niega esa postura, pero acepta con franqueza el hecho de que el hombre ha alcanzado su mayoría de edad: «El único modo de ser honrados es reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*, como si Dios no existiese.» Debemos dejar de considerar a Dios como un «Dios salvavidas», venido como mercancía ilusoria que solucione los males reales: «¿Habremos de arrojarnos sobre unas cuantas personas infelices, aprovechando sus momentos de mayor debilidad, para imponerles una especie de coacción religiosa?» El mundo es autónomo y Dios no es un salvavidas. Lo importante, dice Bonhoeffer, es comprobar que «Dios mismo nos enseña que nuestra vida de hombres debe proseguir como si él no existiese». El Dios que nos permite vivir en un mundo autónomo, «el Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo "Dios" es

el Dios en cuya presencia nos encontramos en todo momento. En la presencia de Dios, y con él, vivimos sin Dios. Dios se deja expulsar del mundo, en la cruz; Dios es impotente y débil en el mundo, y así, y sólo así, permanece con nosotros y nos ayuda. Mateo 8,17 es muy claro: Cristo no auxilia en virtud de su omnipotencia, sino en virtud de su debilidad, de su padecimiento: aquí reside la diferencia determinante con respecto a cualquier otra religión». Y si el cristiano «se encuentra con el Dios vivo cuando participa en los sufrimientos de Dios durante la vida del mundo», «la Iglesia –escribe Bonhoeffer en *Apuntes para un libro*– es auténticamente ella misma cuando existe para la humanidad [...]; la Iglesia tendría que tomar parte en la vida social de los hombres, no para dominarlos, sino para ayudarles y servirles.

2. La renovación de la teología católica

2.1. *La teología católica y el concilio Vaticano II*

El acontecimiento más importante para el pensamiento católico de nuestro siglo, sin ninguna duda, fue el concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII en 1962 y clausurado por Pablo VI en 1965. Puede afirmarse que el Concilio fue el centro en el que se encontraron aquellas corrientes de pensamiento teológico que, en las décadas anteriores, habían escrutado con detenimiento los «signos de los tiempos», tratando de interpretar a la luz de la revelación las nuevas «realidades terrenas» que surgían en el mundo contemporáneo, y que mientras tanto habían preparado los instrumentos interpretativos de la revelación que permitían avanzar junto con el pensamiento filosófico más moderno y más vivo de nuestros días. Justamente el Concilio fue el que dio a conocer al mundo católico en general la existencia de un conjunto de batallones y cultos teólogos que habían abandonado ya la anterior –sobre todo, del siglo XIX y comienzos del XX– actitud apologética y agresiva, típica de quien tiene que defenderse, porque se ve atacado por todas partes. Esos teólogos, por un lado, ofrecían una elaborada perspectiva teológica sobre el mundo del trabajo, el progreso y la justicia social, análisis y valoraciones críticas de las modernas formas de opresión ejercida sobre los pueblos, ideas sobre la cooperación internacional, la familia, la educación, la sexualidad, etc. Por otro lado, habían replanteado de manera radical, siguiendo caminos a veces distintos, pero con frecuencia coincidentes, los fundamentos de la teología; las relaciones entre fe y filosofía, fe y ciencia, fe y política; y asimismo, las relaciones entre los católicos y las demás confesiones cristianas, y entre los católicos y los ateos, además de la cuestión antropológica en general. Aquí, a propósito de la filosofía del hombre, hay que decir que la teología católica contemporánea, aprovechando el pensamiento de la tradición y las concepciones actuales más abiertas, ejerció una crítica constante, que tuvo en cuenta sus contenidos de verdad, con relación a todas aquellas perspectivas psicológicas, sociológicas y filosóficas que tratan de reducir al hombre a cosa entre las cosas, negando su libertad y su constitutiva apertura hacia Dios.

Los más representantivos entre los teólogos católicos de nuestro siglo

son Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), representante de la teología escolástica tradicional; Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), conocido paleontólogo que intentó conciliar la visión evolucionista del universo («creo que el Universo es una Evolución») con una concepción espiritualista («creo que la evolución avanza hacia el espíritu. Creo que el espíritu halla su propia realización en algo personal. Creo que lo supremamente personal es el Cristo universal»); Romano Guardini (1885-1968), jesuita alemán nacido en Italia, que moviéndose fuera del tomismo buscó un contacto continuado con la cultura contemporánea: su influjo sobre las jóvenes generaciones fue enorme, hasta el punto de haber sido calificado como «el mayor pedagogo de nuestro tiempo»; Marie-Dominique Chenu (nacido en 1895), conocido no sólo por sus estudios sobre la historia de la teología medieval y sus investigaciones teóricas de la naturaleza de la teología, sino también por su teología de las realidades terrenas; Yves Congar (nacido en 1904), dominico francés que se dedicó al tema de la relación entre cristianismo y mundo actual, contribuyendo a la creación de una teología del ecumenismo; Henri de Lubac (nacido en 1896), jesuita francés que, haciendo teología a través de la historia de la teología, afirmó en *El misterio de lo sobrenatural* (1946) que, si bien continúa siendo un don divino gratuito, Dios introdujo en la naturaleza humana lo sobrenatural, en calidad de deseo natural de la visión beatífica. Además de estas figuras, los teólogos católicos actuales de mayor relieve son Karl Rahner (fallecido en 1984), Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx y Johannes B. Metz, cuyo pensamiento expondremos con brevedad en las páginas que siguen.

2.2. *Karl Rahner y las «condiciones a priori» de la posibilidad de la revelación*

Karl Rahner (nacido en Friburgo de Brisgovia en 1904 y muerto en Innsbruck en 1984) fue sin duda el teólogo católico más destacado del segundo tercio del siglo XX. Según él, la labor del teólogo consiste en interpretar la revelación mediante conceptos filosóficos. Rahner muestra su aprecio por las nociones y las aspiraciones de la filosofía moderna (que obligan «a estructurar el propio sistema de un modo nuevo y original, y a superar todo formalismo estereotipado y todo verbalismo»), pero en su trabajo teológico asume como válida la filosofía de santo Tomás, si bien la desarrolla –a diferencia de la escolástica– en sentido antropocéntrico. Esto implica que Rahner –siguiendo aquí a su maestro Heidegger– no plantea los problemas filosóficos fundamentales partiendo del mundo, sino del hombre. Para llegar a Dios, Rahner no toma como punto de partida el mundo: el movimiento, el finalismo, etc. No posee una perspectiva cosmocéntrica, sino antropocéntrica. Después del ataque que Hume y Kant desencadenaron contra la posibilidad de la metafísica, la teología no puede evitar el siguiente problema: ¿cómo puede el hombre oír a Dios? ¿Cómo puede captar la revelación? Éstos son los interrogantes que Rahner trata de resolver en *Espíritu en el mundo* (1939) y *Oyente de la palabra* (1941). Según Rahner, el hombre es ante todo espíritu, y lo es porque es el único ente que se plantea la pregunta acerca del sentido del ser. Al plan-

teársela, el hombre se abre ante el ser, que es el horizonte de toda realidad posible. Es espíritu que se halla esencialmente a la escucha de la posible revelación de Dios. En *Oyente de la palabra* Rahner escribe: «El hombre es espiritual, vive su vida en una continua tensión hacia lo absoluto, en una apertura a Dios.» Esto no constituye un hecho accidental, sino que «es la condición que el hombre sea lo que es y lo que debe ser, y está presente también en las acciones corrientes de la vida cotidiana. Es hombre sólo porque se encuentra en camino hacia Dios». De este modo, en la concepción de Rahner el hombre viene a configurarse como «oyente de la palabra»: «Afirmamos ahora [...] que el hombre es, por lo menos, el ser que tiene el deber de escuchar una revelación de este Dios libre a través de una palabra humana.»

En estas ideas se encuentra el núcleo de la «metafísica trascendental» o «antropología trascendental» de Karl Rahner. Al igual que Kant analizó la ciencia y trató de establecer cuáles eran las condiciones a priori que la hacen posible, Rahner quiso explotar las condiciones a priori que hacen posible la teología, interrogándose acerca de la condiciones de posibilidad de la revelación en general. Al plantearse la pregunta sobre el sentido absoluto de la realidad, el hombre descubre que no posee este sentido y «se dispone a escuchar una eventual revelación histórica de Dios a través de la palabra humana». La teología, por lo tanto, se nos presenta, en uno de sus aspectos más destacados, como teología trascendental. Esto es así por dos razones fundamentales: 1) porque todo conocimiento teológico debe interrogarse sobre el sujeto cognoscente, dado que «él es quien abre a priori el horizonte de la posibilidad de dicho conocimiento [...]»; 2) porque, «si la revelación y la teología se refieren esencialmente a la salvación, su estructura exige que se plantee la cuestión del ser del hombre, que nos preguntemos en qué medida dicho objeto puede afectar a mi salvación». En otras palabras, no se puede descubrir el significado de una cuestión teológica –y toda cuestión teológica implica la salvación o se remite a ella– si no investigamos la receptividad (la condición a priori) que posee el hombre ante dicho objeto, es decir, la salvación. De esta manera, la teología trascendental se convierte en una teología antropocéntrica. Con base en estas ideas, Rahner interpreta las proposiciones dogmáticas en cuanto proposiciones de antropología teológica, y busca, por ejemplo, «el acceso a la doctrina de la Trinidad a través de la experiencia histórica –de fe y de salvación– de Jesús y de su Espíritu en nosotros».

Por esencia, el hombre es un «oyente de la palabra», que se dispone a escuchar una eventual revelación histórica de Dios. En opinión de Rahner, la comunicación de la salvación no es la comunicación de una realidad sobrenatural que se distinga de Dios, sino una comunicación de Dios mismo, su autocomunicación: «En las verdades de la fe existe un núcleo central al que hacen referencia todas las demás realidades (y proposiciones). Este fondo [...] no puede ser más que Dios mismo, en la medida en que, a través de la comunicación absoluta que nos hace de sí mismo, es nuestra salvación; se trata, pues, de lo que acostumbramos a llamar "gracia increada". Con ésta, y en ésta, nos es dada la salvación; sin ella, la salvación sería imposible [...]; esta gracia es la gracia de Cristo [...]. Esto significa que en el seno de la historia, la historia de la comunicación que Dios realiza de sí mismo en el libre actuar histórico, la historia misma de la

humanidad, en Cristo, alcanza su propia culminación histórica y escatológica y su manifestación irreversible.» Aquí no es posible exponer con más detalle las teorías teológicas y las aportaciones históricas y pastorales de Rahner. Sin duda, tuvo el mérito «de haber abierto las puertas del diálogo entre la teología católica y la teología protestante con respecto a algunas cuestiones centrales para la unidad de la Iglesia, por ejemplo, a través de su doctrina acerca de las relaciones entre Iglesia y Escritura, la doctrina del valor universal de la gracia o la doctrina de la fe interpretada como un abandono a la voluntad de Dios» (G.B. Mondin). Rahner efectuó una considerable aportación al concilio Vaticano II. El papa Juan XXIII lo designó miembro del primer grupo de 195 peritos conciliares. Y al acabar el Concilio, el papa Pablo VI le recibió en una audiencia particular para expresarle la gratitud de la Iglesia y del Concilio por su labor teológica.

2.3. *Hans Urs von Balthasar y la estética teológica*

Von Balthasar (nacido en Lucerna, en 1905) fue alumno de Erich Przywara, el célebre jesuita autor de *Analogia entis* (1932). En su libro explica Przywara por qué la *analogia entis* constituye un elemento básico para la teología católica. En virtud de la analogía entre los diversos grados del ser nos es posible elevarnos desde el mundo hasta Dios –dice Przywara– ya que la razón puede hablar analógicamente de Dios, sin comprometer su trascendencia, como temía Barth. Von Balthasar aprende a conocer el pensamiento de santo Tomás gracias a Przywara. Más adelante, en Lyón (donde conoce a Paul Claudel), von Balthasar se encuentra con el padre de Lubac, quien le introduce en la patrística y en la historia de la teología. El padre de Lubac, que lo tuvo como discípulo, dijo que von Balthasar era «el hombre más culto de nuestro tiempo». En un momento posterior, en Basilea, von Balthasar mantendrá frecuentes contactos con Barth, sobre quien escribirá una obra que el propio Barth juzgó como muy penetrante.

En 1952 von Balthasar publica *Derribar los bastiones*. En este libro sostiene que la Iglesia debe abandonar el recinto de murallas que a lo largo de los siglos fue colocando ante ella y el mundo, entre ella por una parte, y la cultura y la ciencia por otra, entre los católicos y los demás cristianos. Justamente por esto, afirma que es urgente elaborar teología. La teología no ha sido hecha de una vez para siempre. Es una actividad que nunca debe cesar. Y hoy, escribe von Balthasar, hay motivos urgentes para no dejar de hacer teología. He aquí algunos: 1) en nuestro siglo han aparecido nuevos problemas (por ejemplo, los concernientes a la estructura de la Iglesia o a la relación de ésta con «paganos, los judíos, los herejes y los cismáticos») que la teología no puede eludir por ningún motivo; 2) la revelación es inagotable, y nadie puede pensar jamás que se encuentre congelada a través de un sistema de conceptos al que se suponga –por así decirlo– válido para toda la eternidad; 3) por consiguiente, cada generación tiene el derecho de replantear autónomamente la revelación. Si no se lleva a cabo esta tarea, si se acepta pasivamente la tradición, entonces la verdad dejará de producir sus frutos: «La verdad de la vida cristiana se muestra en esto como el maná del desierto: no se la puede guardar y conservar ; hoy está fresca, pero mañana se halla corrompida. Una verdad

que sólo continúe siendo transmitida, sin que sea repensada a fondo, ha perdido su fuerza vital. La vasija que la contiene –por ejemplo, la lengua, el mundo de las imágenes y de los conceptos– se cubre de polvo, se enmohece o se agrieta. Lo viejo sólo permanece joven cuando con el vigor más juvenil hace referencia a aquello que es aún más antiguo y siempre actual: la revelación de Dios.»

En consecuencia, el teólogo que está familiarizado con la historia de los esfuerzos teológicos, al contemplar la revelación, se da cuenta de «que todavía no ha hecho casi nada, que siguen sin explorar campos ilimitados, que aún se hallan en blanco continentes enteros dentro de este mapa». Por lo tanto, es posible y es obligado el esforzarnos por una actividad teológica renovada. Para hacer teología, para hablar de la revelación, es preciso tener un punto de vista. El pasado nos muestra diversos puntos de vista que fueron utilizados para aproximarse a la Escritura: la *analogia entis*, el principio antropológico, el principio de correlación, etc. Von Balthasar aprecia estos intentos y sin embargo sostiene que se halla en posesión de un instrumento más adecuado, capaz de convertir la revelación en algo accesible y creíble para los hombres de nuestros días: para él dicho instrumento es el concepto trascendental de la belleza. En contra de las interpretaciones cosmológicas o antropológicas de la revelación, von Balthasar afirma que en la intuición estética lo que se revela no se halla reducido a categorías cognoscitivas restringidas y limitadas o absorbido o sometido por éstas. En *Sólo el amor es creíble* (1963) von Balthasar dice que no existe la posibilidad de elaborar especulativamente la locura que Dios lleva a cabo cuando se manifiesta en la cruz ante los hombres. Pretender una elaboración especulativa de este acontecimiento «equivaldría a transportar la esfera de la no fundamentación translógica del don personal de amor (la esfera del Espíritu Santo) hasta la esfera del *logos*, entendido como intelecto de carácter exclusivamente cosmológico-antropológico». El objeto se nos aparece más cercano sólo a través de la experiencia estética. En *Gloria (Herrlichkeit)*, obra que cuando haya sido concluida constituirá su *Summa Theologica*, von Balthasar escribe: «En la luminosa figura de lo bello el ser del ente se hace visible como en ninguna parte; por ello, en todo conocimiento y tendencia espiritual debe haber presente un elemento estético.» Esto puede comprobarse en el *splendor* que –incluso para santo Tomás– acompaña al *verum*, y en la *voluptas* que no puede estar ausente del *bonum*, a menos que éste quede degradado a punto medio, a instrumento útil. En la vida cotidiana, asimismo, la persona amada aparece como bella y maravillosa. El *Logos* divino –escribe von Balthasar– «se manifiesta como amor, ágape, y en cuanto tal, como gloria, esplendor». También en *Gloria* puede leerse que la belleza «es la última aventura en la que puede arriesgarse la razón raciocinante, dado que la belleza se limita a circundar con un esplendor intangible el doble rostro de la verdad y de la bondad, así como su indisoluble reciprocidad». La belleza es el modo a través del cual se comunica la bondad de Dios y en el que se expresa la verdad que Dios participa a los hombre. *Gloria*, precisamente, es la categoría estética adecuada para el amor de Dios. El resplandor de este amor muestra la majestad divina en su alteridad: «Ante la majestuosidad del amor absoluto –que en la revelación se encuentra con el hombre, lo hace suyo, lo invita y lo eleva hasta una incomprensible intimidad– el

espíritu finito posee por primera vez el presentimiento de lo que significa efectivamente el que Dios sea la alteridad absoluta.» En la gloria del amor divino se muestra de forma manifiesta «la alteridad absoluta y la absoluta grandeza suprema de Dios en comparación con la criatura». La gloria de Dios, señala von Balthasar, es la categoría utilizada por diversas estéticas teológicas, por ejemplo, las de Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura, Dante, Pascal, Juan de la Cruz, Hamann, Soloviev. Hopkins o Péguy. Dios se manifiesta mediante el esplendor y la gloria del amor: y este amor lo vemos en la inmolación de Cristo en la cruz. La cruz es el criterio absoluto de la verdad cristiana y coloca a Cristo en el centro de la revelación y, por lo tanto, de la teología.

3. Paul M. van Buren y la «teología de la muerte de Dios»

3.1. *El significado secular del Evangelio*

La teología radical o teología de la muerte de Dios es –o mejor dicho, fue– un movimiento teológico que se desarrolló en los Estados Unidos en la pasada posguerra. Esta corriente, que enlaza con la teología de la secularización (sobre todo, con el antisobrenaturalismo expuesto por John A.T. Robinson en *Dios no es así*, 1963, y con la politización de las nociones bíblicas que propone H. Cox en *La ciudad secular*, 1965), propugna lo que se ha llamado «ateísmo cristiano». Los representantes más conocidos de dicho movimiento son Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J.J. Altizer y Paul M. van Buren. Su concepción fundamental consiste en que el hombre moderno –que vive en una época secularizada– puede continuar creyendo en Cristo, pero ya no puede creer en Dios (G.B. Mondin). Por «secularización» hay que entender, escribe H. Cox, «la liberación del hombre del control religioso, en primer lugar, y luego, del control metafísico sobre su mente y su lenguaje. Representa [...] la "desfatalización de la historia", el descubrimiento, por parte del hombre, que éste permanece en el mundo con sus propias manos y ya no puede culpar la suerte o el destino por aquello que le ocurra. La secularización es el hombre que aparta su atención del otro mundo, para centrarla en este mundo y en este tiempo (*saeculum*, la edad presente)». La sociedad secularizada es una sociedad exenta de todo vínculo religioso, carente de cualquier ser sobrenatural. Según estos teólogos, la secularización constituiría el fruto maduro del cristianismo. Éste, al revelarnos la trascendencia absoluta de Dios, desveló al hombre un mundo desacralizado y la total autonomía del hombre mismo.

Partiendo de la premisa de que vivimos en un mundo y en una sociedad sometidos a un proceso de secularización, los «teólogos de la muerte de Dios» sostuvieron que la teología no debe dejarse seducir por los espejismos del más allá y que su función consiste en mostrar que el razonamiento religioso no hace referencia a Dios, sino que se trata de una argumentación humana que sólo se refiere al hombre y a su vida aquí en la tierra. Justamente esto fue lo que quiso demostrar, con su libro *El significado secular del Evangelio* (1963), el más conocido entre los teólogos de la muerte de Dios: Paul M. van Buren, nacido en Norfolk (Virginia), en

1924. Van Buren fue alumno de Barth en Basilea y actualmente es profesor en Filadelfia. Según van Buren, nuestra época ha considerado como propia la filosofía analítica, y «el análisis lingüístico puede suministrarnos un instrumento útil para trabajar sobre los problemas contemporáneos de la teología». Ahora bien, la filosofía analítica –afirma van Buren– trazó una línea de demarcación entre las proposiciones verificables que pertenecen a las ciencias naturales, y las no verificables, que corresponden a la metafísica y la religión. Las proposiciones no verificables no son cognoscitivas, sino que se limitan a expresar emociones. La consecuencia de todo ello es que aserciones teológicas del tipo «Dios creó el mundo», «habrá otra vida», «Dios ama a los hombres», etc., al no ser verificables, no nos dan a conocer nada. Desde el punto de vista cognoscitivo, carecen de sentido. Sin embargo, señala van Buren, estos elementos carentes de sentido (desde el punto de vista cognoscitivo) vuelven a adquirir sentido si los interpretamos o los releemos según un código ético-humanista, considerándolos como teorías acerca del hombre y no como proposiciones sobre Dios. Para van Buren «la fe cristiana no consiste en afirmaciones teológicas sobre la naturaleza última de las cosas. Es una perspectiva acerca del hombre, un modo peculiar de considerar la situación humana que se deriva de la libertad contagiosa de Jesús. Aceptar tal perspectiva equivale a esforzarse por asumir un modo de vivir que reproduzca en el mundo de hoy el estilo de libertad de Jesús» (T.W. Ogletree). Van Buren, entre una teología centrada en Dios y una teología centrada en el hombre, en *El significado secular del Evangelio* propone básicamente una teología centrada en el hombre. El cristianismo se identificaría con modos específicos de existencia humana, con normas sobre las actitudes del hombre, sus disposiciones y su conducta moral. La revelación, por lo tanto, no hay que entenderla como un autodesvelamiento de Dios, sino más bien como la adquisición de la libertad cristiana gracias al recuerdo de Jesucristo. La doctrina de la creación no significa que Dios haya creado el mundo, sino que el mundo es algo que hay que aceptar. La santificación constituye una invitación a hacer aquello que hizo Cristo, comportándose de un modo determinado. La predicación hace que aquel que escucha «vea el mundo en el que vive a la luz de Jesús de Nazaret, como liberador del mundo en su integridad». La comunión se celebra para dar al creyente la oportunidad de ver con más claridad la base de su *blik* y para renovar su fe. El bautismo es el signo del salto a la libertad que efectúa el cristiano, y así sucesivamente. En esto consiste, por lo tanto, la reinterpretación ética-humanista de aquellos elementos teóricos carentes de sentido que son las aserciones religiosas.

3.2. *La superación de la «teología de la muerte de Dios»*

Van Buren había escrito *El significado secular del Evangelio* con la convicción de estar aplicando a la teología los instrumentos interpretativos creados por la filosofía del lenguaje. Sin embargo, se dio cuenta muy pronto de que la filosofía del lenguaje utilizada por él no era capaz de ir más allá del principio de verificación del neopositivismo. Así, superando el carácter restringido y el dogmatismo del verificacionismo neopositivis-

ta, y empleando el «principio del uso» del segundo Wittgenstein, en *Las fronteras del lenguaje* (1972) van Buren ofrece una nueva y más adecuada interpretación de la experiencia y del lenguaje religiosos. A tal efecto, construye un modelo de lenguaje humano, considerando a éste como una plataforma sobre la cual nos movemos y que vamos ampliando de manera continua. En el centro de dicha plataforma está el lenguaje en el que nos movemos bien, el lenguaje «regulado» de la ciencia y de la vida cotidiana. Las reglas del uso válidas en el centro se extienden también fuera de éste, en la periferia, y así tenemos las metáforas, las analogías, etc. Aquí el lenguaje juega fuera de casa, pero continúa funcionando: se halla regulado, hasta el punto de que podemos decir que esa broma es pesada», «estalló el problema», y así sucesivamente. Podemos intentar también alejarnos de la periferia y entonces nos arriesgamos a caer: aún en la periferia, cabe decir que «un ordenador piensa», pero ¿se puede decir que «el ordenador ama»? ¿Puede decirse que «un perro piensa que mañana tendrá miedo»? Cabe afirmar que «una ciudad crece», pero ¿podemos decir que «una piedra crece»? Aquí se rompe el hilo y se acaba el juego. Hemos caído en lo que carece de sentido. Como es obvio, podemos permanecer en el centro de la plataforma: aquí la vida estará llena de hechos. Sin embargo, alrededor de los hombres que hayan decidido vivir en el centro de la plataforma, habrá otros a quienes les resultará insoportable esa vida y se sentirán atraídos por las fronteras del lenguaje, convencidos de que «cuanto más amplio sea el espectro del lenguaje que se adopte, más rico será el mundo en que se halla». Esta clase de personas aman la paradoja, rompen con los esquemas habituales del lenguaje: tal es el caso de los artistas, pero también de los humoristas. Además ¿qué sería una vida sin amor? También el enamorado utiliza un lenguaje que a menudo se halla suspendido sobre el precipicio de lo carente de sentido. Y si podemos afirmar –junto con T.S. Eliot– que la poesía es «una irrupción en lo inarticulado» también es verdad que el metafísico, con sus conceptos y sus teorías, nos obliga a caminar en los límites de nuestro pensamiento, nos lleva a la frontera del lenguaje. Precisamente aquí, en la frontera del lenguaje, es donde vive y palpita el discurso religioso. Las paradojas, los balbuceos e incluso el silencio mismo del discurso cristiano tienen sentido en las fronteras del lenguaje y no en el centro. Cuando decimos que «Jesús murió durante el consulado de Poncio Pilato» nos movemos en el centro de la plataforma; cuando decimos que «Jesús murió para salvarnos», estamos en la periferia; pero cuando los evangelistas nos dicen que «Jesús resucitó de entre los muertos», entonces llegamos a la frontera última. Aquí tropezamos con el límite, y en esta situación el cristiano debe proclamar la palabra «Dios». Tiene que proclamarla, tiene que arriesgarse a lo carente de sentido, si se quiere que la vida sepa a algo. En resumen, la fe del cristiano rompe con la tonalidad gris de un mundo de hechos todos iguales entre sí y carentes de sentido. Con sus paradojas y con la violencia que ejerce sobre el lenguaje sensato del centro de la plataforma, la fe cristiana custodia el sentido del misterio y aquella luz que es la única que puede iluminar las tinieblas de nuestros días.

Los hombres vemos cómo el mundo se ha convertido en un caos y nos damos cuenta de que nos acercamos «cada vez más al momento en el que la tierra ya no soportará el que se viva una vida tan estúpida como la

que insistimos en llevar a cabo hoy». La década de los años setenta nos advierte sobre la precariedad de la condición humana. En *Teología, hoy*, de 1974, van Buren escribe la frase: *Memento mori*. La condición humana está aquejada de una indigencia ontológica. La humanidad no es algo absoluto, puede desaparecer en su integridad. En tal situación, la teología debe pronunciar palabras de liberación y de esperanza. Estas esperanza y liberación, aunque se solidaricen con la liberación de la mujer, de las personas de color o de los oprimidos en general, son algo mucho más radical, en el sentido de que anuncian un sentido de la vida que no puede edificarse por otro camino. Así, la teología será «servicio a la palabra de Dios». Puesto que el teólogo es incapaz de hablar de aquello que es totalmente trascendente, su labor se convertirá en cristología. ¿Quién nos liberará –se pregunta van Buren– de este cuerpo mortal? ¿Quién podrá dar sentido a la aventura de la humanidad sobre la faz de la tierra, humanidad finita en su integridad? «No serán los hombres, por supuesto –responde van Buren–. Tampoco los movimientos de liberación, aunque sea imposible no mostrarse solidarios con todos aquellos que proclaman su rabia y su frustración ante los horrores que estamos llevando a cabo [...]. Sólo puede liberar aquello que es imposible e incoherente, insignificante e irrelevante desde el punto de vista empírico: sólo el Dios que es gracia. Esto es lo que todos nosotros debemos recordar, si es que hoy ha de existir una teología.»

4. La teología de la esperanza

4.1. *J. Moltmann y la contradicción entre «esperanza» y «experiencia»*

La teología de la muerte de Dios dialoga con la filosofía empirista y analítica angloamericana, y utiliza sus categorías típicas. En cambio, la teología de la esperanza está relacionada con la filosofía hegelianomarxista de la Europa continental, y en esencia se propone responder al desafío marxista, manteniéndose en un estrecho contacto con la obra de Ernst Bloch. Jürgen Moltmann y, junto con él, los demás teólogos de la esperanza, han visto en la obra de Bloch *El principio esperanza* el instrumento hermenéutico adecuado para una interpretación de la revelación que sea correcta y comprensible para los hombres de nuestros días. El marxista Bloch –afirma otro teólogo de la esperanza, Wolfhardt Pannenberg– fue «quien nos enseñó a comprender de nuevo la fuerza soprendente que posee un futuro todavía sin estrenar, y la esperanza basada en él, para la vida y el pensamiento del hombre».

El fundador de la teología de la esperanza fue el teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann, nacido en 1926 en Hamburgo y que es profesor de teología sistemática en Bonn. En su obra fundamental, *Teología de la esperanza* (1964), Moltmann se centra en la escatología, es decir, en la promesa divina de aquellas realidades últimas que dan sentido a la historia e iluminan la vida presente, relativizando todos sus resultados a la luz de la promesa del futuro. La teología cristiana, afirma Moltmann «tiene un único problema verdadero, que le impone su objeto mismo y que, a través suyo, se plantea a la humanidad y al pensamiento humano: el problema

del futuro». Esto se debe a que «el elemento escatológico no es uno más de los componentes del cristianismo, sino que constituye en sentido absoluto la senda propia de la fe cristiana, es la nota con la que armoniza todo el conjunto, es el alba del ansiado nuevo día, que con su luz colorea todas las cosas. En efecto, la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y tiende hacia las promesas del futuro universal de Cristo. La escatología es la pasión sufrida, que suscita el Mesías. Por lo tanto, no puede consistir en una parte de la doctrina cristiana; al contrario, toda la predicación cristiana, toda la existencia cristiana y la Iglesia misma en su conjunto se caracterizan por su orientación escatológica». Para la escatología cristiana, por lo tanto, «el hecho de que toda afirmación sobre el futuro se base en la persona y en la historia de Jesucristo constituye la piedra de toque para distinguir entre los criterios escatológicos y los utópicos». Lo que en realidad importa, por lo que concierne al mundo histórico, es que «la verdad de las proposiciones doctrinales resulta de la posibilidad de controlar que dichas proposiciones correspondan a la realidad existente de la cual pueda tenerse experiencia [...]; [en cambio] las palabras de esperanza características de la promesa deben estar en contradicción con la realidad empírica actual. No son resultados de experiencias, sino la condición necesaria para que sean posibles nuevas experiencias. No aspiran a arrojar luz sobre la realidad existente, sino sobre la que vendrá. No pretenden brindar una imagen mental de la realidad existente, sino conducir esta última al cambio prometido y esperado. No quieren llevarle la cola a la realidad, sino ser portadoras de una antorcha que abra el camino ante ella. De este modo, convierten a la realidad en un proceso histórico [...]. El presente y el futuro, la experiencia y la esperanza se contradicen recíprocamente en la escatología cristiana, la cual, por lo tanto, no conduce al hombre a conformarse con la realidad dada y ajustarse a ella, sino que lo implica en el conflicto entre esperanza y experiencia». Moltmann sigue diciendo: «Por eso, la escatología no puede flotar en las nubes, sino que debe formular sus afirmaciones de esperanza en contradicción con las actuales experiencias de dolor, del mal y de la muerte. Por lo tanto, es casi imposible el desarrollo de una escatología autónoma. Resulta mucho más importante mostrar que la esperanza es el fundamento y el motor del pensamiento teológico en cuanto tal, e introducir la perspectiva escatológica en las afirmaciones teológicas sobre la revelación de Dios, la resurrección de Cristo, la misión de la fe y la historia.» Todas estas reflexiones sobre la esperanza no significan otra cosa que lo siguiente: «aquel que posee esta esperanza jamás podrá adaptarse a las leyes y a las inevitables fatalidades de esta tierra». Sin ninguna duda «en la vida cristiana la prioridad corresponde a la fe, pero la primacía la tiene la esperanza. Sin el conocimiento de Cristo que se tiene gracias a la fe, la esperanza se convertiría en una utopía suspendida en el aire. Sin la esperanza, no obstante, la fe decae, se entibia y acaba por morir. Gracias a la fe, el hombre halla el sendero de la auténtica vida, pero sólo la esperanza le mantiene en él».

En consecuencia, la esperanza en las realidades últimas o escatológicas (en los novísimos: la vuelta de Cristo, la resurrección de los muertos, la realización del reino, la nueva creación de todas las cosas) para Moltmann no constituye una esperanza en cosas que se añadan a la historia en el último día. El significado de la esperanza en las realidades últimas es un

significado normativo y crítico con respecto a cada día de la historia: «Nuestros conceptos teológicos no se convierten en juicios que congelen la realidad en aquello que es, sino en anticipaciones que muestran a la realidad sus perspectivas y sus posibilidades futuras. Los conceptos teológicos no inmovilizan la realidad sino que la ensanchan, anticipando su futuro ser.» En otros términos, el cristianismo es una espera del Reino, de la «verdadera sociedad» que Dios prometió, y por lo tanto «el cristiano es alguien que debe vivir, más que ningún otro, en una espera creativa». El cristiano, en nombre de Dios absoluto y perfecto, critica toda realidad humana que pretenda imponerse como absoluta y remplazar a Dios: «Cada vez que la fe se transforma en esperanza, no produce sosiego sino inquietud, no produce paciencia sino impaciencia. No calma el corazón inquieto, sino que ella misma es el corazón inquieto del hombre. Aquellos que esperan en Cristo no pueden soportar la realidad tal como es, sino que sufren al verse sometidos a ella y se esfuerzan por oponerse a ella. La paz con Dios equivale al conflicto con el mundo.»

4.2. *W. Pannenberg: «la prioridad corresponde a la fe, pero la primacía, a la esperanza»*

Wolfhardt Pannenberg, nacido en Stetting en 1928 y profesor de teología en Munich, también afirma que la esperanza cristiana actúa en el mundo histórico con un talante de contradicción. En los *Fundamentos de la cristología* (1964) Pannenberg, si bien centra su atención en el estudio del Cristo histórico como fundamento de la fe cristiana, ya sostiene que la cristología no se cierra en el pasado, sino que está abierta al futuro. Escribe: «Hay que manifestar con claridad qué es lo que está en juego cuando discutimos acerca de la verdad de la espera apocalíptica en un juicio futuro y en la resurrección de los muertos: nos hallamos ante los fundamentos de la fe cristiana. Sin el horizonte de la espera apocalíptica, no lograremos comprender por qué Jesús constituyó la revelación final de Dios, por qué Dios se manifestó en Él y sólo Él [...]. Si desaparece este horizonte, se desvanece el fundamento de la fe, la cristología se convierte en mitología y deja de poseer toda continuidad con Jesús y con el testimonio de los apóstoles.» Como puede apreciarse, la cristología de Pannenberg coloca como elemento central, desde el comienzo, la esperanza. Este hecho se vuelve del todo evidente en su ensayo *El Dios de la esperanza* (1967). El Dios del teísmo tradicional, afirma Pannenberg, es «un ser junto a los demás seres», y por eso la crítica filosófica, desde Nietzsche hasta Sartre, ataca la finitud y el antropomorfismo del Dios de los filósofos. Sin embargo, dicha crítica no afecta en lo más mínimo al concepto bíblico de Dios, «al Dios de las promesas, que conduce a través de la historia hacia un futuro nuevo, Dios del reino futuro que ha configurado la experiencia del mundo y la situación humana». En esencia, según Pannenberg, «si el *regnum venturum* se describe bíblicamente como reino de Dios, tendremos entonces este primado ontológico del futuro del reino sobre todo lo real actual y también sobre lo psicológicamente actual. Desde el punto de vista bíblico, el ser de Dios y el ser del reino son idénticos, porque el ser de Dios consiste en su poder».

Por lo tanto, Dios es la potencia del futuro; «en cualquier caso, ya no se puede concebir un absoluto en forma de realidad presente, por el hecho de que todo lo que existe y es, por principio puede verse superado». Nos enfrentamos así con un Dios y «con un futuro que es su constitutivo modo de ser»; como consecuencia, no podemos volver a la concepción propia del teísmo tradicional, de un Dios apartado de la historia humana, en la medida en que las manifestaciones de Dios no se pueden aislar de Dios mismo. Pannenberg escribe: «El Dios de la Biblia sólo es Dios en la medida en que se revela como Dios: no sería Dios del universo si no resultase señor del universo. Ahora bien, este señorío –de acuerdo con la espera de Israel y del Nuevo Testamento– es cosa perteneciente al futuro [...]. Y como potencia del futuro, el Dios de la Biblia es y será superior a todo razonamiento que se haga sobre él, ha superado ya todo concepto referente a Dios.» Lo importante, continúa Pannenberg, es que «la potencia del futuro posee justamente la característica de libertar al hombre de los lazos del presente, para su futuro, para su libertad. La potencia del futuro, y sólo ella, puede ser objeto de la esperanza y de la fe, pues el futuro produce las fuerzas adecuadas para superarlo». En esencia, según la opinión de Pannenberg, «la fe hace referencia al futuro. Éste, en su esencia, es confianza: y la confianza se dirige esencialmente hacia el futuro, es justificada o desengañada por el futuro. Sin embargo, no se tiene confianza ciegamente, sino con base en algo tangible, que se considere como digno de confianza. Una verdadera fe no consiste en una credulidad ciega. Los profetas pudieron llamar a Israel a tener confianza en las promesas de Yahvéh, en sus predicciones, porque Israel ya había experimentado la fidelidad de su Dios durante una larga historia. El cristiano arriesga su confianza, su vida, su futuro, debido a que Dios se reveló en el destino de Jesús». De este modo, el cristiano se vuelve partícipe de la gloria de Dios «sólo si deja tras de sí aquello que él era y lo que encuentra como condición de su mundo. No lo conseguirá a través de una huida del mundo, sino a través de un cambio activo del mundo, que sea expresión del amor divino y de la potencia de su futuro sobre el presente, a través de un cambio para la gloria de Dios».

4.3. *Johannes B. Metz: la teología de la esperanza como teología política*

En el ámbito católico fue Johannes B. Metz, nacido en 1928 y en la actualidad profesor de teología fundamental en la universidad de Münster, quien configuró una teología de la esperanza que más adelante se transforma en una teología política. Autor de *Sobre la teología del mundo* (1968) y *El futuro de la esperanza* (1970), abierto al diálogo e influido por Rahner pero también por Ernst Bloch y la escuela de Francfort, Metz sostiene que si la vieja metafísica, carente de una auténtica dimensión del futuro, resulta inadecuada como instrumento interpretativo de la revelación, también es inadecuada la concepción existencialista y personalista que han empleado muchos teólogos contemporáneos. Es inadecuada porque privatiza el mensaje cristiano, reduce «la práctica de la fe a una decisión privada del individuo, separado del mundo», y por eso en la realidad sociopolítica no ve más que «una realidad que puede dejarse a un lado».

Tal interpretación es errónea, insiste Metz, por la simple razón de que en el cristianismo no se da una salvación privada: «La proclamación de esta salvación arrastró a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no se le levantó en el *privatissimum* del espacio individual y tampoco en el *Sanctissimum* del espacio exclusivamente religioso. Más allá de las barreras protectoras de lo privado y fuera del recinto de lo puramente religioso, se extiende hacia fuera, según la fórmula que emplea la carta a los Hebreos. El velo del Templo se desgarró para siempre.» El mensaje cristiano no se deja privatizar porque «las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación– no pueden privatizarse. Nos remiten de forma necesaria e incesante a nuestra responsabilidad social».

En opinión de Metz, ni la vieja metafísica ni el existencialismo contemporáneo consiguen que el hombre se ponga en contacto con la revelación, porque se trata de dos concepciones filosóficas incapaces de interpretar al hombre contemporáneo y al mundo de hoy. Metz afirma que el hombre moderno considera el mundo como algo «básicamente orientado hacia el futuro», entendiéndolo como auténtica novedad de una historia que no se repite cíclicamente y que tampoco contiene el futuro como si estuviese predeterminado por el pasado. Por consiguiente, la filosofía de la esperanza de Bloch, por un lado, entiende al hombre moderno, mientras que, por el otro, brinda los mejores instrumentos interpretativos para que el Evangelio se vuelva comprensible ante los ojos del hombre de hoy. Justamente al asumir la esperanza como centro de su perspectiva, la Iglesia, «portadora del subversivo recuerdo de la libertad», puede ejercer sobre el mundo una función crítica y, al mismo tiempo, formular propuestas constructivas. La Iglesia debe proclamar sin pausa «la promesa escatológica de Dios», ante aquellos sistemas políticos que aspiran a bloquear la historia y a prohibir el futuro del hombre. «Con su promesa escatológica, ante toda concepción abstracta del progreso y ante todo ideal humanista abstracto, la Iglesia echa por tierra los intentos de considerar al individuo que vive en el momento actual como un material o un medio para construir un porvenir tecnológico totalmente planificado.» La esperanza en el futuro prometido por Dios se transforma en la defensa del individuo y en una crítica incesante a los sistemas totalitarios. Sin embargo, la crítica no es suficiente, la Iglesia no puede quedar satisfecha sólo con una crítica dirigida hacia el mundo. Al contrario, lo critica porque quiere ser partícipe de las promesas escatológicas del amor, la justicia y la paz, que debe llevar a cabo no de una forma intimista y privatizada, sino en una dimensión pública, políticamente: «Nosotros somos los obreros que edifican este porvenir y no sus meros intérpretes», escribe Metz. Por lo tanto, hay que considerar que el amor es «una toma de posición decidida e incondicionada a favor de la justicia, de la libertad y de la paz para los demás».

4.4. *E. Schillebeeckx: «Dios es aquel que vendrá»*

El hombre vive en tensión hacia el futuro. Éste constituye lo que le interesa. Aunque viva inmerso en el presente y esté ligado al pasado, el hombre no es en absoluto un prisionero del pretérito y trasciende a cada

momento su propio tiempo, como demuestran los avances incesantes que imprime en la filosofía y en el arte y que lleva a cabo, por ejemplo, en la ciencia y en la tecnología. Tal es la orientación de nuestro mundo y el modo en que el hombre se percibe a sí mismo y a su historia. En tales circunstancias, escribe el teólogo católico Edward Schillebeeckx (dominico, nacido en Amberes en 1914; autor, entre otras obras, de *Dios y el hombre; Revelación y teología; El mundo y la Iglesia*, volúmenes que, a partir de 1964, recogen ensayos y artículos publicados con anterioridad), «la situación exige que hablemos de Dios de modo muy distinto a aquel en que acostumbrábamos a hablar de él en el pasado. Y si dejásemos de hacerlo [...] nuestro testimonio y nuestro razonamiento acerca de Dios serían acogidos con incredulidad por la mayoría de las personas». El teólogo, pues, para no provocar la extinción de la fuerza de la experiencia religiosa dentro de un mundo secularizado, debe reinterpretar el concepto de Dios. Esto es algo obligado y, al mismo tiempo, posible: no es difícil comprobar que a cada fase de desarrollo de la humanidad, a cada cultura, le corresponde un modo específico de experimentar a Dios. La teología, dice Schillebeeckx, «es la fe del hombre que piensa; es una reflexión sobre la fe».

Sin embargo, la fe no es una fe de hombres que vivan fuera de la historia y del tiempo, no es la fe de todos y de nadie, es la fe de hombres que construyen su mundo y su cultura, a través de ésta, ven cada vez de manera diferente el mundo, la historia y a ellos mismos. La orientación hacia el futuro, que es la perspectiva característica con la que el hombre contemporáneo contempla el mundo, la historia y a él mismo, nos obliga a redescubrir una imagen de Dios que, a pesar de ser profundamente bíblica, había sido ocultada con posterioridad. «Se trata de una noción de Dios entendido como nuestro porvenir, el Dios que llega, aquel que viene; no el "totalmente otro", sino el "totalmente nuevo" que es nuestro porvenir, el Dios que nos da en Jesucristo la posibilidad de hacer nuevas todas las cosas.» Esta categoría del porvenir y del futuro, según Schillebeeckx, modifica la teología en su integridad: «Cuando antes pensábamos en la trascendencia de Dios, la proyectábamos hacia atrás, en la eternidad concebido como un pasado que se ha vuelto eterno. Ahora, la eternidad es entendida como algo que se proyecta hacia delante, no hacia arriba ni hacia el pasado; Dios se encuentra delante de nosotros, en nuestro porvenir, porque trasciende el presente y el pasado.» En pocas palabras: no se trata de «mirar hacia atrás a la Biblia, sino mirar hacia delante con la Biblia, hacia el futuro que nos ha sido confiado para que lo realicemos». Dicha realización comporta que la teología de la esperanza no se limite a reinterpretar la Escritura, sino que se plantea como una fuerza activa, crítica y propositiva, en relación con el mundo y con la historia. En efecto, «el mensaje cristiano de la espera cristiana ofrece la estimulante posibilidad de superar de manera constante las limitaciones de la situación actual. Contiene una crítica permanente al estado presente: instituciones seculares, estructuras sociales y la mentalidad que las guía [...]; crea la firme convicción de que es posible la creación de un mundo más humano». Precisamente debido a esto, la teología de la esperanza tiene el deber de alzarse en defensa de la persona humana contra toda negación del individuo, provenga ésta de la derecha o de la izquierda. Por otro lado, si la

teología de la esperanza es una protesta que ejerce una continuada presión contra la tentación de ahogar a la persona entre las rejas de una situación predeterminada, «a través de una combinación entre la teología y análisis científico de una situación particular», la teología de la esperanza desemboca en propuestas positivas de proyectos sociales y políticos, responsables y concretos. Ésta es la manera en que «el mensaje evangélico se convierte en directamente relevante para cuestiones sociales y políticas».

Capítulo XXIX

LA NEOESCOLÁSTICA

1. La encíclica «Aeterni Patris» y la filosofía neoescolástica

Hay que tener en cuenta que filosofía neoescolástica y filosofía cristiana no son la misma cosa. El mundo occidental ha filosofado durante casi dos mil años en el seno del cristianismo y el abanico de filosofías cristianas –de sistemas filosóficos que proceden del cristianismo y/o lo apoyan, desde Agustín hasta Barth, Rahner o Mounier– es muy amplio. La filosofía neoescolástica y el neotomismo, que es uno de sus tipos, es filosofía cristiana, pero se trata de una filosofía que escoge un pensamiento cristiano ya construido en el medioevo, lo confronta con el pensamiento contemporáneo, explicita sus potencialidades inexpresadas y apela a sus conceptos para interpretar y hablar de las verdades de fe, para establecer los *praeambula fidei* (por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios) o para entender la esencia del hombre o la racionalidad de las normas morales, cosas todas ellas que en opinión de los neoescolásticos serían nociones que la razón humana podría descubrir, y no puras verdades de fe. La fe, sin duda, brinda para los neoescolásticos un elemento esencial: es la única que salva. Sin embargo, la razón no resulta indiferente a la fe, y la *philosophia* se configura como *ancilla theologiae*.

El renacimiento del pensamiento escolástico fue provocado por múltiples razones. Los pensadores neoescolásticos reaccionaron ante el racionalismo de origen ilustrado, el inmanentismo idealista y el materialismo positivista; se opusieron al aspecto cada vez más inquietante que en su opinión asumía el liberalismo político, y por lo tanto al laicismo y a la secularización; trataron, en suma, de contener aquellas corrientes culturales europeas que se mostraban cada vez más contrarias al dato revelado y a la teología cristiana. El retorno de la escolástica se integra en el cuadro de fenómenos como el nuevo aprecio que se experimenta por la edad media, las luchas en defensa de la independencia política del papado, las nuevas preocupaciones pastorales de la Iglesia católica frente a la marginación de lo sagrado, la defensa del concepto mismo de autoridad, en crisis durante toda la edad moderna, y la reivindicación del equilibrio tradicional existente entre la razón y la fe en el interior del pensamiento cristiano.

El movimiento neoescolástico estuvo acompañado por dos encíclicas pontificias: la *Aeterni Patris* de León XIII (1879) y la *Pascendi* de Pío X (1907). La *Aeterni Patris* se propuso como objetivo eliminar la atonía de los católicos ante el militante dinamismo laico (científico, cultural, industrial e imperialista) de la Europa de la segunda mitad del siglo XIX. En cambio, la encíclica *Pascendi* fue una condena drástica del movimiento modernista, de aquella «cultura» de los católicos que pretendían integrar las corrientes de pensamiento más actuales de aquella época, con el fin de crear una teología nueva. Pío X halló en el modernismo la síntesis de todas las herejías y quiso cortar de raíz la cizaña. De este modo favoreció, sin la menor duda, el movimiento neoescolástico, pero hizo difícil el diálogo con la cultura contemporánea. Leemos en la encíclica de 1907: «En primer lugar, por lo tanto, en lo referente a los estudios, deseamos y decididamente ordenamos que se coloque la filosofía escolástica como fundamento de los estudios sagrados. Ante todo, lo que importa es que por filosofía escolástica –que Nos ordenamos seguir– se entienda de manera principal la de santo Tomás de Aquino.» La tremenda claridad de estas palabras procedía de una grave preocupación pastoral; en cualquier caso, la encíclica también reaccionaba de modo muy enérgico ante las concepciones modernistas. León XIII, en cambio, había formulado indicaciones más matizadas: había elogiado a santo Tomás porque «distinguió, como conveniente, entre razón y fe; empero, vinculado amistosamente la una con la otra, conservó íntegros los derechos e intacta la dignidad de ambas». Además, León XIII había sugerido que se llegase hasta la sabiduría de santo Tomás y a sus fuentes mismas, para evitar las reformulaciones elaboradas por los seguidores del Doctor Angélico, reformulaciones que no siempre se mostraban oportunas ni esclarecedoras. El papa, finalmente, había puesto en guardia contra la exagerada sutileza de los filósofos escolásticos y contra todas las teorías medievales que estuviesen patentemente superadas.

A este respecto se aprecia con bastante claridad la diferente postura de León XIII y de Pío X con referencia a la neoescolástica: el primero se muestra más atento a la historicidad del pensamiento tomista y lo aconseja con cautela y con matizaciones. El segundo, en unas circunstancias diferentes –consideradas como peligrosas– deja a un lado distinciones y reservas, y se presenta mucho más decidido, e incluso drástico. Las encíclicas papales tuvieron resultados distintos en los diversos países católicos. En *Italia*, el movimiento neoescolástico, que antes de las encíclicas se mostraba prometedor (con V.B. Buzzetti [1777-1824], G. Sanseverino [1811-1865], L. Taparelli [1793-1862], etc.) se volvió después tibio y menos original, lo cual hizo que la cultura de los católicos italianos se caracterizase más por cuestiones y problemas políticos que por especulaciones o controversias filosóficas y teológicas. En *Bélgica*, por obra del cardenal Mercier y de la universidad de Lovaina, existió una valiosa escuela de filosofía neoescolástica, con elementos creativos. En *Francia*, en numerosos institutos católicos (en Lyón, Toulouse, etc., pero sobre todo en París) hubo eminentes estudiosos que lograron dar nueva vida al pensamiento medieval, de modo que entre los católicos franceses se dieron muy pronto nombres de gran prestigio, como J. Maritain y É. Gilson. En *Alemania*, el movimiento neoescolástico estuvo constituido por intelectuales de gran valía (J. Kluetgen, M. Grabmann, etc.) pero tuvo menos resonancia, ro-

deado por una gran tradición filosófica que seguía otras sendas, y aislado en su interior.

2. La neoescolástica en la «Humani Generis», en el concilio Vaticano ii y en un discurso de Juan Pablo ii

En época más próxima a nosotros, la encíclica *Humani Generis* (1950) de Pío xii no se mostró muy diferente a la postura defendida en la *Pascendi*. También en ella podemos leer indicaciones concretas a favor de la filosofía escolástica, que no es considerada «como un gran monumento, pero de carácter arqueológico», sino como una sana filosofía, «patrimonio heredado de las épocas cristianas precedentes y que posee una elevada autoridad, porque el magisterio mismo de la Iglesia ha confrontado con la verdad revelada sus principios y sus aserciones principales». Pío xii –cuyo pontificado transcurrió entre 1939 y 1958– consideró que los creyentes no poseían la libertad de abandonar los principios y las principales aserciones de la sana filosofía, por ejemplo, «los inquebrantables principios de la metafísica: razón suficiente, causalidad y finalidad». Esta sana filosofía, de acuerdo con la experiencia de muchos siglos, se identificaría con el pensamiento de santo Tomás, poseedor de un método eficaz, bien fundamentado y en plena armonía con los datos de la revelación divina. Además, Pío xii expresó la motivación profunda de su llamada a una sana filosofía cuando añadió que su deber consistía «también en velar sobre las ciencias filosóficas mismas, para que los dogmas católicos no reciban ningún daño de opiniones carentes de rectitud».

El reciente concilio Vaticano ii (1962-1965) no afrontó directamente el problema de una filosofía de inspiración cristiana, pero ofreció nuevos espacios de investigación y diálogo a los pensadores cristianos de todo el mundo, estimulando una actitud de notable atención al pensamiento contemporáneo, junto con una fidelidad esencial al mensaje revelado. El concilio afirmó: «Vivan los fieles cristianos en estrechísima unión con los hombres de su tiempo y esfuércense por penetrar a la perfección en su modo de pensar y de sentir, cuya expresión consiste en la cultura. Sepan armonizar el conocimiento de las nuevas ciencias, las nuevas doctrinas y los descubrimientos más recientes con la moral y el pensamiento cristianos.» En suma, también se invita a los pensadores neoescolásticos a investigar y a manifestar sus propias teorías con libertad y valentía, con el propósito de elevar «la familia humana a conceptos más altos de verdad, de bien y de belleza, y a un universal juicio valorativo». Al mismo tiempo, se les invita a entrar en diálogo con las diferentes formas de cultura, porque la Iglesia está llamada a establecer una fecunda relación con las diversas culturas, para difundir y explicar el mensaje cristiano.

Después del concilio Juan Pablo ii pronunció un famoso discurso con ocasión del centenario de la encíclica *Aeterni Patris* (1979), en el que reiteró la preferencia de la Iglesia católica por el tomismo. Sin embargo, allí se afirma que el pensamiento tomista no pone en peligro «la correcta pluralidad de culturas», precisamente porque se trata de una filosofía del ser, y por lo tanto se halla abierta a toda la realidad, sin reducciones, sin unilateralidad y sin posibilidad de absolutizar elementos que son relativos.

El papa considera que el tomismo –en la línea del concilio– es una filosofía en diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas, que son «compañeras dignas de atención y de respeto». Según Juan Pablo II, las filosofías contemporáneas resultan útiles para analizar el ser humano y su lugar en el mundo: en este sentido son aliadas naturales de una metafísica medieval más atenta a las grandes sistematizaciones y que se caracteriza por una visión orgánica de la experiencia en su totalidad. Santo Tomás mismo constituye, según Juan Pablo II, un testimonio de esta apertura a todas las contribuciones efectuadas por un pensamiento auténtico. Él fue quien afirmó: *Ne respicias a quo sed quod dicitur*, «no te fijes en quién lo dice, sino en qué es lo que dice».

3. El cardenal Mercier y la neoescolástica en Lovaina

El sacerdote belga Desiré Mercier (1851-1926) muy pronto se convenció de que para combatir la filosofía positivista imperante y el todavía influyente sistema idealista, no era suficiente con una cultura eclesiástica fragmentaria y a veces caótica, sino que hacía falta oponer sistema a sistema. Mercier halló en los primeros neoescolásticos italianos y alemanes los criterios adecuados para dar nueva vida a un digno sistema filosófico de inspiración cristiana, y por consiguiente se entregó con entusiasmo al estudio del tomismo. León XIII quiso que el joven y prometedor filósofo belga pasase algún tiempo en Roma, con objeto de comprobar su cultura y sus capacidades organizativas para difundir el neotomismo. Al regresar a Bélgica, Mercier logró instituir en la universidad de Lovaina la más floreciente escuela europea de neoescolástica. En 1894 fundó también la «Revue Néo-scolastique de Philosophie». Formó, asismimo, numerosos alumnos capaces de sucederle en su actividad docente ejercida en el Institut Supérieur de philosophie (D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker, etc.). Otro prestigioso intelectual neoescolástico fue Joseph Maréchal (1878-1944), quien en *El punto de partida de la metafísica* (5 vols., 1926) trató de superar la postura kantiana a través de una crítica que nace desde el interior de las concepciones mismas de Kant.

El núcleo central del pensamiento de Mercier fue la criteriología. La criteriología fue el nombre que Mercier dio a la gnoseología, y su obra principal es precisamente su *Criteriología general* (1899), en la que se plantea una radical confrontación con la filosofía moderna y, sobre todo, con Kant. El filósofo belga considera que el problema de la verdad es el más acuciante en la búsqueda filosófica y que por lo tanto es absolutamente necesario hallar el criterio que sirva para distinguir entre la verdad y el error. Lo que cuenta, en efecto, es «investigar si el espíritu humano es capaz de verdad». La verdad, en todo caso, reside en el juicio, en el constatar «la identidad entre el sujeto y el predicado de un juicio, entre un sujeto aprehendido en acto y un rasgo abstracto conocido con anterioridad». Mercier escribió estas palabras en un difundido manual de filosofía destinado a los alumnos de enseñanza secundaria. Por lo tanto, había que considerar la verdad como una relación entre los dos términos del juicio. Sin embargo, en este punto surgía obligadamente una pregunta: ¿quién nos garantiza que los términos del juicio se hallen en adecuada correspon-

dencia con las cosas? La respuesta de Mercier es la siguiente: «El objeto de las formas inteligibles está contenido en las formas sensibles, de las cuales fue extraído en un principio y a las cuales aplica ahora, mediante el acto del juicio. Ahora bien, el objeto de las formas está dotado de realidad. Por lo tanto, las formas inteligibles también son realidades objetivas.» En otras palabras, la experiencia de los hechos sensibles –cuando es repetida, es decir, cuando está controlada– nos permite llegar a la forma inteligible de las cosas y nos da una suficiente garantía de objetividad. Mercier, en definitiva, profesó el realismo gnoseológico, la teoría de la abstracción y el método de la inducción. Se colocó así en las antípodas de Descartes y de gran parte del pensamiento moderno, centrado en el análisis del sujeto cognoscente. Pensó haber concedido un sólido fundamento a las ciencias experimentales, liberándolas de la insegura gnoseología positivista. Según Mercier, los positivistas eran malos defensores de la ciencia, porque restringían todos nuestros conocimientos a la mera experiencia sensible, y por lo tanto lo más que podían garantizar eran certidumbres individuales, como lo son todas las experiencias sensibles, pero no ofrecían conceptos universales y teorías generales. Frente a estas verdades de orden real, Mercier analiza también las proposiciones de orden ideal, área en la que se muestra coincidente con el pensamiento contemporáneo más avanzado. Las proposiciones de orden ideal son *juicios analíticos*; en ellas se da una identidad entre sujeto y predicado, en el sentido de que existe una «pertenencia objetiva del predicado al sujeto». En contra de Kant, Mercier demuestra que los juicios matemáticos son juicios analíticos, que sin embargo amplían nuestro conocimiento. Afirma asimismo que los *asertos metafísicos* –por ejemplo, el principio de causalidad– son asertos analíticos. Cuando establecemos el principio por el cual «la existencia de lo contingente exige una causa», estamos obligados a asentir porque en el principio se da una identidad entre sujeto y objeto (en efecto, «contingente» es aquello que exige una causa, por lo que el principio se convierte en: «lo que exige una causa, exige una causa»).

Sobre estos fundamentos gnoseológicos, Mercier colocó las demás tesis características de la neoescolástica: la distinción entre materia y forma y entre potencia y acto; el alma como forma del cuerpo; las pruebas de la existencia de Dios, extraídas del movimiento, la serie de las causas, etc. Sin embargo, el filósofo belga se preguntó de una forma nada retórica: «¿Para qué queremos filosofar, sino es para proponer una solución a las dudas que agobian a nuestros contemporáneos?» En consecuencia, no hay que considerar a la filosofía tomista como una disección histórica de pensamientos muertos. La filosofía tomista es una filosofía viva y válida, aunque –según Mercier– no haya que considerar el sistema tomista como no susceptible de reformas. Escribe Mercier: «No existe un solo filósofo católico que no esté dispuesto a sacrificar una idea con varios siglos de antigüedad en el instante en que ésta se halle en abierta contradicción con un hecho observado.» Por lo tanto, Mercier propuso una confrontación de las tesis escolásticas con las ciencias más florecientes de su tiempo: biología, psicología, etc., «para rejuvenecer la filosofía escolástica con afortunadas conquistas». Mercier expresó este rejuvenecimiento del tomismo utilizando la lengua francesa, y no el latín, en sus clases de Lovaina. Como es natural, teniendo en cuenta la época, esta novedad no fue apreciada

positivamente por todos, al igual que no todos los neoescolásticos aceptaron las tesis criteriológicas de Mercier (Gilson, Masnovo y otros encontraron en ellas excesivas concesiones a la imperante «filosofía del sujeto»). No obstante, la obra de Mercier continúa siendo la aportación más valerosa e inteligente para un renacimiento del pensamiento tomista.

4. La neoescolástica en Francia

4.1. *Jacques Maritain: los grados del saber y el humanismo integral*

Raissa y Jacques Maritain, siendo una pareja de novios jóvenes, vivieron un dramático momento de lucha espiritual. Insatisfechos con la cultura oficial parisiense, dominados por la angustia metafísica y dispuestos a aceptar una vida dolorosa pero no una vida absurda, eligieron una opción radical. Relata Raissa: «Durante una tarde de verano paseábamos Jacques y yo por el Jardín botánico, pleonástico nombre de lugares solitarios y fascinantes [...]. Aquel día acabábamos de decirnos que, si nuestra naturaleza era tan desgraciada que sólo poseía una pseudointeligencia, capaz de llegar a todo menos a la verdad, si al juzgarse a sí misma, tenía que humillarse hasta ese punto, nosotros no podíamos ni pensar ni actuar con dignidad [...]. Antes de abandonar el Jardín botánico tomamos una solemne decisión que nos devolvió la paz: no queríamos aceptar ningún disfraz, ninguna carantoña de los grandes hombres aletargados por su falsa seguridad [...]. Por lo tanto, decidimos seguir confiando en lo desconocido durante algún tiempo más; estábamos dispuestos a dar crédito a la existencia [...]. Y si no tenía éxito aquella experiencia, la solución habría consistido en el suicidio; el suicidio, antes de que los años hubiesen acumulado sus derechos, antes de que nuestras jóvenes fuerzas se hubiesen consumido. Queríamos morir con un rechazo libre, si no era posible vivir ajustándose a la verdad.»

El episodio del Jardín botánico de París pone de manifiesto la extremada sinceridad como Jacques Maritain (1882-1973) afrontó los problemas filosóficos, la desilusión que le habían causado las propuestas especulativas de los positivistas y el comienzo de aquel camino de conversión en el que tanto intervinieron Bergson y Léon Bloy. Maritain es el filósofo francés más prestigioso entre aquellos que vuelven a proponer el tomismo como solución a los problemas característicos de nuestra época. El lema que sintetiza su pensamiento es «distinguir para unir» (su obra principal lleva precisamente por título *Distinguir para unir: los grados del saber*, 1932), porque el ser comprende toda la realidad, pero es analógico y por lo tanto permite la unidad del todo junto con la distinción entre las partes. La analogía es la ley de la semejanza entre los diversos seres, ley que permite no naufragar ante la ilimitada variedad presente en el universo, y por otro lado no pretende verificar todas las cosas en una unidad indistinta y engañosa. En otras palabras, la analogía permitiría a la razón la suprema capacidad de hablar acerca de toda la realidad, puesto que todos los seres son similares. Por otra parte, sin embargo, no permite que la razón confunda las diferentes naturalezas de las cosas, porque todos los seres también son desemejantes. La analogía es aquel modo de juzgar la realidad

que ve en los seres aspectos iguales y aspectos diversos. Para Maritain, conocer no es un permanecer aprisionado en el interior del espectáculo de la propia conciencia, sino una presencia originaria del ente («conocer es convértirse en alguien diferente de uno mismo», intencionadamente): en el conocimiento la cosa se encuentra inmediatamente presente ante el sujeto cognoscente. Y está presente no con una adecuación absoluta, sino siempre bajo algún aspecto. No conocemos una representación de la cosa, sino la cosa misma, pero «captada bajo esta o aquella determinación suya».

Maritain, inspirándose en esta antigua ontología aristotélico-tomista, ofrece estudios notables sobre tres temas característicos de nuestra cultura: sobre pedagogía (*Educación en la encrucijada*, 1943), sobre arte (*Arte y escolástica*, 1920; *La intuición creativa en el arte y en la poesía*, 1953), y sobre política (*Humanismo integral*, 1936). Según Maritain la educación es una sabiduría práctica que tiende a la formación de la persona. La educación es un arte ministerial, que sirve a la naturaleza humana, con objeto de hacerla más libre. La educación procura el logro de la plenitud personal y social, y es por lo tanto una formación para la vida democrática. Los medios que emplea la educación no son la violencia y la imposición, sino los valores humanistas y científicos, y sobre todo la acción moral del educador mismo, que coopera con el educando. Tal cooperación es posible porque, también aquí, hallamos una semejanza de naturaleza entre educador y educando. Maritain escribe: «El arte de la educación debería compararse con el de la medicina. Ésta se relaciona con un ser viviente, con un organismo que posee una vitalidad interna y un principio interior de salud [...]. En otras palabras: la medicina es *ars cooperativa naturae*, un arte ministerial, un arte al servicio de la naturaleza. Así ocurre con la educación.» La consecuencia de todo ello, afirma Maritain, es «que la natural actividad de la inteligencia por parte de quien aprende, y la obra de guía intelectual por parte del que enseña, constituyen ambas los factores dinámicos de la educación. Empero, el agente principal de la educación, el factor dinámico primordial o la fuerza propulsora inicial, está constituido por el principio vital inmanente al sujeto mismo que hay que educar». Por esta razón Maritain se muestra enemigo declarado de la llamada «educación con el palo»: «en cualquier hipótesis, siempre sigue siendo verdad que el palo y el látigo son pésimos instrumentos educativos». Sin embargo, Maritain rechaza también toda forma de permisivismo, cuando afirma que el educador «es una causa eficiente y un agente real –aunque sea únicamente un auxiliar y un colaborador de la naturaleza– una causa que verdaderamente comunica, y cuyo dinamismo, autoridad moral y guía positiva son indispensables». Maritain, en esencia, aspira a que el resultado de la educación sea un hombre «que existe complacido», porque se siente respetado en su personalidad, se reconoce como integrante de la comunidad humana sin verse aplastado por ésta y puede satisfacer su propio deseo de verdad y su propia tendencia al bien.

Lo que acabamos de exponer se refiere, con brevedad, al tema de la educación. En lo que concierne al arte, el pensamiento estético de Maritain se muestra relevante cuando se opone a las estéticas románticas. El arte, según Maritain, está arraigado en el intelecto, y por esto el arte moderno trata vanamente de liberarse de la razón. En cualquier caso, sin



J. Maritain (1882-1973): es la figura más destacada de la neoescolástica de nuestro siglo, tanto por razones teóricas como por razones sociales

embargo, la razón que preside el arte no es la razón lógica y discursiva, sino la razón intuitiva, animada por la imaginación y vitalizada por los factores inconscientes y preconscientes del alma. Hay razón y razón, y el poeta se distingue por la razón creativa, que se adueña de todos los tesoros de la tierra para alimentar la chispa de la propia inspiración. De cualquier forma, el artista, para llevar a cabo su objeto artístico, habrá de recurrir a la razón conceptual y discursiva, pero dicha razón tendrá una función secundaria e instrumental.

Examinando las ideas políticas de Maritain, se ve de inmediato que en *Humanismo integral* distingue entre Iglesia y Estado, dos instituciones con fines diversos, autónomas dentro de su propio ámbito e inconfundibles en su naturaleza. Durante la edad media las instituciones también poseían un carácter sagrado, cosa que hoy ya no es posible. Por eso, es preciso pensar en una nueva civilización, un humanismo integral, dentro del cual la inspiración cristiana sea un factor motivante y estimulador, pero en el que las instituciones laicas conserven toda su autonomía. Una vez más, hallamos la unidad entre dos realidades –Iglesia y Estado– que colaboran en favor de la comunidad humana, pero con la más nítida distinción entre ambas instituciones. Únicamente Dios es la fuente de la soberanía y la entrega, en primer término, al pueblo. En consecuencia, el Estado es un instrumento en las manos del pueblo para la realización de los fines sociales. La Iglesia aprecia estos fines sociales y los sirve, pero en la forma que le es peculiar. Se define así la noción de «ciudad laica, cristiana en su modo de vida», o de «Estado laico cristianamente constituido», esto es, «un Estado en el que lo profano y lo temporal posean en plenitud su función y su dignidad de fin y de agente principal, pero no de fin último, ni de agente principal supremo».

Maritain consideró que la democracia debía de rechazar todo maquiavelismo y plantear la cuestión moral: «En el proceso de racionalización moral de la vida política, los medios deben ser morales, por necesidad. Para una democracia, el fin es tanto la justicia como la libertad. En un sistema democrático, la utilización de medios incompatibles con la justicia y la libertad debería ser, en sí mismos considerada, una operación de autodestrucción.» Por consiguiente, la justicia y el respeto a los valores morales no son un síntoma de debilidad. La fuerza no es fuerte si se la proclama como única regla de la existencia política: «En realidad, la fuerza sólo es decididamente fuerte si la regla suprema es la justicia, y no la fuerza», escribe Maritain. A la larga, el mal es incapaz de tener éxito. Según Maritain, la derrota de las potencias totalitarias en la segunda guerra mundial constituye una prueba de que «el poder de las naciones que combaten por la libertad puede ser mayor que el poder de las que luchan por la servidumbre». Maritain creyó hasta el fondo en la necesidad de que el Estado se halle regido por valores morales y, precisamente por este motivo, no quiso que el Estado fuese considerado soberano. Ni siquiera el pueblo recibe el calificativo de soberano. «Dios es la auténtica fuente de la autoridad con que el pueblo inviste a hombres y organismos, pero éstos no son vicarios de Dios. Son vicarios del pueblo: por lo tanto, no se distinguen del pueblo por alguna cualidad esencial de orden superior.» El filósofo francés se mostró enemigo de los poderes absolutos y de los poderes supremos. Todos los poderes deben dar cuenta de sus obras: no hay poder

sin responsabilidad. Existe una ley natural, no escrita, que deben respetar todos. Forman parte de la ley natural «el derecho del hombre a la existencia,.a la libertad personal y a la consecución de la perfección en la vida moral». Los valores morales no dependen de la hegemonía de un hombre o de una clase, sino que juzgan las obras de todos los hombres y de todas las clases.

4.2. *Étienne Gilson: por qué no puede suprimirse el tomismo*

Étienne Gilson (1884-1978) fue un valioso historiador de la filosofía medieval y un brillante intérprete del pensamiento tomista. Su obra más conocida es *El espíritu de la filosofía medieval* (1932); sin embargo, también fue muy apreciada *La filosofía en la edad media, desde sus orígenes hasta finales del siglo XIV* (primera edición, 1922; segunda edición muy ampliada, 1945). Son de un gran valor los estudios de Gilson sobre Abelardo, Dante, san Buenaventura, etc. Gilson llegó a la especialización filosófica tomando como punto de partida el estudio de la historia moderna: analizando el pensamiento cartesiano comenzó a interesarse por las fuentes medievales de la filosofía moderna. Finalmente, una vez se hubo conocido las teorías escolásticas, consideró que el sistema tomista era el que merecía una mayor atención y adhesión, en comparación con todos los demás.

Según Gilson, santo Tomás descubrió la clave metafísica decisiva, ignorada por Aristóteles: la distinción entre esencia y existencia. Aristóteles distinguió en el devenir entre potencia y acto, y en el ser entre materia y forma, pero no llegó a distinguir entre esencia y existencia. Santo Tomás sí lo consiguió, porque la revelación de un Dios creador le permitó pensar la naturaleza de las cosas, a la espera de convertirse en existentes. En otras palabras, la filosofía griega vio en Dios aquel que da forma a la materia, mientras que santo Tomás ve en Dios al creador, que no es simplemente una esencia, un *aliquid*, sino un *esse* como *actus essendi*. La distinción entre esencia y existencia constituye el núcleo de una visión dualista del mundo, perfectamente armonizable con las verdades cristianas: La esencia no es más que la naturaleza de cada cosa, pero se encuentra inerte y vacía si no interviene el *actus essendi*, la existencia entendida como actualización de la esencia. Gilson en *La filosofía de la edad media* escribe: «Todo ser es algo que es, y cualquiera que sea la naturaleza o la esencia de la cosa que se considera, jamás incluye su existencia. Un hombre, un caballo o un árbol son seres reales, substancias, ninguno de los cuales es la existencia misma, sino únicamente un hombre que existe, un caballo que existe o un árbol que existe. Por lo tanto, cabe decir que la esencia de todos los seres reales es distintá de su existencia, y a menos que se proponga que lo que no es por sí pueda darse a sí mismo la existencia, lo cual sería absurdo, hay que admitir que todo lo que posee una existencia diferente a su naturaleza recibe de otro su existencia.» Gilson parte de esta teoría y, siguiendo a santo Tomás, llega hasta la existencia de Dios. Todas las cosas que poseen una esencia distinta de su existencia exigen una causa primera que sea por sí misma, un ser en el cual esencia y existencia sean la misma cosa: «lo que existe por otro no puede tener otra

causa primera que aquello que es por sí [...]. Éste es el ser al que llamamos Dios».

Poco antes de morir, Gilson escribió un pequeño pero magnífico libro, *El ateísmo difícil*, publicado en 1979 con carácter póstumo. En él Gilson acepta que se puede llegar a Dios por numerosos caminos, incluso por sendas no metafísicas. Señala, empero, que cuando un occidental habla de Dios, tiene tras de sí 24 siglos de meditación y de debate, «que es prudente tener en cuenta». Por su parte, considera que son eficaces las vías metafísicas propuestas por santo Tomás. «En la actualidad mi punto de vista –escribe Gilson con sagacidad– es el siguiente: un tomista permite que cada uno llegue hasta Dios como mejor le sea posible, pero hay algunos que no quieren permitirnos ir hasta Dios según el camino que recomienda santo Tomás y que prefiere la Iglesia.» Gilson detecta en las posturas antitomistas un peligroso antiintelectualismo que puede servir para dar la paz a algunos espíritus, pero que no hace las paces con la sabiduría misma. Por su parte, Gilson considera que ha efectuado una generosa contribución –y al mismo tiempo, ponderada– a la realización del antiguo ideal escolástico del equilibrio entre razón y fe.

5. La neoescolástica en la universidad católica de Milán

Uno de los centros de estudios neoescolásticos más prestigiosos de Europa es el de la universidad católica del Sagrado Corazón, en Milán. El franciscano Agostino Gemelli (1878-1959), aunque era médico y psicólogo de gran prestigio, pero no propiamente filósofo, estableció las condiciones necesarias para crear una escuela filosófica de alto grado, fundando en 1909 la «Rivista di filosofia neoescolastica» e instituyendo en 1921 la universidad católica del Sagrado Corazón. El verdadero teórico de la neoescolástica milanesa fue monseñor Francesco Olgiati (1886-1962), a quien muy pronto se unió Amato Masnovo (1880-1955). Vinieron a continuación otros brillantes filósofos, y eficaces pedagogos, como por ejemplo G. Zamboni, U.A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni-Rovighi y otros. De un modo particular, debemos a la profesora Vanni-Rovighi toda una serie de estudios históricos, muy apreciados y de alta categoría intelectual, sobre el pensamiento medieval, la filosofía contemporánea –recuérdense sus trabajos sobre Husserl– y la historia del problema gnoseológico (*Gnoseología*, 1963). Tampoco debe olvidarse que gracias a los profundos escritos teóricos de Bontadini (*Ensayo de una metafísica de la experiencia*, 1938; *Desde el problematicismo hasta la metafísica*, 1952; *Conversaciones de metafísica*, 2 vols., 1971) se han formado numerosos discípulos, algunos de los cuales –E. Severino, por ejemplo, que propone un retorno integral a Parménides– se han internado por vías muy diferentes a las del maestro.

Olgiati fue un valioso neotomista y un atento estudioso de la problemática contemporánea, pero a diferencia de los miembros de la escuela de Lovaina se mostró mucho más crítico hacia las teorías no armonizables con el realismo clásico. Olgiati, como expone Sofia Vanni-Rovighi con toda claridad, estaba convencido «de que toda filosofía podía deducirse con todo rigor desde una tesis fundamental o alma –como él la llamaba– y que cuando dicha tesis no resultaba aceptable, tampoco había nada acep-

table en tal filosofía. Esto provocaba una cierta rigidez en la valoración de los filósofos, que sin embargo estudiaba con gran empeño». En realidad, Olgiati fue un filósofo convencido plenamente por el realismo clásico y consideró que la meditación tomista se hallaba sólidamente fundamentada, era equilibrada e insustituible. En oposición a toda forma de fenomenismo o de idealismo, pensó que la noción escolástica de realidad como ente servía para conciliar los datos de la realidad concreta, material y sensible, con el mundo inteligible, espiritual e ideal. En su obra más conocida y que constituye su mayor legado filosófico, *Los fundamentos de la filosofía clásica* (1950), se lee lo siguiente: el realismo aristotélico-tomista, «lejos de despreciar el mundo sensible, lo considera como estación de partida para las más altas especulaciones metafísicas [...]. De este modo, en el hecho se afirma la idea que lo trasciende; en el significado de cada ente se ocultan los valores de la inteligibilidad [...]; en su proceso mismo de liberación –desde los sentidos hasta el intelecto, desde la necesidad hasta la libertad, desde el objeto hasta el sujeto– este último conoce su naturaleza espiritual, libre y autoconsciente». Olgiati considera que la filosofía es el valor más elevado del espíritu, siempre que el sujeto cognoscente y el objeto conocido sean concebidos como esencias dotadas de un ser, es decir, realidades independientes con respecto al modo en que aparecen, datos consistentes e indiscutibles sobre los que indaga la inteligencia. Olgiati creyó firmemente que estaba librando una batalla justa y quiso un retorno al pensamiento clásico medieval no por falta de interés hacia la especulación moderna, sino para ahondar mejor en ésta. Empleando sus propias palabras, volvió a los pensadores supremos de la antigüedad para reconocer las auténticas «luces que la especulación moderna supo encender».

A. Masnovo, neotomista interesado también por el pensamiento agustiniano, fue un perspicaz investigador del pensamiento medieval. Su obra *Desde Guillermo de Auvernia hasta Santo Tomás de Aquino* (3 vols., 1930-1945) constituye un modelo de historiografía filosófica medieval. Al igual que Olgiati, consideró que la filosofía era un prestigioso instrumento formativo, capaz de abrir a cada hombre el camino hacia los ideales dignos de ser vividos. Masnovo puso de relieve la íntima conexión existente entre filosofía y vida, y afirmó que el pensamiento religioso surge espontáneamente del pensamiento filosófico. Concibió la vida como un devenir que necesita hallar en Dios su propio fundamento: «¿Acaso cabe pensar que un devenir tan breve, tan inseguro, tan expuesto a contradicciones, tan ocupado por cuestiones materiales, indispensables por otro lado, pueda suministrar el único camino, el camino ordinario, para solucionar el problema de la vida que nos incumbe a todos, y a cada momento, a través del uso mismo de la razón?» Según Masnovo, todos los aspectos de la realidad finita reclaman el principio aristotélico-tomista que sostiene que *omne quod movetur ab alio movetur*, principio que Masnovo traduce así: «lo que deviene no tiene en sí mismo la razón de su devenir». Este principio, en opinión de Masnovo, no puede ser negado sin incurrir en una contradicción, y sin embargo no posee un carácter puramente analítico. En cualquier caso, implica muchas otras afirmaciones metafísicas, como el principio de causalidad, las distinciones entre potencia y acto y entre materia y forma, etc. En otras palabras, exige todas las categorías fundamen-

tales de la neoescolástica, que Masnovo trató de utilizar para resolver el problema de la vida: la precariedad del devenir debía desembocar en la apertura a un Dios trascendente, finalidad del todo. En su obra reeditada en más ocasiones, *La filosofía hacia la religión* (1936), escribió que no se puede vivir al azar, no nos podemos refugiar en el rechazo o en el esteticismo, no podemos quedarnos satisfechos con lo que los demás nos vayan empujando. Es necesario resolver el problema de la vida, porque éste es el verdadero motivo por el cual nos planteamos el problema del universo. Ahora bien, el «yo», precisamente el «yo» que se convierte en pregunta dirigida a sí mismo, no constituye una respuesta válida, porque no se identifica con lo carente de toda relación, lo incausado, lo absoluto. Es necesario hallar una razón válida para vivir: no bastan las razones que remiten a otras razones. El principio metafísico de causa nos empuja a hallar un ser no sometido al devenir y carente de toda relación, y tal ser es Dios, que asigna una finalidad a cada cosa y brinda una motivación válida a toda existencia: «Él, él solo es, por derecho propio, el fin último de mí mismo y de todas las cosas, regla suprema para mí y todas las cosas.» En esta abierta confesión de uno de sus principales representantes, la neoescolástica pone de manifiesto la auténtica y profunda razón de su surgimiento.

PARTE DUODÉCIMA

EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX Y LA ESCUELA DE FRANCFORT

«Todo ser finito –y la humanidad es finita– que se jacte de ser el valor último, supremo y único, se convierte en un ídolo, sediento de sacrificios sanguinarios.»

Max Horkheimer

«Ni siquiera el advenimiento definitivo de la libertad puede redimir a aquellos que murieron sufriendo.»

Herbert Marcuse

«Lo que importa es aprender a esperar.»

Ernst Bolch



Lenin (1870-1924): fue el líder teórico y práctico de la revolución de octubre

Capítulo XXX

EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX

1. La Primera, la Segunda y la Tercera Internacional

La Primera Internacional fue fundada por Marx en 1864. Después del fracaso de la Comuna de París, entró en crisis: con posterioridad al congreso de La Haya (2-7 de septiembre de 1872) desapareció en la práctica, aunque la clausura oficial de sus actividades se haya producido en el congreso de Filadelfia de 1876. Con la Segunda Internacional (1889-1917) la función de guía en el movimiento obrero internacional fue asumida por la socialdemocracia alemana, cuyo ideólogo reconocido por todos es Karl Kautsky. En el primer congreso de la Segunda Internacional, que tuvo lugar en Bruselas en agosto de 1891, se formularon propuestas referentes al logro de objetivos como la jornada laboral de ocho horas, una adecuada legislación laboral o la función pacificadora que deberían desempeñar los partidos socialistas. En el congreso de Londres de 1896 la Internacional decide la expulsión de los anarquistas del seno de esa Internacional, y en el congreso de Amsterdam (1904) se condena el revisionismo de Bernstein. Éste fue un momento decisivo para la historia del socialismo, porque señala una de las primeras manifestaciones del perpetuo conflicto entre un espíritu reformista y un espíritu totalitario, en el movimiento obrero que actúa dentro de la «tradición» marxista. El congreso celebrado en Stuttgart en agosto de 1907 también fue muy relevante. Allí después del fracaso de la revolución rusa de 1905, se discutieron los problemas del militarismo, el colonialismo, el tema de la huelga general y la actitud que los partidos socialistas deberían asumir ante un eventual conflicto bélico. Con respecto a este último punto, se aprobó una decisión que comprometía a los partidos socialistas, ante la amenaza de una guerra, a tratar de impedirla por todos los medios, y una vez que hubiese estallado, a intervenir en ella con objeto de que se acabase lo antes posible. Sin embargo, al aproximarse la guerra de 1914-1918, la Segunda Internacional puso en evidencia sus debilidades, dado que los partidos socialistas fueron incapaces de colocar la solidaridad de clase entre los trabajadores de los distintos países por encima de los intereses nacionales. Por lo tanto, la guerra se desencadenó con la aprobación –o por lo menos, con la neutralidad– de numerosos partidos socialistas. A ello se debe el final (1917) de la Segun-

da Internacional. Luego, en 1919 se produjo la represión que llevó a cabo el partido socialdemócrata alemán, entonces en el gobierno, contra la revolución armada de la izquierda socialista, encabezada por K. Liebknecht y Rosa Luxemburg.

Tales fueron los acontecimientos desde el punto de vista político. Desde la perspectiva de la historia de las ideas, la Segunda Internacional efectuará una interpretación del marxismo en la que, distanciándose de los temas hegelianos característicos del marxismo, se interpreta mediante las categorías del positivismo y/o a través del punto de vista de la teoría evolucionista, o bien se trata de replantearlo y revisarlo desde una perspectiva neokantiana y por medio de los instrumentos conceptuales que ésta ofrece. Con el nacimiento de la Tercera Internacional –fundada en 1919 y cuyo partido guía es el bolchevique, que ya había llevado a cabo la revolución victoriosa en Rusia– se intentaba *substituir* estas *directrices* hermenéuticas mediante una reinterpretación de Marx desde la óptica de Hegel, con lo cual vuelve a primer plano el tema de la «dialéctica», en una lucha sin cuartel contra las infiltraciones positivistas, darwinistas, neokantianas y empiriocriticistas en la auténtica tradición hegeliano-marxista. La aparición del nazismo y del fascismo, la segunda guerra mundial, la posterior división política del mundo en dos bloques (pacto de Yalta) y las vicisitudes sociopolíticas más recientes determinarán el desarrollo del pensamiento marxista a lo largo de estas últimas décadas.

2. El revisionismo del reformista Eduard Bernstein

2.1. *Las razones del fracaso del marxismo*

A partir del momento de la constitución del movimiento obrero socialdemócrata, en su interior había aparecido el reformismo. Esto provocó una enfurecida crítica de Marx y de Engels. Sin embargo, el desarrollo del reformismo en sentido estricto tiene lugar después de la muerte de Marx y de Engels con Eduard Bernstein (1850-1932). Luego de algunas experiencias políticas realizadas en el ámbito de la socialdemocracia, Bernstein emigró a Londres en 1888, donde vive ligado por una estrecha amistad a Engels, hasta la muerte de éste en 1895. Es a Bernstein, y no a Kautsky, a quien Engels confía la publicación de sus obras póstumas. Bernstein no pudo regresar a Alemania hasta 1901; mientras tanto, su permanencia en Inglaterra había influido indudablemente sobre su desarrollo político y filosófico. Tanto es así que, entre 1896 y 1898, en una serie de artículos publicados en «Tiempo nuevo» *(Die neue Zeit)* criticó la «ortodoxia» marxista aceptada sin discusión por el partido socialdemócrata, y se declaró a favor de la política reformista que los socialdemócratas practicaban desde tiempo atrás. La obra en que Bernstein expuso su reformismo de manera sistemática fue *Los supuestos del socialismo y las funciones de la socialdemocracia* (1889). Sus concepciones reformistas, que revisaban y corregían tesis centrales del marxismo, fueron bautizadas con el nombre de «revisionismo». Al arreciar la polémica entre «ortodoxos» y «revisionistas», Bernstein acabó por convertirse en símbolo del revisionismo y del reformismo. Fue un hombre valeroso que con una lucidez inigualable

supo ver desde aquella época los puntos débiles del marxismo y extraer las oportunas consecuencias de las críticas que efectuó.

Ante todo, Bernstein demuestra que las previsiones que constituían el núcleo de la teoría marxista carecen de fundamento y han sido desmentidas por la historia. «El agravamiento de la situación económica no se ha producido de la forma prevista por el *Manifiesto*. Ocultar este hecho no sólo es inútil, sino una locura en sentido estricto. El número de los poseedores no ha disminuido, sino aumentado. El enorme aumento de la riqueza social no se ha visto acompañado por una progresiva disminución del número de los magnates del capital, sino por un aumento en la cantidad de capitalistas de todos los grados. Los estratos intermedios cambian de carácter, pero no desaparecen de la escala social. Desde el punto de vista político vemos cómo los privilegios de la burguesía capitalista, en todos los países avanzados, ceden gradualmente el terreno a las instituciones democráticas. Bajo el influjo de éstas y bajo el impulso de la agitación cada vez más vigorosa del movimiento obrero, se ha producido una reacción social en contra de las tendencias explotadoras del capital, reacción que hoy en día avanza aún con mucha timidez y a tientas, pero a pesar de todo existe y coloca bajo su influencia a sectores cada vez más amplios de la vida económica.» La historia, por lo tanto, ha quitado validez a la teoría marxista, contradiciendo con sus hechos las previsiones formuladas por ésta: aumento de pauperismo, proletización de las clases medias, agudización de los conflictos de clase, crisis económicas recurrentes, hundimiento inevitable del capitalismo, y así sucesivamente. Según Bernstein, lo cierto es que el marxismo se halla desgarrado por un dualismo aún no solucionado entre «la influencia determinante de la economía sobre el poder político y una auténtica fe milagrosa en las virtudes del poder político». Por una parte, el marxismo propone una teoría rígidamente determinista de la historia humana en su totalidad, y por la otra se caracteriza en la práctica por un voluntarismo de tipo jacobino y blanquista. En esta cuestión Bernstein se siente próximo a los neokantianos y –en contra de lo que Sombart había calificado de «tendencia antiética» del marxismo– defiende el carácter imprescindible de la ética. El análisis económico nos dice cómo están las cosas, pero son nuestros ideales éticos los que nos indican cómo hemos de crear la sociedad futura; la plusvalía es un hecho objetivo, pero Marx la define como un engaño, un robo y un latrocinio en *El Capital*, basándose en el ideal moral de igualdad. En efecto, escribe Bernstein, «la moral es una potencia capaz de desempeñar una función creadora». Los hechos son distintos de los valores. Los marxistas «ortodoxos», empero, confunden las dos cosas: las leyes inevitables de la historia llevarían a determinados hechos «buenos» para la humanidad, habrían realizado el «bien». Mientras tanto, para realizar el «bien», los revolucionarios de profesión –con espíritu abnegado y voluntad indomable– habrían de imponer los valores del comunismo a través de la dictadura del proletariado.

2.2. *Contra la revolución y la dictadura del proletariado*

Bernstein no cayó en la trampa. En primer lugar, rechaza la dialéctica, que es «elemento falaz de la doctrina marxista, la insidia que estorba a

cualquier consideración coherente de las cosas». La rechaza porque con ella Marx y Engels pasaron de contrabando, como si fuese una necesidad histórica, lo que en realidad no es más que un valor ideal: su exigencia de justicia y de igualdad. Bernstein también rechaza la dictadura del proletariado: «La dictadura de clases pertenece a una cultura inferior y, prescindiendo de la utilidad y de la realizabilidad de la cosa, el hacer que surja una noción de que el paso desde la sociedad capitalista a la socialista debe tener lugar necesariamente en las formas de desarrollo de una época que aún no conocía para nada o conocía de manera incompleta los métodos actuales de propagación y de cumplimiento de leyes, y que carecía de los órganos adecuados para este propósito, hay que considerarlo exclusivamente como una recaída, como un altavismo político.» La dictadura del proletariado es una noción que, en opinión de Bernstein, se basa en un análisis radicalmente equivocado de la situación. El Estado no es exclusivamente un órgano de opresión y un administrador que actúa por delegación de los propietarios. Presentarlo sólo bajo esta perspectiva es la opción característica de todos los propugnadores del anarquismo. «Proudhon, Bakunin, Stirner, Kropotkin... todos ellos siempre han calificado al Estado como órgano de opresión y de expoliación, cosa que fue durante un período demasiado largo sin duda, pero no tiene por qué ser así con carácter general. Constituye una forma de convivencia y un órgano de gobierno, que cambia su propio carácter politicosocial al cambiar de sentido social.» El Estado ha sufrido una metamorfosis: «En la praxis, bajo el influjo de las luchas del movimiento obrero, los partidos socialdemócratas han llegado a una valoración diferente del Estado popular *(Volksstaat)*, que ya no es un instrumento de las clases y de los estamentos superiores, y que posee un carácter determinado por la gran mayoría del pueblo, mediante el sufragio universal e igual para todos.» Por tal motivo, el movimiento obrero se ha convertido en un factor de fuerza dentro del Estado (entendido como «cuerpo politicoadministrativo de la sociedad»), «protegiéndolo y apoyándolo desde dentro, contra los intereses particulares de grupos económicos influyentes o de otras coaliciones sociales explotadoras, al mismo tiempo que fortalece su seguridad exterior de manera indirecta, gracias al carácter internacional del movimiento obrero mismo, y de manera directa, neutralizando la influencia de aquellos elementos que en el interior de cada Estado tratan de provocar complicaciones internacionales».

2.3. *La democracia como alta escuela del compromiso*

En el plano teórico, la filosofía marxista ha chocado con los más flagrantes desmentidos de la historia. Tiene en su interior componentes metafísicos y míticos –por ejemplo la dialéctica– que hay que eliminar, para que no se llegue a la nefasta confusión entre hechos económicos y sociales, por un lado, y los valores morales por otro, con grave perjuicio para una visión realista de la situación y de un esfuerzo ético más profundo. En la práctica, la revisión de la filosofía marxista que efectúa Bernstein conduce a ésta a una defensa coherente de la política reformista. Hay que hacer reformas y no revoluciones: reformas en el seno de un Estado regulado

por instituciones democráticas. «La democracia es, a un mismo tiempo, comienzo y final. Es el medio para imponer el socialismo y es la forma de realización del socialismo [...]. La democracia, por principio, consiste en una supresión del dominio de clase, aunque no represente todavía la efectiva supresión de las clases [...]. La democracia es la alta escuela del compromiso.» Para Bernstein el «compromiso» no significa «un sucio oportunismo», porque «lucha de clases y compromiso –al igual que la estática y la dinámica– no son antítesis absolutas; son formas de movimiento, y el movimiento es en sí mismo eterno». El marxista «ortodoxo» piensa en una sociedad perfecta, cree haber descubierto «el objetivo final del socialismo» y considera que así realizará el paraíso en la tierra, el mejor de los mundos posibles. En cambio, el revisionista se enfrenta con los problemas reales y su objetivo consiste en convertir la sociedad en que le ha tocado vivir en una sociedad mejor, más justa, más culta y más libre, y esta tarea es un proceso inacabable. El marxista ortodoxo es totalitario, mientras que el revisionista es un reformista democrático. Bernstein escribe: «Acepto abiertamente que atribuyo muy poco sentido y experimento un interés muy escaso por lo que se suele llamar "objetivo final del socialismo". Tal objetivo, sea cual fuera, para mí no es nada, mientras que el movimiento lo es todo. Por movimiento entiendo el movimiento general de la sociedad, es decir el progreso social, y también la agitación y la organización política y económica que exige la realización de dicho progreso.» En resumen, la socialdemocracia debe organizar políticamente la clase obrera y educarla para la democracia, «y luchar a favor de todas las reformas del Estado que sirvan para elevar la clase obrera y para transformar el Estado en un sentido democrático». Bernstein prosigue: «Toda la actividad práctica de la socialdemocracia se reduce a crear situaciones y premisas que hagan posible y garanticen un pasaje carente de explosiones convulsivas entre el ordenamiento social moderno y otro superior.»

3. El debate sobre el reformismo

3.1. *Karl Kautsky y la «ortodoxia»*

Los «ortodoxos» tuvieron en Karl Kautsky (1854-1938) un líder de gran prestigio, que criticó las tesis del reformismo. Nacido en Praga en 1854, Kautsky estudió en Viena historia y ciencias naturales. Luego se trasladó a Zurich, donde trabajó como redactor del «Sozialdemokrat». En 1881 tuvo ocasión de visitar a Marx en Londres, y en 1883 asumió la dirección de «Die neue Zeit» (Tiempo nuevo), la revista teórica del partido socialdemócrata, que se acababa de fundar. Fue él quien redactó la parte teórica del *Programa de Erfurt* (1891) y su comentario a ese nuevo programa del partido socialdemócrata constituyó un auténtico catecismo para los simpatizantes y los militantes de la Segunda Internacional. Kautsky, que anteriormente había colaborado con Bernstein, reitera en contra de éste la teoría marxista y señala que el desarrollo del capitalismo y la conquista de nuevos mercados a través de la expansión colonial confirman las previsiones de Marx sobre la agudización de la crisis económica y la necesidad histórica del pasaje a la revolución. Además, Kautsky atribuye una mayor

rigidez a la tesis marxista del inevitable hundimiento del capitalismo y de la ineluctabilidad de la revolución, defendiendo el determinismo evolucionista en el terreno social. No obstante, al realizar dicha operación, Kautsky se ve obligado a revisar y a rechazar algunos puntos fundamentales de la teoría marxista. Así, a propósito de la relación entre estructura y supraestructura, dirá que «no nos podemos limitar a la simple afirmación de que en la estructura sólo hay cosas materiales, y en la supraestructura, únicamente pensamientos y sentimientos. En ninguno de los dos sectores pueden dejarse a un lado los objetos materiales y la actividad espiritual. Pero hay más aún: tampoco se puede decir que estructura y supraestructura se hallen siempre en relación de causa a efecto; al contrario, se condicionan la una a la otra en una interacción continuada». Por lo tanto, Kautsky revisa en este sentido el materialismo histórico. A propósito de la «dialéctica», Kautsky afirmará que «para una aplicación materialista (del esquema dialéctico hegeliano) no sólo hay que darle vuelta desde la cabeza a los pies, sino que también hay que cambiar por completo el camino recorrido por los pies». Ya no se da un desarrollo dialéctico, sino una interacción entre el organismo y el ambiente, y en esto consiste el naturalismo de Kautsky, o si se prefiere, su darwinismo social. En esencia, él trata de comprobar si el desarrollo de la sociedad humana, como se lee en su *Concepción materialista de la historia* (1927), «no se encuentra íntimamente ligado con el de las especies animales y vegetales, o si la historia de la humanidad no es más que un caso particular de la historia de los seres vivientes, con sus propias leyes específicas, que sin embargo se hallan en conexión con las leyes generales de la naturaleza humana». Todo ello nos muestra que, si bien Kautsky quería ser «ortodoxo», y aunque en sus escritos repita con mucha frecuencia las declaraciones de fidelidad a Marx y a Engels, su revisión del marxismo clásico no resulta insignificante. Más aún: después de que los bolcheviques conquistasen el poder en Rusia, Kautsky se dedicó a combatir contra Lenin, contra sus ideas y contra las realizaciones del bolchevismo. Lenin, por su parte, se apresuró a atacar de inmediato al «renegado» Kautsky. Éste combatió a los bolcheviques por la razón de que «sólo se mantuvieron en el poder porque retrocedían un paso tras otro, para acabar finalmente en el polo opuesto de aquello que habían pretendido conseguir. Para llegar al poder empezaron arrojando por la borda sus principios democráticos. Y luego, para conservarlo, hicieron lo mismo con sus principios socialistas». Los bolcheviques, en opinión de Kautsky, sacrificaron sus principios: son unos oportunistas. Los bolcheviques han triunfado hasta ahora en Rusia «justamente porque el socialismo ha sufrido allí una completa derrota»: suprimieron la Asamblea nacional; ejercen una sanguinaria tiranía; reimplantaron el trabajo a destajo; instauraron una dictadura personal; reprodujeron, potenciándola, la vieja burocracia; reintrodujeron las clases sociales, mediante estamentos que poseen «las mayores rentas y los privilegios más altos»; desarrollaron, «apelando a maniobras delictivas, los gérmenes de un nuevo capitalismo, muy inferior al capitalismo industrial del pasado». Entre los fenómenos producidos por el bolchevismo «el hecho más destacado y más repugnante es sin duda el terror, que comienza por la supresión de la libertad de prensa y culmina con las ejecuciones en masa [...]. Fusilar: he aquí el "Alfa" y la "Omega" de la sabiduría administrativa de los comunistas».

3.2. *Rosa Luxemburg: «La victoria del socialismo no cae del cielo»*

Una de las personalidades más relevantes del movimiento marxista es Rosa Luxemburg. Nacida en una familia judía que vivía en Zamosc, en la frontera ruso-polaca, en 1870 ó 1871 (la fecha es insegura), Rosa Luxemburg primero estudió en Zurich y, más adelante, junto con Leo Jogiches dirige el partido socialista polaco. Se muestra crítica ante el revisionismo (su *¿Reforma social o revolución?* es de 1889), y en 1903 defiende la huelga general como instrumento para abrir al proletariado el camino del poder. En 1907 empieza a enseñar economía política en la escuela del partido en Berlín. En 1913 aparece su obra principal, *La acumulación de capital*, que representa una notable aportación a la teoría del imperialismo. Encarcelada en diversas ocasiones, participa en 1914 en la fundación del *Spartakus-Bund*, del cual nació en 1918 el partido comunista alemán. Fue asesinada el 15 de enero de 1919, junto con Karl Liebknecht.

Opuesta a Bernstein y a toda clase de reformismo, Rosa Luxemburg también se mostró crítica con respecto al fatalismo evolucionista de Kautsky. En su opinión, el socialismo no es un resultado ineluctible del desarrollo histórico, sino una tendencia que aparece en el interior de tal desarrollo y que sólo puede ser llevada a la práctica mediante la acción de un proletariado organizado y consciente. «La victoria del socialismo no caerá del cielo como obra del hado. Sólo puede conquistarse a través de una larga serie de pruebas de fuerza entre las antiguas potencias y las nuevas, pruebas de fuerza en las que el proletariado internacional, bajo la guía de la socialdemocracia, aprende su propio destino y trata de aferrarlo con sus propias manos, de adueñarse del timón de la vida social y de transformase –de involuntaria pelota de juego a disposición de la historia– a elemento rector de su propia historia, poseedor de una clara visión de sus propios objetivos.» Sin embargo, aunque no acepte la tesis de Kautsky sobre la inevitabilidad del socialismo, en *La acumulación de capital* Rosa Luxemburg defiende la tesis del ineluctible hundimiento del capitalismo. Empujado por las leyes inmanentes de su desarrollo, el capitalismo tiende a expandirse de país en país, conquistando un mercado tras otro, para poder vender los bienes excedentes que produce. Sin embargo, dado que la cantidad de mercados o países que conquistar es limitada, el capitalismo se halla abocado a hundirse. Esta necesidad lógica se transformará en necesidad histórica y entonces sonará la hora de la revolución. «El imperialismo es un método histórico que sirve para prolongar la existencia del capital, y al mismo tiempo el medio más seguro de apresurar su fin.»

Cuando en 1914 estalla la primera guerra mundial, Rosa Luxemburg se opuso a la actitud de los socialistas con respecto al tema de la guerra, denunció el «socialpatriotismo» de la socialdemocracia y lanzó una llamada en favor de manifestaciones revolucionarias en todos los países contra la guerra y contra el sistema que desea la guerra y le sirve de alimento. Luego, en un primer momento, saludó con entusiasmo la revolución de octubre. Más tarde, empero, escribió una aguda crítica sobre la teoría y la práctica del bolchevismo, crítica que representó un auténtico pliego de cargos. Lenin –afirma Rosa Luxemburg– «se equivoca por completo en los medios que emplea. Los decretos, los poderes dictatoriales de los directores de fábricas, las penas draconianas y el gobierno basado en el

terror no son otra cosa que remedios inútiles». El único camino de resurgimiento «es la escuela de la vida pública en sí misma, la más ilimitada y la más amplia democracia y opinión pública. El reino del terror desmoraliza [...]. Pero con la represión de la vida pública en todo el país, la vida de los soviets se paralizará cada vez más. Sin elecciones generales, sin una ilimitada libertad de prensa y de reunión, sin un contraste libre de opiniones, desaparece la vida de todas las instituciones públicas, conservando nada más que una mera apariencia de vida, mientras que el único elemento que permanece activo es la burocracia». Rosa Luxemburg consideraba que el poder bolchevique era «el feudo de una pandilla, una dictadura, sin duda, pero no la dictadura del proletariado, sino la dictadura de un puñado de políticos; dictadura en el sentido burgués, en el sentido del poder propio de los jacobinos». Como es obvio, también Rosa Luxemburg deseaba la dictadura del proletariado, pero combatía la dictadura sobre el proletariado. «¡Sí, a la dictadura! Pero tal dictadura consiste en un modo de aplicar la democracia, no de destruirla.» Esa dictadura «tiene que ser obra de la clase y no de una reducida minoría que dirige en nombre de la clase»: es la activa y progresiva participación de las masas, su pleno control ejercido sobre las actividades públicas, su incremento de conciencia en la creación de la democracia, y no la imposición de la voluntad de una «pandilla» que detenta el poder.

4. El austromarxismo

4.1. *Génesis y características del austromarxismo*

El revisionismo ejerció la función de suscitar serias dudas sobre la validez de algunos núcleos centrales de la teoría marxista, y en particular desencadenó la controversia –aún no solucionada y más viva que nunca– entre el «espíritu reformista» y el «espíritu totalitario» de la socialdemocracia. En cambio, al austromarxismo debemos reconocerle sobre todo el mérito de haber planteado el problema acerca de qué grado de ciencia existe en el marxismo o cuánta ciencia puede derivarse de él, y también el haber expuesto el problema de la fundamentación de los valores del socialismo. El primer problema fue planteado por los austromarxistas bajo el influjo de la filosofía neokantiana y de las concepciones de Mach; el segundo, bajo el influjo de los neokantianos y de los estímulos recibidos de pensadores como Hans Kelsen; tanto con respecto a la primera cuestión como a la segunda, los austromarxistas se vieron influidos por Carl Menger y la «escuela vienesa de economía». ¿Quiénes eran los austromarxistas? Uno de ellos, Otto Bauer, describe en los siguientes términos la génesis del austromarxismo: «Surgió [...] del movimiento estudiantil socialista de Viena una joven escuela marxista, cuyos representantes más prestigiosos eran al final de la década de 1890 Max Adler, Karl Renner y Rudolf Hilferding; un poco más tarde, a éstos se unieron Gustav Eckstein, Friedrich Adler y yo.» Habían crecido en una época en la que los neokantianos –como Windelband, Rickert o Cohen– y los pensadores como Kelsen, habían desarrollado «una crítica a Marx que, apelando a argumentos kantianos gnoseocríticos, había puesto en tela de juicio la posibili-

dad de una ciencia de las leyes causales del desarrollo social. De este modo, la teoría marxista de la necesidad histórica y la inevitabilidad de la revolución social tenía que verse superada y el socialismo debía reducirse a un postulado ético, a un principio de valoración y de acción en el ámbito del ordenamiento social existente». Bauer afirma tal cosa a propósito del enfrentamiento entre austromarxismo y neokantismo. Y prosigue: «Marx y Engels habían tomado a Hegel como punto de partida, y los marxistas posteriores partieron del materialismo. En cambio, los austromarxistas más jóvenes tomaron pie en Kant y en Mach. Por otro lado, en los ambientes universitarios austríacos debían enfrentarse con la llamada escuela austríaca de economía, y este enfrentamiento también influyó en el método y la estructura de su pensamiento. Finalmente, en la vieja Austria, sacudida por los conflictos entre nacionalidades, todos habían tenido que aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a fenómenos complejos, que no permitían un uso superficial y esquemático del método de Marx.» Así fue cómo se constituyó aquella «comunidad espiritual» *(Geistesgemeinschaft)* que recibe el nombre de «austromarxismo». Dicha comunidad se dividía al comienzo de la guerra y las disensiones aumentarán durante el conflicto bélico y una vez acabado éste, acerca de temas como la guerra, la nacionalidad, la valoración de la revolución rusa o la cuestión democracia-dictadura. A propósito de la valoración de la revolución rusa, Adler, aunque pertenecía al ala izquierda de la socialdemocracia austríaca, sostuvo que «la dictadura bolchevique acabó por transformarse en una dictadura dirigida contra una gran parte del proletariado». Otto Bauer, por su parte, expresó su convicción de que «la ideología comunista de la revolución rusa fue una de aquellas ideologías entusiastas, ilusorias y utópicas, en las que siempre reincide la revolución burguesa en su sector plebeyo y dictatorial»; añadió, asimismo, que la república de los soviets no era más que un «socialismo despótico». En lo que se refiere al tema de la dictadura del proletariado (y no sobre el proletariado, como era el caso de la revolución bolchevique), aunque después de la guerra y de la aparición de los regímenes fascistas las valoraciones tomaron una dirección más decidida, antes de la guerra de 1914-1918 personalidades como Hilferding y Renner defendieron con fuerza la coalición con los partidos burgueses, persuadidos de que esta coalición y el reformismo parlamentario representaban el auténtico supuesto del paso civil hacia el socialismo, paso muy distinto a la incivilidad del bolchevismo. En cualquier caso, tanto el estilo de trabajo como los problemas analizados y las soluciones propuestas, convierten al austromarxismo en una de las corrientes de pensamiento más vivaces en el interior del marxismo y que aún hoy sigue estando de plena actualidad. En 1903 los austromarxistas fundan la Asociación-Futuro *(Zukunft-Verein)*, que al año siguiente creará una importante escuela para la formación de obreros. En 1909 se inicia la publicación de los «Marx-Studien», serie de volúmenes a cargo de Max Adler y Rudolf Hilferding, en los que aparecen trabajos de gran relieve: *La fundación social de los institutos jurídicos*, de Karl Renner; *Causalidad y teleología en la disputa sobre la ciencia*, de Max Adler; *El problema de las nacionalidades y la socialdemocracia*, de Otto Bauer; *La concepción marxista del Estado*, también de Max Adler, y *El capital financiero*, de Rudolf Hilferding. Este último representa la primera aportación

fundamental a la teoría del imperialismo (Lenin utilizará en gran medida las ideas de Hilferding en su *Imperialismo, fase suprema del capitalismo*).

4.2. *Max Adler y el marxismo como «programa científico»*

Así definidos los rasgos fundamentales del austromarxismo, analicemos ahora con más detalle las obras de Max Adler (1873-1937). Apremiado por la urgencia de establecer una base teórica válida para la sociología, distinguir entre ciencia (que describe) y ética (que prescribe) y eliminar los elementos mítico-metafísicos del marxismo, Max Adler –en oposición a la tesis marxista según la cual el desarrollo histórico hará que suceda aquello que es «bueno» que ocurra– pone de inmediato en evidencia que «el progreso no es un concepto pertinente dentro de las leyes de la naturaleza, sino exclusivamente en las leyes del espíritu, y por lo tanto, no se puede explicar y demostrar, sino que es algo creído por los hombres y creado por ellos». Un proceso o desarrollo histórico no es progreso: se vuelve real cuando dicho acontecimiento que ocurre pone en práctica o incrementa alguno de aquellos valores (justicia, libertad, igualdad, etc.) que crean los hombres y en los cuales creen, y que no se pueden fundamentar y demostrar mediante argumentaciones científicas. En efecto, existen explicaciones científicas, pero no existen explicaciones éticas o estéticas: sólo existen valoraciones éticas o estéticas. Pues bien, ¿qué es lo que explica el marxismo? ¿La concepción marxista de la historia, por ejemplo, es científica, y por lo tanto se halla en condiciones de manifestar explicaciones plausibles de los acontecimientos históricos, o bien se trata de un conjunto de hipótesis metafísicas del todo incontrolables y sin base alguna? Adler, colocado ante dicho problema, ineludible y central, sostiene que el materialismo histórico, entendido como teoría según la cual la base económica es la que produce la ideología, es una tesis que «no puede ni siquiera atribuirse a la letra de los textos de Marx y Engels. En éstos no se encuentra ni un solo pasaje en el que se sostenga que la situación material produce o tiene por efecto la situación espiritual; en cambio, de una manera continua se halla la observación de que están necesariamente ligadas la una a la otra». Por esto, escribe Adler en *Problemas marxistas* (1920), «el materialismo de la concepción marxiana de la historia y de la sociedad no es más que la acentuación polémica y programática del punto de vista empirista». Como consecuencia, en opinión de Adler el materialismo histórico no es una metafísica de la historia sino más bien una indicación programática que se refiere al aspecto económico, en el análisis científico de los hechos históricos: «Hoy nos parece mucho más importante colocar en primer plano, en la definición de la teoría marxista, aquel componente que ha adquirido un significado decisivo para la explicación causal de los acontecimientos sociales: el componente social, psicosocial; a este respecto, el calificativo de determinismo económico-social resultaría quizás menos erróneo que el de concepción materialista de la historia.» ¿Qué es el materialismo?, se pregunta Adler. El materialismo «es una respuesta a la cuestión sobre la esencia del mundo, de su sentido en sí mismo; en breves palabras, una concepción ontológica y, por lo tanto, metafísica, desde su propio origen». En consecuencia, el materialismo es

una concepción metafísica; en cambio, hay que interpretar el materialismo histórico como un programa de investigaciones científicas. Ésta es la primera operación interpretativa que Adler lleva a cabo sobre los textos de Marx y de Engels. Realiza, asimismo, una operación análoga con respecto a la «dialéctica». Si entendemos por dialéctica «un modo del ser», «el contraste entre las cosas en cuanto padre de todo acontecer», entonces la dialéctica sirve para indicar «una estructura esencial del ser», y por consiguiente, es «metafísica». Sin embargo, en opinión de Adler, la dialéctica en Marx y en Engels no es en absoluto una visión del mundo, una *Weltanschauung*, o una «metafísica», sino que se presenta como «un principio de investigación para el estudio de la vida social». En resumen, la dialéctica marxista «ya no tiene nada que ver con la cuestión relativa a la naturaleza del ser y se limita simplemente a constatar la oposición que existe entre el interés particular del individuo y las formas sociales a las que éste se ve constreñido». Contra una «postura acrítica de una ingenuidad gnoseológica que hoy resulta arcaica», y contra «una afirmación dogmático-metafísica», Adler considera en cambio que la dialéctica marxista no es más que un simple «criterio de investigación».

4.3. *La posición neokantiana de los austromarxistas y la fundamentación de los valores del socialismo*

En consecuencia, Adler interpreta como principios heurísticos el materialismo histórico y el materialismo dialéctico de Marx y Engels. Esto no es todo, sin embargo. ¿Cómo fundamenta el marxismo los valores del socialismo? Si desaparece la metafísica materialista dialéctica que fundía en un todo indiferenciado hechos y valores, ¿dónde se halla el fundamento de estos últimos? ¿O acaso hemos de aceptar un relativismo extremo? En realidad, escribe Adler, «el conocer teórico siempre tiene que ver exclusivamente con un ser o un acontecer de las cosas. El problema de la ética, en cambio, consiste en distinguir entre el bien y el mal». Por lo tanto, no es suficiente con contemplar y explicar la génesis histórica de este o aquel valor, o su desaparición. Tales explicaciones no captan el elemento más significativo del problema ético: podemos explicar por qué unos roban y otros son generosos, por qué unos luchan en favor de la justicia y otros quieren un mundo injusto, pero lo que nos interesa saber es si la justicia es un valor o si está bien robar o explotar a los demás. «Las condiciones materiales no crean el ideal ético, sino que le dan un contenido histórico: deciden sobre cuál será su tipo de realización.» Así, el ideal ético del socialismo no procede de su base material: «Si no existiese el ideal ético, ¿por qué en definitiva el proletariado no habría de sentirse satisfecho con un sistema de feudalismo industrial, si –lo cual no se excluye en absoluto– en dicho sistema percibiese un salario más elevado que el actual, una vivienda digna, una jornada laboral más reducida y unos seguros suficientes en caso de enfermedad, accidente, vejez e invalidez?» Al igual que el neokantiano Cohen, Adler afirma que «la idea política del socialismo tiene como único origen aquella versión del imperativo categórico que pretende que se respete la humanidad de todos los individuos y que no se considere a nadie como un medio, sino siempre como un fin».

Otto Bauer también coincide con esta solución y considera que el problema de demostrar si el mandamiento proletario es el correcto constituye un problema de importancia primordial: «Si no existen mandamientos morales válidos siempre y en todo lugar, y cada clan crea nuevas concepciones morales, al tiempo que la ética misma de cada clase se va modificando a lo largo de su historia, ¿cómo es posible, entonces, decir que un imperativo es correcto, y por lo tanto universalmente válido?», se pregunta Bauer. La respuesta que brinda es la siguiente: «Este problema lo soluciona la ética de Kant, que no atribuye a la materia el criterio que distingue el imperativo ético de la máxima pura y simple, sino que lo encuentra en la regularidad formal del imperativo, en su capacidad de establecer normas generales, cualquiera que sea su determinación en el plano de los contenidos.» En consecuencia, la teoría de Kant sirve para vencer el escepticismo ético y para fundamentar la moral socialista sobre el imperativo categórico. Ésta, a diferencia de la moral burguesa, trata al hombre como fin y nunca como medio.

5. El marxismo en la Unión Soviética

5.1. *Plejanov y la difusión de la «ortodoxia»*

En Rusia fue Georgi Valentinovich Plejanov (1856-1918) quien se encargó de difundir el marxismo. Miembro, inicialmente, de la organización populista «Tierra y libertad», más adelante, después de haber estudiado a Marx, se dedicó a combatir el populismo desde la perspectiva del marxismo ortodoxo. En *Cuestiones fundamentales del marxismo* (1908) escribe: «Es algo fuera de toda duda que las relaciones políticas influyen sobre el movimiento económico, pero resulta igualmente indudable que, antes de influir sobre dicho movimiento, han sido creadas por éste.» Debido a ello, los populistas se equivocan cuando piensan que en Rusia puede llevarse a cabo la revolución sin pasar antes por el capitalismo. La historia posee sus leyes objetivas e inmanentes, que no pueden ser ignoradas. En opinión de Plejanov, Lenin hizo mal en forzar la marcha de la historia. Si Plejanov se muestra ortodoxo en lo que respecta al marxismo ortodoxo, también lo es en su materialismo dialéctico: «Muchos confunden la dialéctica con la teoría de la evolución. Sin embargo, aquélla difiere esencialmente de la habitual teoría de la evolución, que se basa en el principio de que ni la naturaleza ni la historia avanzan a saltos y que en el mundo todos los caminos se realizan de manera gradual. Hegel ya había demostrado que, si se la entiende en estos términos, la teoría de la evolución resulta incoherente y ridícula.» Materialista histórico y dialéctico, Plejanov –en contra de «las incoherencias del kantismo» y «los absurdos del idealismo subjetivo»– sostiene que nuestras representaciones no son más que el reflejo de las cosas: «El curso de las ideas se explica mediante el curso de las cosas; el curso del pensamiento, a través del curso de la vida.» Tanto es así, que «el retorno de Kant, que se han permitido diversos camaradas, es un síntoma nefasto. Es la expresión de un espíritu oportunista que a pesar de todo hace grandes progresos en nuestras filas». En la filosofía de Kant –escribe Plejanov– «la burguesía espera hallar el opio con el que narcoti-

zar al proletariado». Plejanov también se muestra crítico contra los «constructores de Dios», aquellos que –por ejemplo M. Gorki– pensaban que se podía integrar el marxismo científico en un misticismo religioso. Durante la última etapa de su vida, Plejanov se distanció del partido «jacobino» y «dictatorial» de Lenin, y también rechazó la revolución de octubre, considerándola como un golpe de mano de carácter blanquista, como un intento efectuado dentro de una situación que no se hallaba madura para tal objetivo. De vuelta en Rusia después de la revolución, Plejanov fue acusado de traición por la mayoría de los bolcheviques, que trazaron una neta separación entre los «buenos trabajos» del primer Plejanov y los «malos servicios» del Plejanov «revisionista». Por último, no debemos olvidar el interés que mostró Plejanov por la cuestión estética. A él pertenece el juicio según el cual Tolstoi fue un artista excelente y un pésimo pensador; y había sido un excelente artista porque «se daba cuenta de que el actual orden social no era satisfactorio».

5.2. *Lenin: el partido como vanguardia armada del proletariado*

Nacido en 1870 en Simbirsk, en el curso medio del Volga, Vladimir Ilich Ulianov, llamado Lenin, fue el tercero de una familia con seis hijos. En 1887 su hermano mayor Aleksandr participó en un atentado contra el zar, junto con un grupo de estudiantes nihilistas. Fue descubierto, se le detuvo y fue condenado a muerte. Este trágico acontecimiento produjo una enorme impresión en el joven Lenin, que se convenció de que el camino del anarquismo no lograría derrocar al zarismo. Después de acabar sus estudios universitarios Lenin se dedica a analizar los problemas económicos de Rusia y comienza a leer las obras de Marx y Engels. Persuadido de que éstos se hallaban en lo cierto, lucha contra los «populistas» y después de una breve temporada en Suiza (1895), donde entra en contacto con algunos exiliados entre los que se cuenta Plejanov, vuelve a Rusia con el propósito de crear el partido socialdemócrata ruso, adherido a la Segunda Internacional. Sin embargo, es arrestado y deportado a Siberia, durante tres años. En 1900 Lenin logra expatriarse y permanece en Europa occidental durante cinco años. En 1903 el partido socialdemócrata ruso celebra un congreso en Bruselas, y la tendencia de Lenin logra imponerse, aunque por una diferencia escasa. A partir de aquel momento dicha tendencia recibe el nombre de «bolchevique» (*bolchi*, en ruso, significa «más»), mientras que el grupo contrario es llamado «menchevique» (*menchi* significa «menos»). El fracaso de la revolución de 1905 obliga a Lenin a huir nuevamente de Rusia, adonde había regresado poco antes. En 1917 se convierte en protagonista de primera fila en la revolución de octubre. Elegido presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo, lleva a cabo con energía una batalla contra todos los enemigos de la revolución, aunque en un determinado momento se ve obligado a reintroducir los mecanismos de la economía de mercado (la NEP). Cae enfermo en 1922 y muere el 21 de enero de 1924.

Los populistas sostenían que en Rusia se podía hacer la revolución con base en las estructuras comunitarias rurales, sin pasar por la fase capitalista que, según la ortodoxia marxista, es necesaria para la génesis de la

revolución. En *Desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899) Lenin combate a los populistas, al igual que lo había hecho Plejanov, basándose en que su análisis estaba equivocado, ya que se podía demostrar que la economía de mercado ya se encontraba muy arraigada en Rusia. Sin duda, la controversia con los populistas no fue la más dura que entabló Lenin a lo largo de su vida. A continuación, mediante una exposición de los núcleos centrales de su concepción filosófica y política, comprobaremos cuáles son los adversarios polémicos de las teorías de Lenin.

En 1902 Lenin publica *¿Qué hacer?*, que es el certificado de nacimiento del bolchevismo. Por un lado, ataca el «revisionismo» (que no es más que «oportunismo», «eclecticismo» y «carencia de principios»; Bernstein deforma «grosera y monstruosamente» el pensamiento de Marx), y por el otro, a los teóricos de la espontaneidad revolucionaria de la clase obrera. Éstos, ortodoxos seguidores del materialismo histórico, reducían la política a mero reflejo de la economía, y por lo tanto sostenían que la conciencia de clase y la revolución sería un producto espontáneo del desarrollo del capitalismo. Lenin, no obstante, se rebela contra tal idea: afirma que la historia muestra que el proletariado no se halla en condiciones de madurar por sí solo una adecuada conciencia política revolucionaria. Por sí solo, únicamente plantea reivindicaciones, pero no llega a la revolución. Por consiguiente, Lenin piensa que –puesto que nos encontramos en la época del imperialismo, fase suprema del capitalismo, que aunque soluciona algunas de las contradicciones de éste, desarrolla un potencial revolucionario antes inimaginable– «la conciencia política sólo puede llegarle al obrero desde el exterior de la lucha económica, desde el exterior de la esfera de las relaciones entre obreros y patrones». ¿Quién tendría que llevar esta conciencia política al proletariado? Los intelectuales burgueses –responde Lenin– que poseen una clara visión del marxismo y que son conscientes del fin supremo hacia el cual tiende la humanidad: la sociedad comunista. «Desde el punto de vista de la posición social, los fundadores del socialismo científico –Marx y Engels– eran intelectuales burgueses.» Evidentemente, aquí es Lenin quien revisa el marxismo clásico. En efecto, Marx y Engels habían sostenido que todo pensamiento, y por lo tanto toda concepción política, es fruto de concretos intereses de clase, por lo cual sería imposible que intelectuales burgueses (miembros privilegiados de la clase que desea el statu quo) se coloquen a la cabeza de la clase obrera y la conduzcan a destruir el existente orden de cosas. Lenin, por lo tanto, revisa (cosa que Kautsky ya había hecho) en este aspecto a Marx y Engels: «sin teoría revolucionaria no puede existir movimiento revolucionario». Y el proletariado recibe la teoría revolucionaria de una «aristocrática» vanguardia de intelectuales burgueses que saben, y que, por saber, tienen el derecho y el deber de actuar como guías de la humanidad en el proceso de su liberación final. Sólo así, en opinión de Lenin, el movimiento obrero podrá convertirse en «un movimiento invencible».

Para Lenin la conciencia política se identifica con la ideología marxiana. Ésta es la doctrina oficial del partido revolucionario; en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, Lenin escribe que dicha doctrina «es omnipotente porque es justa». Instituye el partido, y el partido se transforma en guardián de su pureza. No hay que criticarla, porque «todo menosprecio de la ideología socialista, todo alejamiento de ella implica

necesariamente un fortalecimiento de la ideología burguesa». Esto equivaldría a abdicar del objetivo de fondo, consistente en eliminar la burguesía. Sin embargo, para suprimir la burguesía –insiste Lenin– la clase obrera debe tener una guía, que hay que confiar a un conjunto seleccionado de hombres «cuya profesión –leemos en *¿Qué hacer?*– es la acción revolucionaria». Este selecto conjunto de revolucionarios de profesión es el partido comunista, entendido como estado mayor del ejército proletario, como vanguardia armada del proletariado. En consecuencia, la clase obrera no es el partido. El proletariado, en la mayoría de los casos, se muestra desorganizado e ignorante. El partido está organizado y es consciente, y organiza y vuelve consciente a la clase obrera. Por tal motivo, los militantes comunistas deben poseer cualidades morales e intelectuales fuera de lo común: deben tener «la más estricta devoción a las ideas del comunismo» y «estar dispuestos a cualquier sacrificio». Sometidos a «una severísima disciplina, verdaderamente férrea», los militantes del movimiento revolucionario deben respetar un principio de este tipo: «riguroso secreto, meticulosa elección de los miembros y preparación de revolucionarios profesionales». Obligado «casi siempre a avanzar bajo el fuego enemigo», «rodeado de enemigos por todas partes», sólo así el partido puede recorrer el «camino abrupto y difícil» que conduce al derrocamiento del Estado burgués.

5.3. *Estado, revolución, dictadura del proletariado y moral comunista*

Lenin escribió *Estado y revolución* en 1917. Marx había afirmado que el Estado no es más que «el poder organizado de una clase para la opresión de otra», considerándolo como un simple «comité que administra los asuntos propios de la clase burguesa en su conjunto». Lenin hace suya sin reservas esta teoría marxiana: el Estado «es el instrumento de explotación de la clase oprimida, utilizado por la clase dominante». El Estado de derecho es el gendarme de la propiedad privada y la policía personal de la clase poseedora. «La sociedad civil se divide en clases hostiles, más aún, inconciliablemente hostiles, cuyo espontáneo armamentismo determina que entre ella se dé una lucha armada.» Ahora bien, los análisis históricos y sociales llevaron a Lenin a la conclusión de que la burguesía –por medio del Estado– ejercía un total control económico y social sobre el proletariado. Éste no tenía medios económicos, ni cultura, ni organización política. A este respecto, Lenin rechaza la tesis marxiana de la inevitabilidad del hundimiento del capitalismo y de la revolución espontánea de las masas oprimidas. Concibe el partido como un conjunto selecto de revolucionarios de profesión, sometidos a una férrea disciplina de tipo militarista, con el objetivo de organizar al proletariado y dar la vuelta, mediante la violencia y la lucha armada, al dominio clasista de la burguesía. También en *Estado y revolución* Lenin escribe: «Para obtener su emancipación el proletariado debe derrocar a la burguesía, conquistar el poder político e instaurar su dictadura revolucionaria.» Y en 1918, en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, especifica: «El proletariado no puede vencer sin hacer añicos la resistencia de la burguesía, sin reprimir por la fuerza a sus adversarios.» Sin una guerra «larga, tenaz, despiadada, a vida o muerte»,

la victoria del proletariado sobre la burguesía se hace imposible. La democracia burguesa es opresión, siempre y en todos los casos: «La verdadera esencia del parlamentarismo burgués [...] incluso en las repúblicas más democráticas, consiste en decidir una vez cada varios años cuáles son los miembros de la clase dominante que debe oprimir y aplastar al pueblo en el parlamento.» El Estado es una fuerza opresiva. Sólo la revolución puede abolirlo, instaurando la dictadura del proletariado: «Sólo es marxista aquel que amplía la aceptación de la lucha de clases hasta la dictadura del proletariado [...]. El poder político, la organización de la violencia, la organización centralizada de la fuerza son elementos necesarios para que el proletariado reprima la resistencia de los explotadores, y para dirigir la inmensa masa de la población –campesinos, pequeña burguesía, semiproletariado– en la puesta en marcha de la economía socialista.» El Estado democrático burgués, de uno u otro modo, es necesariamente una dictadura de la burguesía. «Como es natural, el paso desde el capitalismo hasta el comunismo no puede dejar de producir una variedad y una abundancia enormes de formas políticas, pero tendrán inevitablemente una sola substancia: la dictadura del proletariado.» Esta dictadura será la dictadura que ejerza «con puño de hierro» el partido en nombre del proletariado, «lo cual quiere decir que la superioridad cultural de la elite dirigente comunista es tan elevada que sólo ella puede establecer los medios y los fines de la lucha de clases» (L. Pellicani). Lenin concibe la dictadura comunista como «un poder conquistado y defendido por la violencia del proletariado contra la burguesía, un poder no encadenado por ninguna ley». Por consiguiente, declaraba en 1920 Lenin en *Las tareas de las asociaciones juveniles*, «nuestra moral se halla en todo y para todo sometida a los intereses de la lucha de clases del proletariado. Nuestra ética surge de esos mismos intereses de la lucha del proletariado. La lucha de clases es continua y nuestra tarea consiste en subordinar todos los intereses a esta lucha». La franqueza de Lenin llega a ser brutal: «No hay que acariciar la cabeza a nadie: podrían morderte la mano. Hay que golpearles la cabeza sin piedad.»

5.4. *Lenin contra los partidarios de Mach*

Desde los primeros años de nuestro siglo, el empiriocriticismo había atraído notablemente a un considerable número de filósofos y científicos rusos, entre los cuales se contaban hombres de gran prestigio. En contra de estos pensadores Lenin publica en 1908 su obra *Materialismo y empiriocriticismo: notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Dicha filosofía, defendida en Rusia a través de los escritos de Bazarov, Bodganov (quien, entre otras cosas, organizó escuelas del partido en las ciudades italianas de Capri y Bolonia), Lunaciarski, Berman, Iushkevich, etc., constituye en opinión de Lenin una filosofía reaccionaria, porque es idealista y porque es antidialéctica. En efecto, «la única propiedad de la materia, cuyo reconocimiento se halla en la base del materialismo filosófico, es la propiedad de ser una realidad objetiva, existiendo fuera de nuestra conciencia». En suma, la materia existe con independencia de nuestras sanciones, «pero los modernos partidarios de Mach –señala Lenin– no han opuesto a los materialistas ningún argumento, absolutamente ninguno,

que no se encontrase ya en las obras del obispo Berkeley». Por lo tanto, la materia existe con independencia de la conciencia. Y el conocimiento humano –cuyo valor cognoscitivo reafirma Lenin– no se desarrolla del modo que sugieren Kant, los neokantianos y todos los idealistas: el conocimiento es un reflejo de la realidad objetiva en el cerebro del hombre. Se habla de «realidad objetiva» y no de «realidad última» porque, según Lenin, el reflejamiento de la realidad no se produce de una vez para siempre, con carácter definitivo, sino que se va profundizando dialécticamente: «Dialéctico no es sólo el paso desde la materia hasta la conciencia, sino también el paso desde la sensación hasta el pensamiento.» Además «la dialéctica materialista de Marx y Engels contiene en sí misma el relativismo, pero no se reduce a éste; admite el relativismo de todos nuestros conocimientos, pero no en el sentido de una negación de la verdad objetiva, sino en el sentido de la relatividad histórica de los límites con que nuestros conocimientos se aproximan a esta verdad». El criterio de la praxis es el que nos sirve para aceptar en cada caso una teoría. La praxis, y sólo ella, es la que nos suministra las comprobaciones válidas de los resultados teóricos, y «aunque el criterio de la práctica nunca puede confirmar o refutar por completo una representación [...] es [sin embargo] lo suficientemente determinado como para permitir una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo». Los seguidores de Mach son idealistas, pero también antidialécticos. «La dialéctica de Hegel es "mística", dice Berman. Las concepciones de Engels están "envejecidas", proclama Bazarov de pasada, como si se tratase de algo obvio; el materialismo queda así refutado por nuestros intrépidos guerreros, que se remiten orgullosamente a la "teoría contemporánea del conocimiento" [...] o también a la "filosofía de las ciencias naturales del siglo XX.» Según Lenin, la auténtica identidad de los seguidores de Mach consiste en negar el materialismo y oponerse a la dialéctica. Lenin concluye sus análisis –que profundizará aún más en los *Cuadernos filosóficos*– poniendo de manifiesto los siguientes elementos: 1) «el carácter totalmente reaccionario del empiriocriticismo que oculta mediante nuevos giros, nuevas palabras y nuevas estratagemas los viejos errores del idealismo y del agnosticismo»; 2) «toda la escuela de Mach y de Avenarius –minúscula escuelita de filósofos especializados–, estrechamente unida con una de las escuelas más reaccionarias, el llamado inmanentismo, cada vez se orienta más decididamente hacia el idealismo»; 3) si bien es verdad que algunos físicos modernos han sido arrastrados al pantano de los empiriocriticistas, esto ha ocurrido «por ignorancia de la dialéctica»: dicha ignorancia les ha hundido «en el idealismo siguiendo la senda del relativismo»; 4) «la función objetiva, de clase, del empiriocriticismo se reduce únicamente a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general, y contra el materialismo histórico en particular».

5.5. *Stalin y el marxismo-leninismo como ideología oficial de la Unión Soviética*

Atacada por sus opositores debido a su ciego dogmatismo y exaltada por algunos marxistas como si se tratase de un texto sagrado, la obra de

Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* no ha ejercido demasiado influjo en los avances epistemológicos de nuestro siglo, mientras que la obra de Mach –aquel fundador de una «escuelita de filósofos especializados»– se mostró más tarde extremadamente fecunda e influyente. Hay que decir, sin embargo, que, a pesar del ardor polémico con que Lenin embiste a pensadores más fríos, más perspicaces y más consistentes, como por ejemplo a Mach, en *Materialismo y empiriocriticismo*, encontramos algunos elementos que no se deben infravalorar. Sin duda, hay que apreciar el haber insistido en el valor cognoscitivo y no puramente instrumental o convencional de las teorías científicas, o el haber reafirmado el realismo (existe una realidad fuera de nuestra conciencia); el establecer la transitoriedad y la relatividad de las teorías científicas; el considerar la sensación como instrumento del conocimiento, y no como única realidad que se pueda conocer: el no haber confundido la objetividad de la teoría científica con su carácter absoluto; el continuo remitirse a la práctica de un control de las teorías, y el considerar el progreso científico como una continua profundización. Dejando a un lado estos elementos, no obstante, el dogmatismo ideológico de Lenin, su «fe» que no admite discusión de ningún género y que prohíbe todo desacuerdo, así como su noción de partido y su concepción de Estado, son ideas que desde el comienzo hallaron la oposición más radical, incluso entre los mismos compañeros de lucha de Lenin. Con respecto a su dogmatismo ideológico, se ha afirmado que «Lenin, elevando el marxismo a ideología oficial del partido comunista, lo substrajo a toda forma de crítica, discusión o debate libre. Por lo tanto, no puede sorprender que en manos de los comunistas el marxismo se haya convertido en una especie de teología laica esclerosada en dogmas rígidos y absolutamente vinculantes para los fieles» (L. Pellicani). Como antes se ha hecho constar, los marxistas rusos más autorizados –Plejanov, Trotsky, Akselrod, Potresov, Vera Zasulic, y otros más– fueron los que rechazaron el centralismo propuesto por Lenin como ideología liberticida y contraria al socialismo. Plejanov llegó a decir que si dicho centralismo se llevase a la práctica, como consecuencia «un hombre habría concentrado en sí mismo, *ex providentia*, todos los poderes». Su profecía estaba destinada a cumplirse. Sin embargo, también Trotsky había formulado una profecía similar, cuando afirmó que «el partido sería substituido por la organización; la organización, por el comité central, y el comité central, por el dictador». Así fue, hasta el punto de que después de la toma de poder por Stalin (Iosif Vissarionovich Djugashvili, 1879-1953), el control del partido se ejercerá sobre la cultura en su conjunto, y serán condenados todos los «desviacionistas» que no aceptaron limitarse a repetir la doctrina marxista-leninista, cuya versión oficial ofreció Stalin en 1938, a través de su escrito *Sobre el materialismo dialéctico y sobre el materialismo histórico*. Trotsky (1879-1940) se mostró crítico ante Stalin. En el último período de su vida escribió *La revolución traicionada* y fue asesinado en México, donde se había refugiado, por orden de Stalin. Con posterioridad al vigésimo congreso del partido comunista de la Unión Soviética (1956), que condujo a la «desestalinización», Stalin fue considerado algo menos filósofo, pero el marxismo-leninismo continúa siendo la filosofía oficial de la Unión Soviética.

6. El «marxismo occidental» de Lukács, Korsch y Bloch

6.1. *György Lukács: totalidad y dialéctica*

Los marxistas de la Segunda Internacional (1889-1917) interpretaron a Marx a la luz del positivismo y del darwinismo. Los austromarxistas lo interpretaron desde la perspectiva del neokantismo. En cambio, la Tercera Internacional –que nació en 1919 y cuyo partido guía es el partido bolchevique ruso– lleva a una reinterpretación de Marx desde el punto de vista de Hegel, y vuelve a proponer con decisión la «dialéctica» como tema dominante. Los exponentes más significativos de esta nueva tendencia son el húngaro György Lukács y el alemán Karl Korsch. En el mismo año, 1923, ambos publican su obra más relevante: *Historia y conciencia de clase* –de Lukács– y *Marxismo y filosofía* de Korsch.

Nacido en Budapest, en 1885, en su juventud Lukács se interesa por la literatura. Después de residir en Italia durante dos años, a partir de 1912 vive en Heidelberg donde, como alumno y amigo de Max Weber, se aproxima al neokantismo y a la sociología. Atraído por Kierkegaard y por Dostoievski, sobre los cuales escribe ensayos, bajo el estímulo de Ernst Bloch comienza a leer a Hegel y pasa después a estudiar las obras de Marx. En 1918 comienza a militar en el partido comunista húngaro. Participa en la experiencia de la República de los Soviets de Bela Kun. Después del derrocamiento de ésta, se traslada a Viena, donde aparece en 1923 su colección de ensayos *Historia y conciencia de clase*. En esta obra Lukács se propone devolver el primer plano al marxismo «ortodoxo». Sin embargo, «el marxismo ortodoxo no implica una aceptación acrítica de los resultados de la investigación marxiana, no significa un acto de fe en esta o aquella tesis de Marx, y tampoco la exégesis de un libro sagrado. En lo que concierne al marxismo, la "ortodoxia" se refiere exclusivamente al método. Consiste en la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método correcto de investigación» y de que, aunque dicho método pueda verse «potenciado, desarrollado y profundizado», «todos los intentos de superarlo o de mejorarlo no han tenido, y no pueden tener, otro resultado que volverlo superficial, trivial y ecléctico». En consecuencia, el método marxista, dialéctico, es el método correcto para comprender la historia humana. El método dialéctico nos prohíbe contemplar hechos fragmentados, atomizados, que no estén conectados en una totalidad (que es lo que hace la ciencia social burguesa). En realidad, escribe Lukács, «sólo si se lleva a cabo esta conexión, en la que los hechos individuales de la vida social se integren en una totalidad como momentos del desarrollo histórico, se hace posible un conocimiento de los hechos como conocimiento de la "realidad"». La aserción de Marx, según la cual las relaciones de producción de cada sociedad forman un todo, «constituye la premisa metodológica y la clave del conocimiento histórico de las relaciones sociales». La sociedad, en definitiva, tiene que ser estudiada como un todo; no la comprenderemos si nos limitamos a estudiar este o aquel aspecto, sino que la entenderemos con la condición de que sepamos captar las profundas conexiones que vinculan «dialécticamente» entre sí hechos y acontecimientos. Al rechazar o suprimir el método dialéctico, «se pierde al mismo tiempo la cognoscibilidad de la historia». En

efecto, «es posible, sin duda, que se conozca determinado acontecimiento histórico de una forma substancialmente correcta, sin que esto signifique que se esté en condiciones de captar lo que dicho acontecimiento es en su realidad efectiva, en su función real dentro del todo histórico al que pertenece; por lo tanto, sin comprenderlo en la unidad del proceso histórico». La categoría de la «totalidad» no suprime los aspectos o elementos individuales de un acontecimiento; los substrae de su aislamiento, deja de considerarlos como átomos errabundos dentro del proceso histórico, y no los ve como estáticos, autónomos o independientes los unos de los otros, sino que los contempla como «momentos dialéctico-dinámicos de un todo, que también él es dialéctico-dinámico». Remitiéndose a Marx, Lukács señala que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, por ejemplo, no se desvanecen en un todo indistinto cuando los examinamos desde el punto de vista de la totalidad, sino «que forman los miembros de una totalidad, diferencias en el interior de una unidad [...]. Determinada forma de producción implica determinadas normas de consumo, de distribución y de intercambio, de ciertas relaciones de estos distintos momentos entre sí [...]. Entre estos distintos momentos tiene lugar una interacción. Y esto sucede en cada totalidad orgánica» (Marx). Existe, pues, un nítido constraste entre la descripción de un aspecto parcial de la historia y la descripción de la historia como un proceso unitario. Dicho contraste «no es [...] una diferencia de ámbito [...], sino un contraste metódico, un contraste entre puntos de vista». El punto de vista del todo, la perspectiva de la totalidad, «determina la forma de "objetividad" de cada aspecto del conocimiento»: Para especificar mejor este punto, Lukács cita una vez más a Marx: «Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina hiladora de algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Si se eliminan tales condiciones, deja de ser capital, del mismo modo que el oro en sí y por sí no es dinero, y el azúcar no es el precio del azúcar.»

Esto constituye uno de los pilares fundamentales de la filosofía de Lukács: «La categoría de la totalidad, el predominio determinante y omnilateral del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx asumió de Hegel, reformulándolo de manera original y colocándolo en la base de una ciencia completamente nueva.» De este modo Lukács llega a la solución del problema de las relaciones entre estructura y supraestructura: éstas se encuentran en una relación dialéctica. Sin duda alguna, «en la lucha por la conciencia, al materialismo histórico le corresponde un papel decisivo», pero debemos subrayar asimismo que «la creciente comprensión de la esencia de la sociedad, en la cual se refleja la lenta lucha de la burguesía contra la muerte, representa un incremento constante del poder del proletariado. Para éste, la verdad es un arma que lleva a la victoria, y esto se produce en un grado mayor, en la medida en que la verdad manifieste menos prejuicios».

6.2. *Clase y conciencia de clase*

Las ciencias de la naturaleza se distinguen de las histórico-sociales no sólo en su sujeto, sino también en su método. Lukács reprocha a Engels el haber extendido de manera indebida la dialéctica al mundo de la naturaleza. Según Lukács, las ciencias histórico-sociales poseen un método distinto, en la medida en que asumen la perspectiva de la «totalidad». Hay que estudiar la sociedad como un todo; más allá de las apariencias, la realidad sólo se puede asir en su totalidad. ¿Quién podrá, sin embargo, comprender y penetrar la sociedad en su totalidad? Lukács responde: «Sólo un sujeto que él mismo sea totalidad está en condiciones de llevar a cabo tal penetración.» Dicho sujeto es la clase: «Sólo la clase puede penetrar en la realidad social mediante la acción y modificarla en su totalidad.» Actuando para conocer y conociendo para actuar, «el proletariado en cuanto sujeto del pensamiento de la sociedad rompe con un único golpe el dilema de la impotencia: el dilema entre el fatalismo de las leyes puras y la ética de la pura intención». El proletariado conoce la realidad en su totalidad porque actúa en dicha realidad y está destinado a transformarla en su totalidad. «El proletariado [...] es, al mismo tiempo, el producto de la crisis permanente del capitalismo y quien lleva a cabo aquellas tendencias que empujan al capitalismo hacia su fin [...]. Actúa en la medida en que conoce su propia situación. Y conoce su propia situación en la sociedad, en la medida en que lucha contra el capitalismo.» Por lo tanto, la conciencia de clase se configura como un nexo inescindible entre teoría y praxis; es «el autoconocimiento activo del proletariado». La conciencia de clase no es «ni la media aritmética ni tampoco la suma de lo que piensan y sienten los distintos individuos que forman una clase»: es la conciencia de la situación en que se halla el proletariado y en las tareas que está llamado a afrontar, es «sentido que se vuelve consciente de la situación histórica de la clase». Es autoconocimiento activo: «La conciencia de clase es la "ética" del proletariado, la unidad entre su teoría y su praxis, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha de liberación se convierte dialécticamente en libertad.» En sí misma, la conciencia de clase es fruto del proceso histórico, y «el actuar históricamente significativo de la clase como totalidad está determinado en última instancia por dicha conciencia, no por el pensamiento del individuo, y sólo se lo conoce a partir de ella». Cuando el proletariado adquiere conciencia de clase, entonces «la conciencia de clase se transforma en acción, la teoría, en máxima de militancia, y la masa que actúa en conformidad con su máxima de militancia se reúne de manera cada vez más sólida, consciente y resuelta en torno a las vanguardias en lucha». En cualquier caso, nos recuerda Lukács, Rosa Luxemburg ya había reconocido que la organización es mucho más una consecuencia que una premisa del proceso revolucionario, y que «sólo en el proceso y a través del proceso el proletariado mismo se constituye como clase. Se trata de un proceso que no puede ser provocado ni impedido por el partido: sin embargo, a este último le corresponde la alta misión de ser portador de la conciencia de clase del proletariado, conciencia de su misión histórica».

Por lo tanto, el proletariado consciente, la conciencia de clase, es el sujeto de la historia. La auténtica conciencia de clase sólo puede tenerla el

proletariado, mientras que la conciencia de la burguesía ha llegado a la clara admisión de las contradicciones que desgarran de manera inevitable la sociedad capitalista, pero no puede eliminarlas sin enfrentarse al riesgo de desaparecer, porque la burguesía basa su dominación sobre ella. Por consiguiente, tratará por todos los medios de negar dichas contradicciones, de contradecirlas y de ocultarlas. «El límite que convierte en falsa la conciencia de clase de la burguesía es un límite objetivo: es la situación misma de clase.» En cambio, el proletariado tiende a negarse a sí mismo en cuanto proletariado y a realizar una sociedad sin clases: su conciencia de clase es el conocimiento de la realidad social en su totalidad, de las reales y profundas contradicciones de la realidad social, de la solución de estas contradicciones en su totalidad. Y esta conciencia es auténtica porque no defiende los intereses de nadie, sino la libertad de todos: «Sólo la conciencia del proletariado puede hallar una vía de salida a la crisis del capitalismo.» En efecto, el proletariado «no puede substraerse a su misión. Únicamente se trata de saber cuánto tiene que sufrir todavía antes de lograr la madurez ideológica, el adecuado conocimiento de su situación de clase: la conciencia de clase».

6.3. *Lukács, historiógrafo de la filosofía*

El neomarxismo posterior se remitirá con frecuencia a *Historia y conciencia de clase* por diversos motivos: la relevancia que en esa obra adquiere el tema de la dialéctica (en la solución de las relaciones entre teoría y praxis, y en el planteamiento del problema de las relaciones entre estructura y supraestructura); la aceptación de la eficacia que posee el elemento subjetivo dentro de la historia; la noción de que el partido es el vehículo apropiado para la conciencia de clase, pero no constituye la conciencia de clase del proletariado, o la idea de que la acción del proletariado resultará tanto más incisiva cuanto más madura sea su conciencia de clase. Poco después de la publicación del libro, las discusiones en el seno del marxismo sobre estas tesis de Lukács –y sobre todas las demás– adquirieron tal encarnizamiento que en 1924 la Tercera Internacional condenó su obra. Zinoviev fue el encargado de pronunciar la condena, debido al hecho de que *Historia y conciencia de clase* se hallaba teñida de subjetivismo y de idealismo. En 1931 y 1933 Lukács vivió en Berlín, y después de la toma del poder por parte de Hitler se trasladó a la Unión Soviética, donde lleva a cabo una autocrítica mediante la cual rechaza la «tendencia idealista» de *Historia y conciencia de clase*. Después de la invasión de Hungría por el Ejército rojo, Lukács vuelve a su patria, donde se somete a nuevas críticas. Zdnanov, el estalinista que se encarga de la tarea de extirpar de la cultura comunista los deletéreos influjos de Occidente, afirma decididamente: «Nuestra literatura es la literatura más joven de todos los pueblos y de todos los países; al mismo tiempo, es también la más rica en ideas, la más progresista y la más revolucionaria [...]. Sólo la literatura soviética, hecha con la misma carne y con la misma sangre que nuestra construcción del socialismo, podía convertirse en una literatura semejante: progresiva, rica en ideas y revolucionaria.» Al verse atacado, Lukács se inclina otra vez ante el poder y redacta en 1949 una humillante autocrítica. «Puesto

que no tenía la preparación suficiente como para hablar de la literatura soviética en un ensayo científico, tendría que haberme limitado a ocuparme de algunos escritores soviéticos mediante trabajos sin pretensiones, más modestos, o en simples notas de lectura.» En el otoño de 1956 asume el cargo de ministro de Educación en el gobierno de Imre Nagy. Por tal motivo, después de la derrota de la rebelión húngara, fue nuevamente condenado al silencio. Murió en 1971. A partir de la década de 1930, la labor de Lukács había tomado dos direcciones básicas: la historiografía filosófica, por un lado y la crítica literaria y la estética, por el otro.

En *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948) Lukács trata de mostrar que es del todo inadecuada una interpretación teológica del pensamiento del primer Hegel (considerado como «teólogo y místico»), por la simple razón de que «todos los problemas de la dialéctica [...] surgieron debido a la confrontación con los dos hechos de importancia histórica universal que se produjeron en aquella época: la revolución francesa y la revolución industrial en Inglaterra». En esencia, Dilthey había interpretado al joven Hegel en el sentido de un panteísmo mítico, mientras que Lukács pone en evidencia su aspecto ilustrado y jacobino, al tiempo que acentúa la importancia de la dialéctica para la historia del pensamiento occidental. «Su forma de dialéctica constituye un estadio decisivo para la historia universal de la filosofía: la forma suprema de la dialéctica idealista y, al mismo tiempo, de la filosofía burguesa en general, el eslabón intermedio con el que podía reenlazar directamente la formación del materialismo dialéctico.» *El asalto a la razón* aparece en 1954 y se presenta como una historia del pensamiento tradicionalista «desde Schelling hasta Hitler». Lukács revisa al último Schelling, a Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Max Weber, Spengler, Scheler, Heidegger, Jaspers... y los condena a todos debido a que se trata de irracionalistas, reaccionarios, antimaterialistas, una expresión de la impotencia revolucionaria de la burguesía alemana. Son los responsables de aquel «asalto a la razón», de aquel irracionalismo, que al equiparar «intelecto y conocimiento», infravalora «la razón dialéctica» de Hegel y Marx, para confiarse a intuiciones «suprarracionales», a una mera creación de mitos. En su *Ontología del ser social* (trabajo de gran importancia, inconcluso y publicado con carácter póstumo) Lukács sostiene que el plano humano social, a diferencia del inorgánico y del orgánico, halla en el trabajo su estructura constitutiva, en la que se entretejen causalidad y teleología. Lukács afirma que dicha ontología del ser social resulta factible a pesar de la opinión en contrario de un Heidegger o un Wittgenstein. Es necesaria para hacer frente a los males provocados por ciertas tendencias filosóficas contemporáneas, por ejemplo el relativismo nihilista de ciertos historicismos, el materialismo mecanicista incapaz de captar aquello que caracteriza al hombre, el individualismo existencialista o el formalismo vacío del neopositivismo.

6.4. *La estética marxista y el «realismo»*

En el ámbito de la estética Lukács se dedicó a la construcción de una estética marxista, en sentido estricto. Entre sus ensayos estético-literarios debemos recordar su obra juvenil *Teoría de la novela* (1920), los *Ensayos*

sobre el realismo (1948 y 1955), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemanes del siglo XIX* (1951), *Contribuciones a la historia de la estética* (1953), *La novela histórica* (1955), *Sobre la categoría de la particularidad* (1957) y los dos volúmenes de la *Estética* (1963). Convencido de que la concepción del mundo del proletariado se hallaba en condiciones de «acoger críticamente toda la herencia de la cultura progresiva», y que tenía la capacidad de «absorber orgánicamente lo que hay de grande en el pasado», Lukács afirma que para el marxismo el arte es un reflejo de la realidad y que dicha teoría no es nueva en absoluto para la historia de nuestra cultura. Para el materialismo dialéctico, tomar conciencia del mundo externo, que existe con independencia de nuestra conciencia, quiere decir que la realidad se refleja en los pensamientos, en las representaciones y en los sentimientos de los hombres. «La creación artística, en la medida en que es una forma de reflejarse el mundo exterior en la conciencia humana, pertenece por lo tanto a la teoría general del conocimiento, que es propia del materialismo dialéctico.» En opinión de Lukács la teoría del reflejo no es en absoluto algo novedoso dentro de la estética. Dicha teoría había sido defendida por Shakespeare y antes de él, por Aristóteles e incluso por idealistas como Platón. Más aún: «La meta de casi todos los grandes escritores consistió en la reproducción artística de la realidad; la fidelidad a la realidad, el apasionado esfuerzo por restituirla en su totalidad y en su integridad, fueron el verdadero criterio de la grandeza literaria para todos los grandes escritores (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi).» Por lo tanto, la estética marxista «coloca el realismo en el centro de la teoría del arte»; desde su perspectiva, «la función del arte consiste en una representación verídica y fiel de la realidad en su totalidad, y el arte se halla tan alejado de la copia fotográfica como del puro juego con las formas abstractas, que resulta tan vacuo en última instancia». El realismo marxista es tan contrario al naturalismo que pretende realizar una copia fotográfica de la superficie de la realidad, como al formalismo que determina con antelación la perfección de las formas, prescindiendo de la realidad o tratando de transformarla o de estilizarla. El arte, al igual que la ciencia, siempre refleja la realidad, refleja «la totalidad de la vida humana en su movimiento, en su desarrollo y evolución». Sin embargo, «a diferencia de la ciencia, que resuelve dicho movimiento en sus elementos abstractos y propone definir conceptualmente la acción recíproca de estos elementos, el arte permite intuirla sensiblemente en cuanto movimiento en su unidad viviente. El tipo es una de las categorías más importantes de esta síntesis artística». En otros términos, la obra de arte no debe ser una reproducción fotográfica de la realidad, ni un camuflaje o una huida de la realidad; el arte auténtico es un reflejo de la realidad, pero no aquel reflejo que brinda la ciencia con respecto a la realidad y a la vida, ni el que nos ofrecen las medidas estadísticas. En la auténtica obra de arte aflora la realidad en sus contradicciones, en sus tendencias profundas y en sus pasiones: «grandeza artística, realismo auténtico y humanismo se hallan unidos indisolublemente». El instrumento que permite reflejar artísticamente la realidad es el tipo. Lukács se remite a Engels: «En mi opinión, realismo significa, además de una fidelidad a los detalles, la fiel reproducción de los rasgos típicos de circunstancias típicas.» Por lo tanto, especifica Lukács, «el tipo no es, para Marx y Engels, el tipo abstracto de la tragedia clásica, ni el personaje

schilleriano en su carácter genérico idealizante; pero menos aún es aquello en lo cual le han convertido la literatura y la teoría literaria de Zola y de sus sucesores: la media». El tipo se caracteriza por el hecho de que en él –continúa Lukács– «convergen y se entrelazan en una unidad dinámica en la cual la literatura auténtica refleja la vida; todas las contradicciones más importantes, sociales, morales y psicológicas, de una época. En cambio, la representación de la media hace que tales contradicciones, que siempre constituyen el reflejo de los grandes problemas de una época, aparezcan necesariamente debilitadas y atenuadas en el ánimo y en las vicisitudes de un hombre mediocre, perdiendo así sus características esenciales. En la representación del tipo, en el arte típico, se combinan la concreción y la norma, el elemento humano eterno y el que se halla históricamente determinado, la individualidad y la universalidad social. Por eso, las tendencias más importantes de la evolución social reciben una adecuada expresión artística mediante la creación de tipos, en la presentación de caracteres y de situaciones típicas». La concepción marxista del realismo afirma que el arte es creación de tipos, donde lo particular está iluminado por lo universal, y lo universal habla a través de lo particular. En consecuencia, no está prohibida la fantasía, sino todo lo contrario, si es que logra construir el tipo y, a través de éste, hacer hablar la realidad. «Hasta la fantasía poética más desenfrenada, o la más fantástica representación de los fenómenos, resultan plenamente conciliables con la noción marxista del realismo.» Por otra parte, justamente a través de la idea del «tipo» Lukács logra recuperar un notable porcentaje del arte grandioso del pasado: un escritor –Balzac, por ejemplo– puede pertenecer a la clase burguesa, pero su arte puede ser realista y progresivo si –como sucede en el caso de Balzac– logra construir tipos y captar a través de éstos «las tendencias más importantes de la evolución social».

6.5. *Karl Korsch, entre «dialéctica» y «ciencia»*

Karl Korsch (1886-1961), en un *post-scriptum* a *Marxismo y filosofía* (1923), señalaba lo siguiente: «Mientras escribía el presente ensayo ha aparecido el libro *Historia y conciencia de clase*, de György Lukács. Por lo que hasta ahora he podido constatar, no puedo menos que aprobar con satisfacción la exposición que realiza el autor, fundamentada en una base filosófica más amplia, que a menudo versa sobre temas que he planteado en el presente ensayo.» Por los mismos motivos por los que fue condenado por la Tercera Internacional la obra de Lukács, también fue condenado el libro de Korsch, y éste fue expulsado en 1925 del partido comunista alemán. En 1930 publica la segunda edición de *Marxismo y filosofía*, y ahora Korsch no se limita a criticar a Kautsky y al marxismo ortodoxo, sino que ataca con dureza al propio Lenin. Ante todo, le ataca por haber considerado que la teoría y la conciencia de clase son algo que debe llegar desde fuera a la praxis del proletariado. Critica su teoría gnoseológica del «reflejamiento», en la medida en que tal teoría sólo representa una «concepción primitiva, predialéctica y, además, pretrascendental de la relación entre conciencia y ser». Sostiene, asimismo, que la dictadura que Lenin instauró en Rusia no es una dictadura del proletariado, sino una dictadura sobre el

proletariado; no es la dictadura de una clase, sino «del partido y de los jerarcas del partido»; es «una forma de coacción ideológica». Korsch formula todas estas críticas en nombre de lo que él considera como núcleo auténtico de la filosofía de Marx: «la dialéctica». «La esencia de la [...] "dialéctica materialista" del proletariado consiste [...] precisamente en el hecho de solucionar de manera concreta la contradicción material existente entre riqueza burguesa (el capital) y miseria proletaria, suprimiendo esta sociedad burguesa y su Estado mediante la realidad material de la sociedad comunista sin clases. La dialéctica materialista, en cuanto expresión teórica de la lucha histórica del proletariado por su liberación, constituye el necesario fundamento metodológico del socialismo científico.» Esto implica, sin embargo, que no se puede concebir la dialéctica como lo hacía Engels, en cuanto teoría que hay que enseñar: «La "dialéctica materialista" del proletariado no puede enseñarse de forma abstracta, apelando a ejemplos, como si se tratase de una ciencia particular, poseedora de un objeto particular. Sólo se la puede aplicar concretamente en la praxis de la revolución proletaria y en teoría que sea el componente inmanente y real de esta praxis revolucionaria.» Por lo tanto, la supraestructura ideológica, y junto con ella la filosofía, no posee un carácter ficticio; al contrario, Korsch insiste en la «influencia y el peso de las ideologías en la vida de los hombres y de las sociedades, influencia y peso que no hacen de ellas un eterno supramundo, sino una fuerza real, un agente de la historia».

Korsch, en 1936, estando Hitler en el poder, se traslada a los Estados Unidos, donde aparece en 1938 su *Karl Marx*. En esta obra Korsch trata de descubrir la originalidad de la labor de Marx, atribuyéndola al hecho de que «la nueva ciencia de Marx asume la forma de una indagación estrictamente empírica y de una crítica de la sociedad, mientras que su contenido es ante todo una investigación económica». En este sentido, el materialismo no hay que entenderlo como una metafísica, sino más bien como una actitud científica: «El materialismo histórico no es un método filosófico, sino un método empírico y científico», escribe Korsch. Hay tres principios metodológicos que, en su opinión, establecen una diferencia entre la ciencia social marxiana y la sociología burguesa: 1) el principio de la *especificación* (las categorías económicas marxianas sólo tienen sentido para la sociedad burguesa, o más bien, para un determinado y particular período histórico de ésta); 2) el principio del *cambio* («El análisis marxiano de la sociedad se fundamenta en el pleno reconocimiento de la realidad del cambio histórico. Marx considera que todas las condiciones de existencia de la sociedad burguesa son algo cambiante, o más exactamente, son mudables a través de la acción humana. Al mismo tiempo, considera que todas las categorías de la ciencia social –incluso las más generales– son categorías que se pueden o que se deben cambiar»); 3) el principio de la crítica («La teoría materialista de la revolución social de la clase proletaria constituye, al mismo tiempo, una poderosa palanca de la revolución social misma»).

6.6. *Ernst Bloch: la vida de un «utópico»*[1]

Con el neomarxismo de Lukács y Korsch (hostiles a las interpretaciones positivistas, mecanicistas y antihumanistas del marxismo) está emparentada la original filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, con su apasionada insistencia sobre el futuro, entendido como la dimensión más auténtica del hombre. Bloch nació en Ludwigshafen en 1885, en una familia perteneciente a la burguesía judía de clase media. Siendo todavía muy joven, leyó a Hegel, por quien conservará una gran estimación durante toda su vida. En 1949 escribe en *Sujeto-Objeto. Comentario a Hegel*: «Quien descuide a Hegel al estudiar la dialéctica histórico-materialista, no tiene ninguna posibilidad de conquistar plenamente el materialismo histórico-dialéctico.» Se doctoró en Würzburgo bajo la dirección de Külpe. En Berlín es discípulo de Simmel, y más tarde en Heidelberg –junto con Lukács y Jaspers– frecuenta el círculo de Max Weber. Cuando llega el nazismo Bloch, que se había inscrito en el partido comunista, se ve obligado a un largo exilio, en Zurich, Viena, Praga y Cambridge (Massachussetts, EE.UU.). En 1949, al constituirse la República democrática de Alemania, Bloch se convierte en profesor en Leipzig. Debido a desacuerdos con los teorizadores del *Diamat* (materialismo dialéctico), se ve obligado a abandonar la cátedra. Criticado por su revisionismo y sus «herejías», y acusado de corromper a la juventud, fue apartado de la dirección de la «Revista alemana de la filosofía», y además de confiscarle su trabajo *El principio de la esperanza*, le fue prohibida la publicación de otros libros. Sus amigos y sus mejores discípulos fueron detenidos. W. Harich fue condenado a diez años de prisión, G. Zehm, a cuatro y M. Hertwig a dos. En 1961, año en que fue alzado el muro de Berlín, Bloch, que se encontraba en Baviera en aquel momento, pidió asilo político y decidió no volver jamás a la Alemania del Este. Aceptó un cargo de profesor de la universidad de Tubinga, ciudad donde residió hasta su muerte, que tuvo lugar en 1977. Diez años antes, en 1967, le había sido otorgado el Premio de la Paz de los editores alemanes, distinción honorífica que con anterioridad había sido concedida a personajes de la talla de Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Jaspers, Martin Buber y Gabriel Marcel, entre otros.

Bloch, pacifista convencido, durante la primera guerra mundial se había retirado a Suiza, donde escribió la primera de sus obras importantes: *Espíritu de la utopía* (1918), trabajo que contiene *in nuce* los conceptos de fondo de aquella visión filosófica que hallará luego una articulación más madura en *El principio esperanza* (3 vols., 1954, 1955, 1959). Su estudio sobre *Thomas Münzer como teólogo de la revolución* apareció en 1921 y en 1935 lo hizo *Herencia de este tiempo*. La obra *Sujeto-Objeto. Comentario a Hegel* ve la luz en 1949. En 1961 aparecen *Cuestiones filosóficas fundamentales para una ontología del «todavía no ser»*, y *Ateísmo en el cristianismo* es de 1968.

6.7. *«Lo que importa es aprender a esperar»*

La esperanza no es algo secundario en la vida humana. Al contrario, se trata de lo primero y lo fundamental que tiene que aprender el hombre:

«Lo que importa es aprender a esperar», escribe Bloch en *El principio esperanza*. A decir verdad, la filosofía griega, por lo menos en sus comienzos, parecía asignar a la esperanza un lugar relevante. Heraclito había afirmado que «quien no espera lo inesperado, no lo encontrará». Sin embargo, este fragmento permaneció infecundo y el concepto que contenía quedó sepultado. A pesar de todo, se pueden encontrar vestigios de una filosofía de la esperanza en la doctrina del eros platónico, en el concepto aristotélico de materia entendida como potencia de ser o en la dialéctica hegeliana. Sin embargo, dichos gérmenes no crecieron y no engendraron una filosofía de la esperanza. En una época más próxima a nosotros, tampoco lograron resucitar la noción de esperanza pensadores como Husserl y Freud a lo largo de sus atentos y hasta indiscretos peregrinajes por el interior de la conciencia. Al contrario, para Freud el inconsciente no es más que una especie del desván del pasado, e «incluso el hacerse consciente de este inconsciente lleva al conocimiento sólo aquello que ha sucedido; en otras palabras, en el inconsciente de Freud no aparece nada nuevo».

Otros filósofos colocaron en el centro de su reflexión al ser, el conocimiento, el Estado, la conciencia, y así sucesivamente. En cambio, Bloch articula su filosofía en torno a la esperanza. Lo hace porque está convencido de que el hombre, «de forma originaria, vive únicamente en tensión hacia el futuro, el pasado sólo le llega más adelante, y el presente en sentido estricto aún no le ha llegado». El hombre vive en tensión hacia el futuro. No obstante, Bloch es de la opinión de que en toda la realidad –y no sólo en la humana, sino también en la realidad natural– se halla presente y en actividad un impulso originario que le empuja hacia adelante, hacia la novedad del futuro, que la guía hacia la realización de lo posible. Bloch llama «hambre» a la dimensión cósmica de este impulso, y «esperanza» o «deseo» a sus manifestaciones en la vida humana. Por consiguiente, vemos que el principio esperanza no es en Bloch una cuestión meramente psicológica: se trata de un auténtico principio ontológico, es el principio de la ontología del «todavía no ser». En efecto, en la raíz última de las cosas Bloch halla lo posible, lo «todavía no», lo inacabado que es susceptible de acabamiento: «una apertura que es consecuencia de una condición que aún no es por completo suficiente y que por lo tanto se prevé como más o menos inadecuada». Tal apertura, esta incompletitud, no es una condición negativa, sino más bien una condición positiva, es el camino hacia el acabamiento, hacia la emancipación del hombre: el impulso de esperar «amplía el horizonte del hombre, en lugar de restringirlo». Sin embargo, para que dicho horizonte se vuelva más amplio, es preciso que haya «hombres que se lancen activamente en el interior del devenir del cual forman parte». El impulso de esperar no se satisface con «una vida de perros», que se va agotando en un mundo imposible de descifrar y resignándose a lamentarse. Al contrario, «el ejercicio contra la angustia de vivir y las lucubraciones del temor se dirige contra aquellos que las ponen en práctica, con frecuencia fáciles de desenmascarar, y busca en el mundo mismo el auxilio para el mundo». La realidad, pues, se desarrolla a partir de lo posible. Este desarrollo se da en la interacción del elemento subjetivo con el objetivo. Bloch escribe: «El factor subjetivo es la potencia inacabada de hacer que las cosas evolucionen, mientras que el factor objetivo es la potencialidad inacabada [...] de la mutabilidad del mundo

en el marco de sus leyes, leyes que, sin embargo, bajo condiciones nuevas variarán, sin perder por ello su carácter de leyes.» Ambos factores –el subjetivo y el objetivo– «están entrelazados el uno al otro, en una relación de recíproca acción dialéctica». El elemento realizador se halla difundido de manera indudable y amplia también en el mundo prehumano y extrahumano, pero «el hombre es la posibilidad real de todo aquello en lo cual se ha convertido a lo largo de su historia y, sobre todo, de aquello en lo que puede convertirse en el futuro, a lo largo de un progreso ilimitado. Por eso, el hombre es una posibilidad que no se agota como la bellota en la realización fija y definida de la encina, sino que se trata de una posibilidad que aún no ha madurado la totalidad de sus condiciones interiores y exteriores, y los determinantes de dichas condiciones». Sólo con un hombre cognoscente-operante, escribe Bloch en *Sujeto-Objeto*, «se puede construir con piedras móviles una casa y una patria, lo que los antiguos utópicos habían denominado *regnum hominis*, un mundo para el hombre».

6.8. *«Hay que ampliar el marxismo con fidelidad»*

«La función utópica del proyectar y modificar conscientes del hombre representa la vanguardia más adelantada y más activa del laborioso tender hacia la aurora que afecta al mundo: de aquel día lleno de sombras en el que todas las cifras de lo real –es decir, las formas del proceso– continúan teniendo lugar y sucediendo.» El hombre proyecta y modifica de forma consciente el mundo y a sí mismo, dentro del «espacio de la utopía». Precisamente aquí es donde la filosofía de Bloch se integra sobre premisas marxianas, y al mismo tiempo tiende a extraer consecuencias que Marx no vio. Si la esperanza es el elemento fundamental y decisivo para la vida humana, si el hombre está llamado a superarse continuamente, a crear el futuro, a proyectar; si es la criatura que, por esencia, tiende hacia lo posible que se halla ante él», es fácil comprender el nexo que vincula a Bloch con Marx: también la filosofía marxista afirma como objetivo inevitable el transformar el mundo y el no limitarse a contemplarlo. También el marxismo es una filosofía encauzada hacia el futuro, hacia lo que todavía no es. «Únicamente un pensamiento que se dirige hacia la modificación del mundo, un pensamiento lleno de voluntad de cambio, puede referirse al futuro (aquel espacio inconcluso que se halla ante nosotros) no como a un obstáculo, y al pasado, no como a un exilio. Por lo tanto, esto es algo decisivo: sólo el saber –en cuanto teoría-praxis consciente– hace referencia al devenir y a todo lo que puede decidirse en él. En cambio, un saber contemplativo puede referirse *per definitionem* sólo a aquello que ha ocurrido.» La filosofía de la esperanza es, pues, al igual que la marxista, una filosofía del futuro; y análogamente a la marxista, tiene como fundamento la tesis de que el hombre se halla en estado de alienación. Sin embargo, la alienación de la que habla Marx se origina debido a causas económicas, mientras que Bloch la vincula con causas más profundas y universales, con razones ontológicas. El hombre se halla alienado porque está inacabado, al igual que el universo del cual forma parte: «el hombre es la criatura que, por esencia, tiende hacia lo posible». Por otra parte, hay que comple-

tar el marxismo. Bloch afirma: «Marx dedicó más de nueve décimas partes de su obra al análisis crítico del presente y reservó un espacio mínimo –siempre teniendo en cuenta los factores condicionantes– a las indicaciones referentes al futuro.» Sin embargo hoy, aduce Bloch, más que una crítica que ponga al descubierto las contradicciones antihumanistas de la economía capitalista, lo que se necesita es desarrollar el marxismo como proyecto del «reino de la libertad». A quienes le reprochaban su revisionismo, Bloch les explicaba: «No todos los que se burlan de las cadenas están libres de ellas. ¿Acaso no hay quienes inmovilizan incluso a Marx, como si se tratase de un recuerdo? ¿O doctrinarios que detienen el ímpetu de Marx, como si con él el mundo hubiese llegado al final? Esto es lo más alejado del marxismo que concebirse pueda; alejado de sus enseñanzas que hay que conservar fielmente, pero ampliar con igual fidelidad, si no con más fidelidad todavía.» Hay que ampliarlo debido a que la inspección fenomenológica de la subjetividad humana nos muestra que el hombre no se reduce a su pasado ni se halla absorbido por el presente. El «rojo cálido» del futuro impulsa al hombre a trascender sin pausa las situaciones presentes y a superar los resultados adquiridos. Le impulsa hacia contenidos de esperanza, hacia mundos posibles, hacia Utopía, le impulsa a encontrar una «patria de identidad». Se trata de una «corriente de calor» que enarbola una esperanza indestructible de vida nueva, de un *novum ultimum*. Todo esto nos lo atestigua –afirma Bloch– el análisis fenomenológico de la subjetividad, el «soñar con los ojos abiertos», la conciencia anticipadora, las imágenes de esperanza que se reflejan en la literatura, en el teatro, en las fábulas y en el cine. Todo esto nos demuestra el abismo que separa el ser actual y la vida presente del mundo querido y esperado. Lo testimonia incluso la religión.

6.9. *«Donde hay esperanza, hay religión»*

La religión –en opinión de Bloch– no es una mera expresión de la alienación del hombre. Por ejemplo, ésta es la idea que defienden Feuerbach y Marx. También hay que revisar y ampliar aquí a Marx, o mejor dicho, al marxismo vulgar, que interpreta la religión como un opio del pueblo. Es cierto que Marx escribió la frase que afirma que la religión es el opio del pueblo, pero lo hizo en un contexto en el cual también se lee lo siguiente: «La miseria religiosa es la protesta contra la miseria real. La religión es el anhelo de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón.» Marx habla de la religión calificándola de miseria, pero también dice que la religión es protesta: protesta contra la condición de alienación actual, contra una existencia fragmentada e incompleta. Es lamento sobre la existencia actual y esperanza de «un nuevo cielo y una nueva tierra». En efecto, la Escritura proclama: «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Apocalipsis 21,5).

«Donde hay esperanza hay religión», afirma Bloch, quien en *Thomas Münzer como teólogo de la revolución* –y más adelante, en *Ateísmo en el cristianismo*– distingue entre las dimensiones «teocrática» y «herética» del cristianismo. La primera aniquila al hombre y destruye su apertura hacia lo nuevo; la segunda, en cambio, es una dimensión subversiva, es una

puesta en discusión de lo existente, es el «hilo rojo» que atraviesa la Biblia en su totalidad, donde estalla «el sufrimiento de quien no quiere seguir siendo así, la espera urgente del éxodo, de la reparación, del transformarse». En el Antiguo Testamento se encuentra la rebelión del hombre contra Dios: nos lo enseñan el relato del pecado original, o por ejemplo, el libro de Job. Lo más importante, en el Nuevo Testamento, es el anuncio escatológico que Jesús realiza con respecto al Reino: éste es «un acontecimiento del cosmos, que se abre hacia la nueva Jerusalén». Sin duda alguna, la escatología mencionada por Bloch no va más allá de la tierra: se trata de algo completamente terrenal. Sin embargo, como hemos visto antes, algunos de los teólogos contemporáneos más activos tomarán en préstamo para su propio trabajo ciertos elementos de la panoplia conceptual de Bloch. Tanto es así que en 1967, en el curso de una conferencia de prensa, se le preguntó a Bloch qué pensaba sobre el hecho de que algunos teólogos cristianos utilizasen sus nociones teológicas para construir sus propias teorías. Bloch respondió con una anécdota: Sócrates se hallaba paseando junto con Alcibíades, y he aquí que se encuentra con un sofista. Éste le elogia mucho el discurso que él, Sócrates, había pronunciado la noche anterior. Una vez que el sofista se hubo alejado, Sócrates se vuelve hacia Alcibíades y le dice: «Éste me acaba de elogiar. ¿En qué me habré equivocado ayer por la noche?»

En realidad, si se contemplan las cosas desde la perspectiva de los «otros», para los teólogos cristianos Bloch se equivoca precisamente en aquellos puntos que aprueban los marxistas oficiales, mientras que para éstos son erróneas –en su mayor parte, por lo menos– aquellas ideas y aquellas concepciones que los teólogos toman de Bloch y utilizan en su labor teológica.

7. El neomarxismo en Francia

7.1. *Roger Garaudy: los errores del sistema soviético*

Después del anatema contra Yugoslavia en 1948, después de la revelación de los crímenes del período estalinista en el vigésimo congreso del partido comunista soviético, después de las revueltas de los obreros de Berlín y de Poznan en 1956, después de la sublevación húngara de 1956 –la de los estudiantes y los obreros en contra del modelo estalinista de Rakosi, que ofrecía a la contrarrevolución sus mejores argumentos–, después de las sanciones económicas contra China en 1958 y de las campañas de calumnias que condujeron a un cisma en el movimiento comunista, después de la invasión de Checoslovaquia y de los crímenes de la «normalización», después de la inquisición intelectual en la Unión Soviética, desde el proceso a Sinavski hasta la campaña de difamación contra Soljenitsin, después de la explosión de antisemitismo en Polonia primero, y luego en Leningrado, después de la masacre de los obreros polacos en huelga –y dejo a un lado el resto–, después de todo esto ya no es posible afirmar, como se ha hecho hasta ahora al final de cada catástrofe: se trata de errores. ¿Acaso lo que nosotros consideramos errores no son una consecuencia del sistema mismo? No del sistema socialista, sino del sistema soviético tal como ha sido concebido desde Stalin hasta Breznev. ¿No deberíamos reflexionar sobre la necesidad de proceder a una gran inversión de las cosas: tratar de concebir un socialismo que no se construya únicamente desde lo «alto» sino también desde lo «bajo»?

Estas palabras fueron pronunciadas por Roger Garaudy el 23 de enero de 1971 y expresan con elocuencia el desafío que el filósofo francés (naci-

do en Marsella en 1913) planteó a los «nuevos zares» del Kremlin, con objeto de liberar el marxismo de aquellas deformaciones estalinistas que transformaron la dictadura del proletariado en una dictadura sobre y contra el proletariado, prohibiendo que evolucionasen los elementos vitales de la teoría marxista y bloqueando la participación consciente y responsable de las masas en la construcción del socialismo. Los dirigentes soviéticos, en opinión de Garaudy, se han aferrado a un sofocante centralismo burocrático; incapaces de recibir el más mínimo «impulso desde abajo» y dispuestos a rechazar cualquier intento de renovación, son los responsables de la degeneración teórica del marxismo y de las prácticas criminales realizadas por el omnipotente poder policial en la Unión Soviética y en los países-satélites. En pocas palabras. Lo que los soviéticos temen y combaten es el socialismo de rostro humano: «La principal actividad de los soviéticos –escribía Garaudy en 1970, en *Toda la verdad*– parece consistir en ahogar a un socialismo que aparezca bajo una luz demasiado humana, cuyo contagio se teme, como ocurrió ayer en Praga.» Precisamente en 1970 Garaudy fue expulsado del partido comunista francés. La causa de su expulsión consistió en que, entre la «ortodoxia» estalinista y el nuevo modelo de «marxismo personalista», Garaudy, por el influjo de ideas existencialistas y cristianas, se había mostrado decidido partidario de este último modelo. El comunismo soviético es «estalinismo más ordenadores», es un trituramiento del hombre, el aplastamiento de cualquier riqueza que tenga la persona, por obra de una burocracia omnipotente y «omnisciente». En contra de la ortodoxia estalinista, Garaudy defiende una continuidad entre la filosofía de Fichte y la de Marx, debido a que «la idea fundamental del sistema es la del hombre creador, la idea de que el hombre es aquello que se hace. Por primera vez en la historia de la filosofía se ponía en discusión la primacía de la esencia, de una "definición" a priori teológica o antropológica del hombre, en beneficio de su libre actividad creadora». En definitiva, Marx habría integrado la idea fichteana de «hombre creador» con el descubrimiento de las condiciones histórico-sociales en las que crece (modificando a su vez esas mismas condiciones histórico-sociales) y se desarrolla el hombre.

7.2. *La alternativa*

De esta manera, Garaudy lleva a una plena madurez aquella corriente de marxismo personalista cuyos representantes –antes y más allá de Garaudy– habían sido Henri Lefebvre (1901-1979), Lucien Goldmann (1913-1970) y después, especialmente Jean-Paul Sartre. Lefebvre había afirmado que el neocapitalismo había logrado arrancar a la clase obrera todo potencial revolucionario (la clase obrera se ha vuelto consumista, y la industria cultural alimenta en ella la ilusión del bienestar). Por consiguiente, Lefebvre sostuvo que la revolución ya no podría consistir en la toma del poder político: será más bien un cambio en la vida cotidiana, en el sentido de una defensa ante los engranajes del capitalismo, substrayéndole a éste cada vez más espacio para el amor, el juego, el conocimiento y el descanso. Lefebvre fue expulsado en 1959 del partido comunista francés, época en la que Garaudy seguía siendo un rígido y fiel partidario de la

línea estalinista y leninista del partido. Goldmann, por su parte, remitiéndose a Lukács, elaboró una sociología de la cultura en la que se trata de liberar al marxismo de las garras del *Diamat*. Sartre –cuyo encuentro-choque con el marxismo se remonta al período inmediatamente posterior a la guerra mundial– reiterará en la *Crítica de la razón dialéctica* que el hombre es «praxis-proyecto», capaz de creatividad y condenado a la libertad.

Garaudy, pues, lleva a la madurez la corriente del marxismo personalista francés. Propone y defiende un marxismo humanista. Veamos con mayor detalle y claridad lo que propone. ¿Cuál es su alternativa al leninismo estalinista? Justamente en *La alternativa* (1972) Garaudy escribe: «Nuestra sociedad se halla a punto de desintegrarse», por lo que «se hace necesaria una transformación desde los cimientos. Sin embargo, tal cosa es imposible con los métodos tradicionales. Para solucionar una crisis de tal amplitud se requiere algo más que una revolución: es preciso un cambio radical, no sólo en el plano de la propiedad y de las estructuras de poder, sino también de la cultura y de la enseñanza, de la religión y de la fe, de la vida y de su sentido. Cambiar el mundo y cambiar la vida [...]. La única hipótesis que cabe excluir es continuar por el camino actual». Existen nuevas tareas, que nos obligan a no tomar como punto de partida las ideologías que nos dividen «sino los problemas que tenemos en común». Estamos en una situación en la que debe cambiar el concepto mismo de política: ésta «ya no podrá consistir en votar o adherir a un partido, sino que para cada uno de nosotros será inventar el futuro. En política no existen modelos acabados y dispuestos para su utilización. Hay que pedir al hombre que dé algo más difícil que dar todo lo que tenga: dar todo lo que es. En otras palabras, el poeta que llevan en sí». En esencia, «orientar de nuevo y de una forma radical nuestra sociedad exige de todos, y sobre todo, un esfuerzo de imaginación creadora. Imaginación creadora para concebir un tipo de sociedad y un modo de vida completamente distintos a los que existen en la actualidad». Hay que participar en la creación: «a través de la obra de arte, la fe religiosa, el amor, el pensamiento o la revolución». Nos enfrentamos a una encrucijada: «padecer un destino o construir una historia». Por consiguiente, no es preciso «crear un partido, sino un espíritu», conscientes de que «no tenemos una posibilidad de elección entre el orden y el cambio, sino entre revolución convulsionada o una revolución contructiva».

7.3. *Marxismo y cristianismo*

En 1953, en *La teoría materialista del conocimiento*, Garaudy insistía aún en la gnoseología leniniana del «reflejo». Más adelante rectificó su postura y en *El marxismo del siglo XX* (1966) –influido por las ideas de Bachelard– adoptó una noción del conocimiento entendido como «construcción de modelos». El hombre construye modelos que luego pone a prueba en la práctica; así quedan garantizados los dos momentos, activo y pasivo, de la actividad cognoscitiva, que no puede ser explicada por el idealismo («que confunde la reconstrucción conceptual de la realidad con su construcción») ni por el dogmatismo («que confunde este modelo pro-

visional con una verdad absoluta y acabada»). Insatisfecho con la teoría estética del «realismo socialista», Garaudy quiso prestar atención al mito entendido como «toda representación simbólica que recuerde al hombre su verdad de ser creador» y su capacidad de «inventar el porvenir» (éste sería el núcleo de la estética marxista). A este respecto, Garaudy se abre al diálogo con el cristianismo y en especial con los católicos, ofreciendo una interpretación de la religión que resulta «heterodoxa» desde el punto de vista del marxismo tradicional, pero abundante sin duda en capacidad de estímulo, como demostraron más tarde los numerosos debates que ha provocado. En 1960 (en *Moral cristiana y moral marxista*) Garaudy afirma: «La teología cristiana, en relación con el marxismo, representa lo mismo que la alquimia medieval en relación con la moderna física nuclear: el sueño impotente de la transmutación de la materia se ha hecho realidad gracias a nuestras técnicas, al igual que las exigencias escatológicas del amor y de la dignidad humana hallan en el marxismo las condiciones para su encarnación, pero no ya en otro mundo, ilusorio desdoblamiento del primero, sino en nuestro mismo mundo.» Tres años después, en 1963, en el ensayo *¿Qué es la moral marxista?*, Garaudy pone en evidencia dos factores esenciales de la moral cristiana. En primer lugar «el cristianismo creó una nueva dimensión del hombre: la de la persona humana. Dicha noción era algo tan ajeno al racionalismo clásico que los Padres griegos se vieron en la imposibilidad de encontrar en la filosofía griega las categorías y las palabras necesarias para expresar esta realidad nueva. El pensamiento helénico no estaba en condiciones de concebir que lo infinito y lo universal pudiesen expresarse a través de una persona». La segunda aportación del cristianismo –prosigue Garaudy– «consiste en la gran aspiración a un mundo en el que reine una perfecta reciprocidad de las conciencias, en el que ninguna persona se convierta en medio para otra». Ésta fue la aspiración de los esclavos en la época de la descomposición del imperio romano; revivirá a través de la lucha de Huss, como guerra de los campesinos alemanes, en el momento del declive del sistema feudal, y «hoy halla sus condiciones reales de encarnación mediante el socialismo y el comunismo que, poniendo fin a la explotación del hombre por el hombre [...], harán posible por primera vez en la historia una sociedad en la que ningún hombre será un medio para otro hombre». En tales circunstancias, no se trata de que el cristianismo se vuelva marxista o el marxista se haga cristiano. Sigue existiendo la diversidad: «cristianos y marxistas –leemos en *Del anatema al diálogo* (1965)– viven la exigencia del mismo infinito, pero para los primeros lo infinito es presencia, y para los segundos, ausencia.» Para los cristianos, el hombre no es tal sin la existencia de Dios; para los marxistas sólo existe el hombre. Sin embargo, más allá de las diferencias, se hace posible un diálogo fecundo, por lo que –dice Garaudy– «nosotros los comunistas nunca despreciamos o ridiculizamos al cristiano a causa de su fe, de su amor, de sus sueños, o de sus esperanzas. Nuestra tarea consiste en trabajar y combatir para que éstos no sean algo eternamente alejado o ilusorio [...], para que los cristianos mismos hallen en nuestra tierra un indicio de su cielo». En realidad, el cristiano es un antiperfectista: desde la perspectiva de su fe en lo absoluto, sabe que en la tierra todo es perfectible y todo seguirá siendo imperfecto. Como Paul Claudel, está convencido de que quien piense ofrecer a los demás el paraíso en la tierra,

en realidad lo único que les está preparando es un infierno muy respetable. A pesar de todo, el cristiano se sentirá de acuerdo con Garaudy, cuando éste –en *Danzar la vida* (1973)– afirma que nuestra época se halla a la espera de «una sociedad abierta en la que lo comunitario no se transforme en totalitario, ni la manifestación de la persona en individualismo, sino que el hombre combine sinfónicamente como en una danza bien elaborada su dimensión social y su creatividad, en un sistema consciente de su relatividad y abierto al futuro, a su profetismo y a sus utopías». En fecha reciente Garaudy se ha convertido al islamismo.

7.4. *Louis Althusser: la «ruptura epistemológica» del Marx de 1845*

Radicalmente contrario a una interpretación humanista de Marx se ha mostrado Louis Althusser, nacido en 1918 en Birmandreis (en las cercanías de Argel), alumno de Bachelard y luego profesor en la École Normale Supérieure de París hasta 1981, año en que se vio trágicamente afectado por la enfermedad mental. Fue autor de dos conocidos libros: *Por Marx* (1965) y, en colaboración, *Leer El Capital* (1965). Contra la revalorización del «joven Marx» de los *Manuscritos*, contra los intentos de disfrazar a Marx apelando a Hegel o a Husserl –con el riesgo de no poder reconocer ya cuál es el «verdadero» Marx– Althusser se propuso devolvernos la especificidad de la teoría marxista. Para ello utiliza elementos intelectuales procedentes del estructuralismo y de la epistemología de Bachelard. Ante todo, en el prólogo a la obra *Por Marx*, señala que a lo largo de mucho tiempo la filosofía marxista desempeñó exclusivamente tres funciones: 1) la *función apologética* (en el sentido de que se ejercía con el fin de justificar una política muy concreta y una praxis muy determinada); 2) la *función exegética* (consistente en el comentario de textos considerados como verdades definitivas); 3) la *función práctica* (que tiende a «dividir el mundo con un corte nítido», dividiéndolo con base en la contraposición de clases, introduciendo esta división en la misma ciencia, que se escindía en «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria»). Althusser reacciona ante esta utilización reduccionista de la filosofía marxista. Deja a un lado la distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria, y distingue ahora entre ciencia e ideología (para él, la ideología no es una teoría descriptiva de la realidad, sino «una voluntad [...], o una esperanza, o una nostalgia»), y aspira a «investigar la nueva concepción de la ciencia sobre la cual se fundamenta *El Capital*». Con el objetivo de establecer en el interior del marxismo la teoría que está en condiciones de escribir la realidad, Althusser debe afrontar una cuestión que considera decisiva: la periodificación de los escritos de Marx. El análisis de dicha problemática lo lleva a la conclusión de que los escritos juveniles de Marx forman parte de la prehistoria del marxismo. En resumen: en 1842 Marx sigue siendo todavía un «racionalista y liberal», seguidor de Kant y de Fichte; en el período 1842-1845 Marx se transforma en un racionalista comunitario y se declara discípulo de Feuerbach. En 1845 (con las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana*) Marx efectúa un brusco y decisivo pasaje desde la ideología hasta la ciencia. Para Althusser se trata de una auténtica «ruptura epistemológica» (en el sentido de Bachelard): Marx abandona categorías

filosóficas como por ejemplo «hombre», «esencia del hombre», «alienación», etc., substituyéndolas por nuevas categorías como por ejemplo, «fuerzas productivas», «relaciones de producción», etc. En opinión de Althusser, serían precisamente estas nuevas categorías las que harían posible el conocimiento científico de la historia.

7.5. *Por qué el marxismo es un antihumanismo y un antihistoricismo*

Gracias a ello, sale a la luz con toda claridad el antihumanismo de Marx. El humanismo es ideología, porque habla de un hombre por completo imaginario; el humanismo coloca al hombre en el centro y no se da cuenta de que ese hombre desempeña un papel claramente secundario. En *Leer El Capital*, Althusser afirma: «El sujeto no es más que el soporte de las relaciones de producción [...]. Su realidad no es más consistente que la de un delicado soporte.» Hay que darse cuenta de que «no hemos de defendernos con los hombres concretos, sino con los hombres en cuanto realizan ciertas funciones determinadas dentro de la estructura: portadores de fuerza de trabajo, representantes del capital [...]. En la teoría los hombres sólo aparecen en forma de soporte de relaciones implicadas en la estructura, y las formas de su individualidad son efectos particulares de la estructura [...]. Los individuos no son más que consecuencias de la estructura». Por esta razón *El Capital* constituye una auténtica ruptura con las ideas marxistas precedentes: *El Capital* nos da los principios necesarios de definir, para el modo de producción capitalista, «las diversas formas de individualidad exigidas y producidas por dicho modo de producción, según las funciones cuyos soportes son los individuos».

Por lo tanto, el antihumanismo teórico de Marx es la condición necesaria para el conocimiento del mundo humano y para su transformación práctica: «No es posible conocer algo acerca de los hombres –leemos en *Por Marx*– si no es con la condición absoluta de reducir a polvo el mito filosófico (teórico) del hombre. Cualquier pensamiento que se remita a Marx para restaurar de uno u otro modo una antropología o un humanismo filosóficos, teóricamente no sería más que polvo.» El marxismo, empero, «en virtud de la exclusiva ruptura epistemológica que le sirve de fundamento», no sólo es un antihumanismo sino también un antihistoricismo. La historia no se desarrolla de un modo lineal, ni se aproxima progresiva e inevitablemente a una meta prefijada. Según Althusser, Marx sólo habría heredado la idea de que la historia es un proceso sin sujeto, pero no la doctrina de la dialéctica. La historia no procede de acuerdo con un plan o de una forma lineal, sino a través de sucesivas rupturas. No es la dialéctica, sino la «supradeterminación» lo que constituye «la especificidad de la contradicción marxista». La supradeterminación es el efecto generado por el conjunto de las circunstancias concretas o, si se prefiere, por la convergencia de las cadenas estructurales. Por ello, la contradicción económica es «determinante, pero al mismo tiempo determinada, y determinada por los diversos planos y por las diversas instancias de la formación social que se anima». En consecuencia, aunque no niega la fundamentalidad del momento económico, Althusser tiende, en virtud justamente de su antihistoricismo, a atenuar el economicismo marxista. Por otro lado, si bien es

verdad que según Althusser la ciencia no es ideología, también es cierto que ninguna sociedad humana puede hacer que desaparezca la ideología. La ideología es «la relación vivida de los hombres con el mundo». La ideología es la moral, la religión, el arte, la política... Todos estos factores son ideología porque en ellos «la función práctico-social prevalece sobre la función teórica (o función de conocimiento)». «En el seno de esta inconsciencia ideológica los hombres llegan a modificar sus relaciones vividas con respecto al mundo.» No hay que pensar, sin embargo, que el hombre o la acción de una clase sean los que hagan la historia, ni que ésta se dirija por necesidad hacia un fin progresivo (entre otras cosas, los hechos no constituyen valores). En opinión de Althusser, hay que ver la historia como una serie discontinua de combinaciones de estructuras diversas, y ni los individuos ni las clases resultan comprensibles fuera de las estructuras y de sus combinaciones. Desde el principio, las investigaciones de Althusser se opusieron conscientemente a todas las interpretaciones negadoras de la especificidad de la teoría de Marx. Althusser escribe:

> Contra las interpretaciones idealistas de derecha de la teoría marxista como filosofía del hombre, del marxismo como humanismo teórico; contra la tendenciosa confusión positivista o subjetivista de la ciencia y de la «filosofía» marxista, contra el historicismo (relativista) oportunista de derecha y de izquierda; contra la reducción evolucionista de la dialéctica materialista a dialéctica hegeliana; y en general, contra las posiciones burguesas y pequeño-burguesas, he tratado de defender, hemos tratado de defender -sea cual fuere el resultado y a pesar de errores y de imprudencias- algunos conceptos fundamentales que pueden resumirse en uno solo: la radical especificidad de Marx, su revolucionaria novedad, tanto teórica como política, frente a la ideología burguesa y pequeño-burguesa, aquella con la cual tiene que romper para volverse comunista y fundar la ciencia de la historia; aquella con la cual, también en nuestros días, hemos de romper también y siempre nosotros, para convertirnos en marxistas, seguir siéndolo o reconvertirnos en tales.

8. El neomarxismo en Italia

8.1. *Antonio Labriola: «el marxismo no es positivismo ni naturalismo»*

Sin duda alguna, el pensador más original del neomarxismo italiano es Antonio Gramsci (1891-1937). Sin embargo, antes que él, el marxismo había sido estudiado, interpretado y difundido sobre todo por Antonio Labriola (1843-1904), que fue alumno de Spaventa en Nápoles y luego se dedicó a la docencia en Roma. Bajo el influjo de Spaventa, Labriola se aproximó a Hegel y en un momento posterior, entre 1870 y 1880, manifestó un acusado interés por Herbart, hasta que hacia 1880 se convierte al marxismo. El escrito *En memoria del manifiesto de los comunistas* aparece en 1896, y en 1897, *Del materialismo histórico*. Antes que nada, Labriola trata de acentuar la distinción existente entre marxismo y positivismo. Acepta el método científico del positivismo, pero rechaza su visión materialista del universo. La palabra «materia», escribre Labriola, «es signo o recuerdo de una elucubración metafísica o [...] es expresión del último substrato hipotético de la experiencia naturalista». Sin embargo, el materialismo histórico no es una metafísica de la materia, ni actúa «en el campo de la física, de la química o de la biología». En pocas palabras, el marxismo no es ni un materialismo metafísico ni un naturalismo. La cultura,

insiste Labriola, no es naturaleza, aunque esos dos factores se entrelacen de manera continua. No se trata de «deducir o de inducir nada desde los datos de la biología»; se trata, en cambio, de indagar sobre el vivir humano, de estudiar «las condiciones explícitas del vivir humano, en la medida en que no es ya simplemente animal». Indagando acerca de un hombre que ya no es simplemente animal, sino que produce instrumentos y cultura, y que es capaz de realizar proyectos con una finalidad, el materialismo histórico nunca podrá reducirse a materialismo mecanicista, porque el hombre no es sólo naturaleza. Labriola, pues, critica con decisión el materialismo metafísico, el naturalismo y el materialismo mecanicista, tres teorías interconectadas que caracterizan al positivismo. Y critica dichas teorías basándose en una fundamental preocupación humanista que ve en el hombre un *homo faber*, el sujeto que realiza la historia.

8.2. *La concepción materialista de la historia*

Aquí se producen las consideraciones de Labriola sobre la *vexata quaestio* que en el desarrollo del marxismo hace referencia a las relaciones entre estructura y supraestructura. Sólo «el amor a la paradoja, inseparable siempre del celo propio de los apasionados divulgadores de una doctrina nueva, puede haber inducido a algunos a creer que para escribir la historia bastaba con poner en evidencia únicamente el momento económico (a menudo no comprobado todavía y a menudo no comprobable en absoluto), para arrojar por la borda todo lo demás, como un fardo inútil». Engels (con el cual Labriola entabló correspondencia) ya había puesto en evidencia –reitera Labriola– que los hechos históricos sólo en última instancia son explicables por medio de la estructura económica subyacente. Esto no quiere decir para nada que Labriola rechace la tesis central del materialismo histórico. Escribe: «Para nosotros [...] es indiscutible el principio según el cual no son las formas de la conciencia las que determinan el ser del hombre, sino que el modo de ser de éste es el que determina la conciencia.» «Estas formas de la conciencia –prosigue Labriola–, puesto que están determinadas por las condiciones de vida, también ellas son la historia. Ésta no es únicamente anatomía económica.» La teoría del materialismo histórico –la teoría de la primacía de la estructura económica sobre la superestructura de las ideas– «no puede, en calidad de talismán, servir continuamente, y a primera vista, como medio infalible para dividir en elementos simples el enorme aparato y el complicado engranaje de la sociedad». Ello se debe a que «la estructura económica subyacente, que determina todo el resto, no es un simple mecanismo, del que broten, como efectos inmediatos, automáticos y maquinales, instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. El proceso de derivación y de meditación desde aquel substrato hasta todo lo demás resulta bastante complicado, es a menudo sutil y tortuoso, y no siempre cabe descifrarlo».

Opuesto al positivismo; crítico del «darwinismo político y social» que entiende la historia humana como «parte y prolongación de la naturaleza»; contrario a una interpretación simplificadora y vulgar del materialismo histórico, Labriola rechaza obviamente toda forma de idealismo. Éste

es una doctrina equivocada porque «considera las cosas empíricamente existentes como reflejo, reproducción, imitación, ejemplo o cualquier otra denominación que se le dé, de un pensamiento previo». Resulta imposible dar cuenta de la historia humana a través del automatismo (de la estructura-supraestructura), pero también resulta imposible explicarla apelando al voluntarismo. Por ello, Labriola propugna un materialismo histórico como filosofía de la praxis, que ve en el «conocer obrando» la acción humana en la historia, aquel vivir humano que como tal se configura y se desarrolla «mediante el sucederse y el perfeccionarse de las actividades del hombre mismo, en condiciones determinadas y variables», por ejemplo, «las condiciones ambientales, el territorio, los medios disponibles, las circunstancias de la experiencia». Todo esto hace que la concepción filosófica de Labriola aparezca como un materialismo histórico que pretende convertirse en una realista visión general de la vida y del mundo, en crítica de la economía política (desenmascarando así su presunta indefectibilidad natural) y como interpretación de la política del proletariado en lucha contra la burguesía. Sin embargo –hay que decirlo una vez más– esta doctrina, en opinión de Labriola, «no aspira a ser la visión intelectual de un gran plan o diseño, sino que es únicamente un método de investigación y de concepción. No por azar Marx hablaba de su descubrimiento como de un hilo conductor. Por tal motivo, se trata de algo análogo al darwinismo, que también es un método y no es, ni puede ser, una versión modernizada de la construida y constructiva *Naturphilosophie*, para uso de Schelling y sus colegas».

8.3. *Antonio Gramsci: la «filosofía de la praxis» contra la «filosofía especulativa» de Croce*

Desarrollado sobre todo en sus *Cuadernos desde la prisión*, el pensamiento de Antonio Gramsci constituye una de las más notables reelaboraciones del marxismo durante el siglo actual, tanto por su constante referencia a concretos problemas sociales, culturales y políticos, como por su intento de integrar el marxismo dentro de la tradición italiana. A este último objetivo corresponden sus estudios sobre Maquiavelo, el *Risorgimento* italiano, la cuestión meridional, los católicos y sus instituciones y organizaciones, los movimientos obreros, las clases intelectuales italianas, las formas de huelga y los consejos obreros, y la filosofía de Benedetto Croce.

Nacido en Ales (provincia de Cagliari) en 1891, Gramsci provenía de un modesto origen social, y una vez acabados sus estudios secundarios logró matricularse en la universidad de Turín, gracias a una beca. Sin embargo, a finales de 1914 abandona la universidad para dedicarse a la actividad política. Junto con otros compañeros, promueve la experiencia turinesa de los consejos de fábrica. Cada vez más descontento ante la política del partido socialista, en 1921 se encuentra entre los fundadores del partido comunista, después de haber dado vida en 1919 –junto con Palmiro Togliatti– a «Ordine Nuovo», que primero tuvo una periodicidad semanal y más tarde se convirtió en publicación diaria. En 1922, invitado a una reunión de la Internacional en Moscú, conoció a Lenin. De regreso a

Italia, en 1924, fue elegido diputado y comenzó a dirigir «Unità», órgano del partido comunista. En 1926 fue arrestado por la policía fascista, en el mes de noviembre. En 1928 fue condenado por el tribunal especial a 24 años de cárcel, que debía cumplir en el penal de Turi. Obtuvo una reducción de la pena y fue excarcelado en abril de 1937, pero su salud se había agotado. Murió en una clínica de Roma una semana después de haber obtenido la libertad. Sus *Cartas desde la prisión* poseen un carácter profundamente humano.

Uno de los objetivos fundamentales de la reflexión filosófica de Gramsci consistió en integrar el marxismo dentro de la tradición italiana. Justamente por esto, y antes que nada, tuvo que tomar en consideración la filosofía de Benedetto Croce y la hegemonía que ésta había adquirido sobre la cultura italiana. Gramsci sostiene que uno de los motivos del éxito del historicismo crociano fue que Croce luchó con eficacia «contra la trascendencia y la teología, en las formas que le son peculiares al pensamiento religioso-confesional». Junto con esta razón, hay que añadir el hecho de que la filosofía de Croce –en comparación con las demás filosofías tradicionales– manifestó «mayor adhesión a la vida» y afirmó que «la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico presenta paulatinamente a lo largo de su desarrollo». Sin embargo, en opinión de Gramsci, Croce permanece atado a una filosofía especulativa, a una «metafísica» de la historia por lo cual «en el proceso dialéctico se presupone mecánicamente que la tesis debe ser conservada por la antítesis para no destruir el proceso mismo, que es previsto como una repetición hasta el infinito, mecánica, y arbitrariamente prefijada». La filosofía de Croce es una filosofía especulativa, y Gramsci le opone su «filosofía de la praxis» o historicismo absoluto, entendido como «la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia». En otros términos, «la filosofía de la praxis procede sin duda de una concepción inmanentista de la realidad, pero depurada de todo matiz especulativo y reducida a pura historia o historicidad, o a puro humanismo».

8.4. *El «método dialéctico» y la revolución contra «El Capital»*

La filosofía de la praxis elimina «todo residuo de trascendencia y de teología» y, por otro lado, no puede concebir la estructura de una forma especulativa y doctrinaria, como si se tratase de un dios oculto. Por el contrario, hay que concebir la estructura «históricamente, como el conjunto de relaciones sociales dentro de las cuales se mueven y actúan los hombres reales». Para entender la historia, por lo tanto, no sirven las filosofías especulativas idealistas, también resultan inadecuados los esquemas simplistas del vulgar marxismo y, por ejemplo, se muestra erróneo el intento del filósofo ruso Bujarin, que propone reducir el análisis marxista de la sociedad a un examen desde la perspectiva de una sociología que utiliza un método burdamente positivista. Para Antonio Gramsci la sociología es «la filosofía de los no filósofos», es «evolucionismo vulgar» que no puede captar los acontecimientos históricos. Los métodos típicos de las ciencias naturales no sirven para estudiar de manera adecuada dichos acontecimientos. La historia humana no se deja apresar mediante esque-

mas filosóficos o uniformidades científicas: la voluntad revolucionaria organizada puede vencer cualquier necesidad y puede romper las regularidades establecidas. La comprensión de la historia requiere un método propio: el «método dialéctico», método que Croce domesticó, los marxistas vulgares no comprendieron y los sociólogos ignoraron. Únicamente la dialéctica nos permite comprender qué es la realidad, dado que la dialéctica es la conciencia de las contradicciones sociales en las que viven los hombres reales y que dentro de situaciones concretas deben ser afrontadas por hombres reales, que llevan a sus espaldas una tradición específica y no otra.

Justamente la revolución de octubre, en opinión de Gramsci, demuestra que la dialéctica es necesaria para la comprensión de los procesos históricos. Gramsci escribió que dicha revolución fue una revolución contra *El Capital*, en el sentido de que la revolución rusa se llevó a cabo en contra de las previsiones de *El Capital*, donde se afirmaba que la revolución sólo sería posible en un país altamente industrializado y con un proletariado fuerte. Gramsci sostiene: «Los hechos han superado a las ideologías. Los hechos hicieron estallar los esquemas teóricos según los cuales la historia de Rusia habría tenido que desarrollarse de acuerdo con los cánones del materialismo histórico.» Justamente aquí, afirma Gramsci, apreciamos de forma palpable que el marxismo no puede ser una especulación abstracta. El marxismo no es doctrina, sino praxis y conciencia revolucionaria. Ésta es la lección que nos brindan la revolución rusa y Lenin: hay que ser marxistas sin ser doctrinarios metafísicos. En la interpretación de Gramsci, el marxismo no es una metafísica esclerosada. Es una filosofía que no está por encima de la historia, como un juez que emite sentencias o un vidente que formula profecías. Al contrario, el marxismo es una filosofía que se halla dentro de la historia y la vivifica. En este sentido, la revolución bolchevique constituye para Gramsci una revolución netamente marxista.

8.5. *La teoría de la hegemonía*

De todo lo dicho no es difícil concluir que la filosofía gramsciana de la praxis constituye una concepción del marxismo contraria a las interpretaciones de cuño positivista y mecanicista. Se trata de una concepción en la que los acontecimientos estructurales se entrelazan e interactúan con elementos humanos, por ejemplo, la voluntad y el pensamiento. Tal es la lección que hay que aprender de Lenin: cómo «sintetizar dialécticamente» teoría y praxis, de manera que se llegue a la conquista del poder por parte de una fuerza emergente que se propone la creación de una nueva sociedad. La lección que nos ofrece Lenin no es importante porque tengamos que repetirla, sino porque nos indica la estrategia para penetrar (en condiciones distintas, que hay que analizar) en la Ciudad del Poder, para crear la sociedad socialista. En realidad, «resulta imposible descifrar a Gramsci sin hacer referencia a Lenin» (M.A. Macciocchi). Aquí, precisamente, se inserta la teoría gramsciana de la «hegemonía». La sociedad se estructura en clases. Ahora bien, para que una clase pueda constituirse como sujeto histórico, como motor que guía y encarna la sociedad en su integridad,

tiene que distinguirse y conquistar autoconciencia crítica. Debe configurarse como una fuerza que, basándose en su propia ideología, en su propia organización y en su propia superioridad moral e intelectual, pueda constituirse como clase dirigente. Una clase se convierte en dirigente cuando, después de acumular las energías y capacidades necesarias, y asumiendo el derecho a dirigir toda la sociedad en su conjunto, obtiene el consenso de las clases subordinadas, fundando así un bloque histórico: un sistema articulado y orgánico de alianzas sociales vinculadas por ideología común y por una cultura compartida. Gramsci escribe: «Jamás existió un Estado sin hegemonía» y, en substancia, la lucha entre dos clases que se disputan el dominio es una «lucha entre dos hegemonías. Por todo ello debemos distiguir entre clase dominante y clase dirigente. «La supremacía de un grupo social –afirma Gramsci– se manifiesta de dos maneras: como dominio y como dirección intelectual y moral.» En otros términos, «para la construcción de la hegemonía se parte de la dirección, de la capacidad de indicar soluciones a los problemas de una sociedad, y de combatir con eficacia en favor de dicha solución. La dirección permite construir el dominio. Cuando decae la capacidad de dirigir, de indicar la solución de los problemas, entra en crisis la hegemonía. El dominio servirá para mantener en el poder a aquellas fuerzas sociales y políticas durante determinado período, pero ya se encuentran condenas» (L. Gruppi). Entonces se producirá la revolución: ésta estallará y se abrirá camino en el interior del vacío de dirección creado por una clase que controla la Ciudad del Mando, pero que ya no sabe dirigir y pierde el consenso de las clases subordinadas. Lo pierde porque, mientras tanto, nació y se ha desarrollado una nueva clase dirigente y hegemónica que, sin embargo, aún no es dominante, pero que, cobrando conciencia con prepotencia de su derecho a serlo, se transformará en dominante, y a través de la violencia si es preciso.

8.6. *Sociedad política y sociedad civil*

Hay que avanzar más allá: la distinción entre dominio y hegemonía permite a Gramsci trazar otra significativa distinción entre sociedad política y sociedad civil. La *sociedad política* es la que representa el Estado, el poder en cuanto fuerza, ancla del aparato jurídico-coercitivo. En cambio, la *sociedad civil* surge de la trama de las relaciones que los hombres establecen en instituciones como los sindicatos, los partidos, la Iglesia, la prensa, la educación, etc. Precisamente en las instituciones de la sociedad civil la clase que tiende a la hegemonía debe difundir –a través de una labor cotidiana e incansable– sus propios valores, sus propias creencias, sus propios ideales, creando una unidad moral e intelectual entre los diversos grupos sociales, creando un consenso en torno a una cultura que se presenta con las garantías de la validez universal y con la fuerza persuasiva de la capacidad de solucionar los problemas más urgentes de la vida nacional. Al crear un consenso, el grupo social hegemónico crea la base del dominio: «Un grupo social –escribe Gramsci, también en los *Cuadernos (El «Risorgimento»)*– puede y debe ser dirigente antes incluso de conquistar el poder del gobierno (ésta es una de las principales condiciones para la conquista misma del poder); después, cuando ejerce el poder, y aunque lo

tenga sólidamente aferrado, se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también dirigente.» De este modo, la historia ya no es concebida según el esquema marxista clásico, como una historia del desarrollo de las fuerzas productivas, sino que se transforma en la historia llena de contrastes, interrelaciones y crisis de diversos tipos, de la génesis y de la expansión de los diferentes e incluso antagonistas principios hegemónicos o modelos culturales. La historia, escribe Gramsci sin contemplaciones, es «siempre lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos religiones». Por lo tanto, en el desarrollo de la historia la supraestructura se convierte en un elemento fundamental. Aquí Gramsci refuta, invirtiéndola, la sociología marxiana. La relación entre estructura y supraestructura, «aunque sea dentro del esquema de una acción recíproca, queda invertida: las ideologías se convierten en el elemento primario de la historia, mientras que las instituciones son el elemento secundario» (N. Bobbio) De ello se desprende, como consecuencia directa, que Gramsci, si bien invierte la relación entre estructura y supraestructura, puede considerarse con todo derecho dentro de la tradición marxista, dado que es un continuador de su corriente jacobina: el proyecto de realizar la filosofía a través de la revolución totalitaria. En efecto, la filosofía, según Marx, no debe contemplar el mundo sino cambiarlo.

8.7. *El intelectual «orgánico»; el partido como «príncipe moderno»; la revolución como «guerra de posición»*

El grupo social que pretende conquistar la Ciudad del Mando debe, antes que nada, elaborar una cultura propia, una visión del mundo y un conjunto de ideales que lo pongan en condiciones de plantear su propia candidatura a la dirección de la sociedad nacional. Esto no basta, sin embargo, puesto que debe organizarse para difundir esta cultura entre las masas, convirtiéndola en patrimonio nacional. Al mismo tiempo, debe dar vida a un organismo autónomo que someta a una férrea disciplina aquellas fuerzas sociales que están interesadas en el cambio y que pretenden instituir un nuevo orden social. Esto constituye la raíz de las dos cuestiones primordiales que afrontó Gramsci: la función de los intelectuales y la naturaleza del partido: «Una masa no se distingue y no se vuelve independiente sin organizarse, y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente mediante un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica.» Los intelectuales, en consecuencia, son necesarios para la construcción del socialismo, son aquellos «representantes de la ciencia y de la técnica» que dan «al proletariado la conciencia de su misión histórica». Por ello, y dado que la adecuada conciencia de clase es un núcleo central de la teoría marxista de la revolución, se comprende a la perfección por qué los intelectuales asumen un papel central en la concepción gramsciana del desarrollo de la historia. «Deben elaborar y difundir la doctrina del socialismo; tienen que organizar las masas en un ejército compacto y fuertemente disciplinado; deben dirigir también el movimiento revolucionario, tanto en la fase que precede la conquista de la hegemonía como en la fase de la gestión directa de la

Ciudad del Estado» (L. Pellicani). De este modo, el intelectual deja de ser el desinteresado investigador de la verdad; se configura como agente del partido; debe transformarse –escribe Gramsci– «en político, en dirigente orgánico de partido»; debe «mezclarse activamente en la vida práctica, como constructor organizador y persuasor permanente». Intelectuales no son únicamente aquellos que suelen recibir tal calificativo: para Gramsci, bajo el nombre de intelectuales hemos de agrupar «en general a todo el estrato social que ejerce funciones organizativas en sentido amplio, tanto en el campo de la producción como en el de la cultura y el político-administrativo». El intelectual es un funcionario, un persuasor permanente, un comisionado de la clase dominante.

Los intelectuales italianos, a partir del renacimiento, no supieron unificar culturalmente la sociedad, y como en el caso de Croce y de Gentile, se propusieron representar la alta cultura que se opone a la cultura popular y está escindida de ella. Por el contrario, el intelectual marxista es un intelectual orgánico. No se halla separado de las masas populares, sino que comparte los problemas de éstas y hace suyas sus urgencias y sus aspiraciones, tratando de ofrecerles una interpretación cultural e ideal que sea lo suficientemente válida y coherente como para consolidarlas cada vez más, y refluir de manera hegemónica sobre la sociedad más amplia, que habrá de ser educada de acuerdo con la nueva perspectiva, con la nueva cultura. En realidad, sostiene Gramsci, «toda relación hegemónica es, por fuerza, una relación pedagógica». El intelectual orgánico, a criterio de Gramsci, tiende a identificarse con el dirigente o el responsable de partido. El partido mismo, interpretando los intereses y las aspiraciones de sus miembros, y tratando de que éstos reciban «todas las satisfacciones que antes encontraban a través de una multiplicidad de organizaciones», el partido mismo tiende a considerarse como intelectual orgánico por excelencia. «El partido comunista representa la totalidad de los intereses y las aspiraciones de la clase trabajadora.» Es la encarnación de la voluntad colectiva revolucionaria y jacobina; es el moderno príncipe. A diferencia de lo que ocurría en el caso de Maquiavelo, el «moderno príncipe [...] no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede serlo un organismo; un elemento social complejo, en el cual ya tenga inicio el concretarse de una voluntad colectiva que se reconoce y se afirma parcialmente en la acción. Este organismo ya está dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales». El partido es el «hogar de la fe», el «depositario de la doctrina»; por lo tanto, es el moderno príncipe. Gramsci escribe: «El moderno príncipe, al desarrollarse, conmociona todo el sistema de relaciones intelectuales y morales, en la medida en que su desarrollo significa precisamente que cada acto se concibe como útil o como perjudicial, como virtuoso o malvado, únicamente en cuanto tiene al moderno príncipe en calidad de punto de referencia y sirve para incrementar su poder o para contrastarlo. El príncipe, en la conciencia, ocupa el lugar de la divinidad y del imperativo categórico, se convierte en la base del laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones acostumbradas.» Por esto Gramsci afirmaba que el socialismo es «la religión que debe matar al cristianismo». El partido es la verdad: de aquí se desprende la idea

gramsciana de la subordinación sin reservas del militante ante la voluntad del partido, que está centralizado, ideológicamente unido y vivificado por una disciplina férrea. También surge de aquí la idea de que se deben combatir con la máxima decisión posible «las desviaciones llamadas científicas». El partido es como una Iglesia; la revolución es como la guerra: «debe ser minuciosamente preparada por un estado mayor obrero, al igual que el estado mayor del ejército es el encargado de preparar la guerra». Gramsci escribía esto en un artículo publicado en «Ordine Nuovo». Más tarde modificará su estrategia de acción revolucionaria, que ya no consistirá en un choque frontal, como en el caso de la revolución rusa, sino como una guerra de trincheras y de desgaste. En apoyo de su tesis, Gramsci aduce las siguientes consideraciones: «En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era algo primigenio y gelatinoso; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una adecuada relación, y al flaquear el Estado aparecía de inmediato la robusta estructura de la sociedad civil. El Estado no era más que una trinchera avanzada y tras ella había una sólida cadena de plazas fuertes y casamatas.» En tales circunstancias, la revolución no puede triunfar en Occidente a través de un choque frontal con las trincheras del Estado, porque éstas se hallan demasiado bien consolidadas y protegidas. En cambio, la revolución triunfará a través de la adopción de una estrategia semejante a la «guerra de posiciones», mediante la cual se desgasta al enemigo, penetrando en las casamatas y las fortificaciones de la sociedad civil. Éste es el único camino que puede llevar al partido comunista a la Ciudad del Mando de los países occidentales.

Todo lo que acabamos de exponer nos indica el interés y la coherencia del proyecto de Gramsci. Sin embargo, habrá muy pocos que se sientan satisfechos con la noción de partido omnívoro y totalitario que más allá de todo control público, y fuera de éste, cree poder crear la verdad por decreto y establecer qué es la justicia mediante actos arbitrarios. La sociedad soñada por Gramsci es una sociedad sectaria, basada en un maniqueísmo moral. Es lo más opuesto a una sociedad abierta. Y sigue siendo cierto que en todo utópico se esconde un totalitario.



T.W. Adorno (1903-1969): filósofo y musicólogo, fue uno de los más significativos representantes de la escuela de Francfort

CAPÍTULO XXXI

LA ESCUELA DE FRANCFORT

1. GÉNESIS, EVOLUCIÓN Y PROGRAMA DE LA ESCUELA DE FRANCFORT

La escuela de Francfort tuvo su origen en el Instituto para la investigación social fundado en Francfort a principios de la década de 1920, gracias a un legado de Felix Klein, hombre adinerado y progresista. Karl Grünberg, marxista austríaco e historiador de la clase obrera, fue nombrado director del Instituto. Más tarde le sucedió Friedrich Pollock, y luego en 1931 Max Horkheimer. Justamente gracias al nombramiento de Horkheimer como director, el Instituto fue adquiriendo cada vez más importancia y asumió los rasgos de una escuela dedicada a elaborar aquel programa que ha pasado a la historia de las ideas con el nombre de «teoría crítica de la sociedad». La revista del Instituto era el «Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero». En él no sólo aparecieron estudios sobre el movimiento obrero, sino también escritos de Karl Korsch (entre ellos su trabajo sobre *Marxismo y filosofía*), György Lukács y David Riazanov, director del Instituto Marx-Engels de Moscú. En 1932 Horkheimer comienza a publicar la «Revista para la investigación social», que se propone recuperar y desarrollar los temas propios del «Archivo», pero asumiendo un planteamiento socialista y materialista, sin duda, cuyo acento se coloca no obstante sobre la «totalidad» y la «dialéctica». La investigación social es «la teoría de la sociedad como un todo»; no se limita a efectuar indagaciones especializadas y sectoriales, sino que tiende a examinar las relaciones que vinculan recíprocamente los ámbitos económicos con los históricos, los psicológicos y los culturales, partiendo de una visión global y crítica de la sociedad contemporánea. Es así como se instaura el nexo entre hegelianismo, marxismo y teoría freudiana que será un rasgo típico de la escuela de Francfort y que, dentro de las variantes aportadas por los diversos pensadores de la escuela, se convertirá en constante punto de referencia para la teoría crítica de la sociedad.

La teoría crítica de la sociedad surge –en la intención de Horkheimer– para «promover una teoría de la sociedad existente, considerada como un todo»; pero se trata de una teoría crítica, capaz de sacar a la luz la contradicción fundamental de la sociedad capitalista. Horkheimer escribía: «Existe una actitud humana que tiene por objeto la sociedad misma. No se

halla dirigida a "algún inconveniente secundario", sino que se presenta en necesaria conexión con la organización total de la estructura social.» Los objetivos de esta actitud «van más allá de la praxis social predominante». El teórico crítico es «aquel teórico cuya única preocupación consiste en un desarrollo que lleve a una sociedad sin explotación». La teoría crítica de la sociedad «persigue de modo plenamente consciente un interés por la organización racional de la actividad humana». La teoría crítica quiere ser comprensión totalizante y dialéctica de la sociedad humana en su conjunto, y para ser más exactos, de los mecanicismos de la sociedad industrial avanzada, con el fin de estimular una transformación racional que tenga en cuenta al hombre, su libertad, su creatividad y su armonioso desarrollo en una colaboración abierta y fecunda con los demás, en vez de que exista un sistema opresor que se vaya perpetuando.

Para entenderlas correctamente, hay que enmarcar de forma adecuada las teorías de la escuela de Francfort en el período histórico en el que fueron elaboradas. Fue la época de posguerra de la primera conflagración bélica mundial, el período que pasó por la experiencia del fascismo y del nazismo en Occidente, y del estalinismo en la Unión Soviética; más tarde conoció el vendaval de la segunda guerra mundial y asistió al desarrollo generalizado e irrefrenable de la sociedad tecnológica avanzada. Por eso, en el centro de las reflexiones de los miembros de la escuela de Francfort hallamos tanto las cuestiones políticas más importantes como también aquellos problemas teóricos sobre los cuales había reflexionado el marxismo occidental (Lukács, Korsch), en contraste con pensadores como Dilthey, Weber, Simmel, Husserl o los neokantianos, contraste que los miembros de la escuela ampliarán hasta el existencialismo y el neopositivismo. El fascismo, el nazismo, el estalinismo, la guerra fría, la sociedad opulenta y la revolución pendiente, por una parte; y por la otra, la relación entre Hegel y el marxismo, y entre éste y las corrientes filosóficas contemporáneas, así como también el arte de vanguardia, la tecnología, la industria cultural, psicoanálisis y el problema del individuo en la sociedad de hoy, son los diversos temas que se entrecruzan en el seno de la reflexión de la escuela de Francfort.

¿Quiénes son estos representantes de la escuela de Francfort? Los primeros miembros del grupo fueron los economistas Friedrich Pollock (autor de la *Teoría marxiana del dinero*, 1928, y de *Situación actual del capitalismo y perspectivas de un reordenamiento planificado de la economía*, 1932) y Henryk Grossmann (autor de *Ley de la acumulación y de la quiebra en el sistema capitalista*, 1929), el sociólogo Karl-August Wittfogel (famoso autor de *Economía y sociedad en China*, 1931, y del escrito sobre *El despotismo oriental*, 1957), el historiador Franz Borkenau y el filósofo Max Horkheimer, al que poco después se unirá el filósofo, musicólogo y sociólogo Theodor W. Adorno. A continuación entrarán el filósofo Herbert Marcuse, el sociólogo y psicoanalista Erich Fromm, el filósofo y crítico literario Walter Benjamin (autor de *El origen del drama barroco alemán*, 1928, y de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, 1936), el sociólogo de la literatura Leo Löwenthal (autor de *Sobre la situación social de la literatura*, 1932) y el politicólogo Franz Neumann.

Cuando Hitler tomó el poder, el grupo de Francfort se vio obligado a exiliarse, primero en Ginebra, luego en París y finalmente en Nueva

York. A pesar de los desplazamientos y las dificultades, fue en aquellos años cuando aparecieron algunos de los trabajos más relevantes de la escuela de Francfort: por ejemplo, los *Estudios sobre la autoridad y la familia* (París 1936) y *La personalidad autoritaria* (obra que fue acabada en 1950). Este último trabajo colectivo –de Adorno y colaboradores– es un desarrollo muy agudo de los *Estudios sobre la autoridad y la familia*. Sin embargo, dado que la muestra de campo elegida sólo se componía de estudiantes norteamericanos, resulta un trabajo bastante menos estimulante que el anterior, donde la gama de temas característicos de la escuela de Francfort halla un tratamiento muy preciso. Allí se debaten la centralidad y la ambigüedad del concepto de autoridad; la familia como lugar privilegiado para la reproducción social de consenso; la aceptación por los seres humanos de condiciones insoportables, que son consideradas como algo natural e inmodificable; la crítica de la racionalidad tecnológica; la necesidad de un planteamiento metodológico que logre neutralizar los defectos de las investigaciones sectoriales positivistas, etcétera.

Después de la segunda guerra mundial, Marcuse, Fromm, Löwenthal y Wittfogel permanecieron en Estados Unidos, mientras que Adorno, Horkheimer y Pollock regresaron a Francfort. En 1950 renació el Instituto para la investigación social, donde han surgido sociólogos y filósofos como Alfred Schmidt, Oskar Negt, y el más conocido de todos, Jürgen Habermas (entre cuyas obras hay que recordar por lo menos *La lógica de las ciencias sociales*, 1967, y *Conocimiento e interés*, 1968).

2. Adorno y la «dialéctica negativa»

En *Dialéctica negativa* (1966) Adorno (1901-1969) opta con claridad por el Hegel «dialéctico», contrapuesto al Hegel «sistemático»; elige el potencial crítico (o negativo) de la dialéctica expuesta en la *Fenomenología del espíritu* y rechaza la dialéctica en cuanto sistema, tal como se bosqueja en la *Lógica* y en la *Filosofía del derecho*. Contra la dialéctica de la síntesis y la conciliación, Adorno centra su interés en la dialéctica de la negación, en la «dialéctica negativa», en la dialéctica que niega la identidad entre realidad y pensamiento, y que de este modo descarta las pretensiones de la filosofía con respecto a aferrar la totalidad de lo real, revelando su sentido oculto y profundo. Ya en su lección inaugural de 1931 *(La actualidad de la filosofía)* Adorno había afirmado que «quien elige hoy el trabajo filosófico como profesión, debe renunciar a la ilusión con la que antes se iniciaban los proyectos filosóficos: que sea posible aferrar, con la fuerza del pensamiento, la totalidad de lo real. Ninguna razón justificadora podría hallarse a sí misma dentro de una realidad cuyo orden y cuya forma rechaza y reprime cualquier pretensión de la razón». El hecho de que los sistemas filosóficos se jacten de «escrutar las intenciones ocultas y evidentes de la realidad» es una ilusión fundada en el supuesto indemostrado según el cual «el ser se corresponde estrictamente con el pensamiento y se muestra accesible a él». Esto constituye una ilusión, como lo atestigua el fracaso de las metafísicas tradicionales, la fenomenología, el idealismo, el positivismo, el marxismo oficial o la ilustración. Aunque tales teorías se presentan como teorías positivas, se transforman en ideologías:

«la filosofía, en la forma en que hoy se practica, sólo sirve para disfrazar la realidad y para eternizar su estado actual», escribe Adorno. Sólo si se defiende la no identidad entre ser y pensamiento puede garantizarse que la realidad, que no se nos ofrece como algo armónico o dotado de sentido, no quede camuflada: vivimos después de Auschwitz y «el texto que la filosofía debe leer está incompleto, lleno de contradicciones y de lagunas, y buena parte de él puede ser atribuido al hado ciego». Sólo afirmando la no identidad de ser y pensamiento podemos aspirar a desenmascarar los sistemas filosóficos que pretenden eternizar el estado presente de la realidad y bloquear toda acción transformadora y revolucionaria. La dialéctica es una lucha contra el dominio de lo idéntico, es la rebelión de los particulares ante lo malo universal. En realidad, escribe Adorno en *Tres estudios sobre Hegel* (1963), «la razón se vuelve impotente para aferrar lo real no por su propia impotencia, sino porque lo real no es razón». Debido a ello, la tarea de la «dialéctica negativa» consiste en sacudir las falsas seguridades de los sistemas filosóficos, poniendo de manifiesto lo no-idéntico que reprimen, y prestando atención a lo individual y a lo diferente que dejan a un lado. En *Dialéctica negativa* se puede leer lo siguiente: «lo singular es algo más que su determinación universal»; lo singular no se deja apresar dentro de las redes de un sistema: «lo que es, es siempre más que él mismo». Para Adorno, en definitiva, «la filosofía tradicional se engaña al conocer lo desemejante convirtiéndolo en semejante». Pero lo real no es la razón y esto demuestra que «la crítica fomulada a la identidad va en dirección al objeto». La dialéctica negativa, en otros términos, no es una dialéctica idealista que disfraza la realidad con armónicos esquemas conceptuales, sino más bien una dialéctica materialista para la cual la realidad no es en absoluto racional y según la cual una realidad desgarrada, no apaciguada e irreductible quiebra y desmitifica todos los intentos filosóficos, cualquier «totalidad» tanto teórica como práctica, y por lo tanto, política: «La primacía del objeto se ve demostrada por la impotencia del espíritu en todos sus juicios, así como en la organización de la realidad. El elemento negativo, que el espíritu no logre la conciliación junto con la identificación, se convierte en motor de la propia desmitificación.» Adorno continúa: «Con el primado del objeto la dialéctica se convierte en materialista.» Los idealistas –y no sólo ellos– buscan acallar la realidad mediante la prepotencia de las ideas. Adorno, en cambio, trata de que hable la realidad contra la prepotencia de los sistemas filosóficos, contra su cerrazón y su abstracción. Intenta modificar las categorías cognoscitivas e invertir aquellas esquematizaciones que ya han decidido qué es lo importante y qué no lo es, qué es actual y qué no lo es. En *Minima Moralia* (1951) Adorno escribe: «La noción de lo importante se inspira en criterios organizativos y la idea de lo actual se corresponde con la tendencia objetiva que es cada vez más poderosa. La esquematización en importante y secundario repite formalmente la jerarquía de valores de la praxis dominante [...]. La división del mundo en cosas principales y accesorias [...] siempre ha contribuido a neutralizar –en cuanto meras excepciones– los fenómenos en clave de la extremada injusticia social.» En pocas palabras, la «dialéctica negativa» de Adorno trata de resquebrajar las «totalidades» en filosofía y política. Constituye una salvaguardia de las diferencias, de lo individual y lo cualitativo. Aspira a ser una defensa contra la cutura «cul-

pable y miserable», puesto que nadie puede ocultar el hecho de que –afirma Adorno en *Dialéctica negativa*– «toda la cultura después de Auschwitz, incluida la crítica urgente que se realiza contra ella, no es más que escoria».

3. Adorno y Horkheimer: la dialéctica de la ilustración

Una vez que se haya comprendido el propósito fundamental de la dialéctica negativa, ya no es difícil de entender el modo en que Adorno se enfrenta con las distintas tendencias de la filosofía moderna y contemporánea, y con las concepciones políticas, los movimientos artísticos y los cambios sociales de nuestra época. La dialéctica negativa se transforma en las manos de Adorno en una crítica de la cultura, o mejor dicho, en una «teoría crítica de la sociedad». En lo que respecta al idealismo, su «aspiración filosófica a la totalidad [...] se ha desvanecido»; el neokantismo se ha visto reducido a formalismos vacíos; en lo que concierne al neopositivismo, «hay que decir que la tesis de la asimilabilidad de principio de todos los interrogantes filosóficos por las ciencias particulares hoy no es algo incontrovertible, a salvo de dudas, y tampoco se halla tan carente de bases filosóficas como se suele afirmar». La fenomenología de Husserl, aunque ambiciosa y refinada, sigue siendo un programa irrealizable; el existencialismo de Heidegger no es más que primitivismo irracionalismo. El positivismo se reduce a una aceptación acrítica de los hechos, de lo existente, y no se da cuenta de que los hechos no son datos inamovibles sino problemas. Adorno le debe mucho a Hegel, pero en opinión de aquél, Hegel también propuso un sistema que falseaba la realidad, y por otra parte mostró una clara tendencia positivista a ceder ante los hechos. En una clara postura de proximidad al marxismo, Adorno rechaza sin embargo todas aquellas formas dogmáticas de éste, que saben a priori en qué lugar hay que clasificar a un fenómeno, pero sin conocer nada acerca de él. Contrario a la sociología de tipo humanista («La sociología no es una ciencia del espíritu», porque sus problemas no son problemas de lo consciente o inconsciente, sino problemas referentes a «la relación activa entre el hombre y la naturaleza, y las formas objetivas de las asociaciones entre seres humanos, que no se identifican con el espíritu como estructura interior del hombre»), Adorno criticó con dureza la sociología de cuño empirista (o positivista), que no logra descubrir la peculiaridad típica de los hechos humanos y sociales, en comparación con los naturales. Este ataque frontal –a veces violento e injusto, pero por lo general poco interesante– contra la cultura contemporánea constituye un ataque contra lo que Adorno considera imágenes desviadas de la realidad, donde vuelven a encontrarse todas las cosas; imágenes que sólo desempeñan la función de servir al poder, en lugar de actuar como portavoz de una realidad desquiciada, como es el caso de la sociedad capitalista. En la conocida obra *Dialéctica de la ilustración* (1949) Adorno y Horkheimer nos ofrecen su juicio sobre la sociedad capitalista o, mejor dicho, sobre la sociedad moderna, ya sea capitalista o comunista, dado que dicha obra se presenta como un análisis de la sociedad tecnológica contemporánea.

Por «ilustración» ambos autores no entienden sólo aquel movimiento

de pensamiento que caracterizó la llamada época de las luces, sino que piensan en el trayecto recorrido por la razón que, partiendo de Jenófanes, ha tratado de racionalizar el mundo, convirtiéndolo en algo manipulable y sometido a la dominación del hombre. «En este sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, la ilustración ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar temor a los hombres y convertirlos en amos. Sin embargo, la tierra completamente iluminada resplandece como símbolo de triunfal desventura.» En efecto, la ilustración se opone a la autodestrucción y esto ocurre porque ha quedado «paralizada por el miedo a la verdad». En ella ha prevalecido la idea de que el saber es más técnica que crítica. Y el temor a alejarse de los hechos «se hace uno con el temor a la desviación social». De esta manera se ha perdido la confianza en la razón objetiva, lo que importa no es la verdad de las teorías sino su funcionalidad, en vista de los fines sobre los cuales la razón ha perdido todo derecho. En otras palabras, la razón es pura razón instrumental. Es totalmente incapaz de fundamentar o de poner en discusión los objetivos o finalidades que sirven para orientar la vida de los hombres. La razón es razón instrumental porque únicamente puede individualizar, construir o perfeccionar los intrumentos o medios adecuados al logro de fines establecidos y controlados por el sistema. Vivimos en una sociedad totalmente administrada, y en ésta «la condena natural de los hombres se muestra hoy inseparable del progreso social». «El aumento de la productividad económica, por una parte, genera las condiciones de un mundo más justo, pero por otro lado otorga al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una superioridad inmensa sobre el resto de la población. Ante las potencias económicas, el individuo se ve reducido a cero. Al mismo tiempo, dichos poderes llevan a un nivel jamás alcanzado antes el dominio de la sociedad sobre la naturaleza. El individuo desaparece ante el aparato al cual sirve, y éste le reabastece mejor que en ningún momento anterior. En el estado injusto, la impotencia y la dirigibilidad de las masas crece al mismo tiempo que la cantidad de bienes que se le asignan.»

4. La industria cultural

Para llegar a ser funcional, el sistema constituido por la sociedad tecnológica contemporánea ha puesto en funcionamiento –entre sus principales instrumentos– un poderoso aparato: la industria cultural. Ésta se halla formada esencialmente por medios de comunicación de masas (cine, televisión, radio, discos, publicidad, revistas, etc.). A través de estos medios de comunicación de masas el poder impone valores y modelos de conducta, crea necesidades y establece el lenguaje. Estos valores, necesidades, conductas y lenguaje resultan uniformes porque deben estar vigentes para todos; son amorfos, asépticos; no emancipan, no estimulan la creatividad; al contrario, la obstaculizan porque acostumbran a que los mensajes se reciban de manera pasiva. «La industria cultural ha realizado pérfidamente al hombre como ser genérico. Cada uno es, cada vez más, sólo aquello por lo cual puede sustituir a otro: algo perecedero, un mero ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo, es lo absolutamente sustituible, una pura nada.» Esto también ocurre con la diversión, ya no constituye el lugar de

recreo, de la libertad, la genialidad, la alegría auténtica. La industria cultural es la que fija las diversiones y sus horarios. El individuo continúa padeciendo. Al igual que padece las reglas del «tiempo libre», que es tiempo programado por la industria cultural. «La apoteosis del individuo medio pertenece al culto de aquello que se halla a buen precio.» De este modo, la industria cultural no se limita a servir de vehículo a una ideología, sino que ella misma se convierte en ideología: la ideología de la aceptación de los fines establecidos por «otros», es decir, por el sistema. De este modo, la ilustración se ha llegado a convertir en su opuesto. Quería eliminar los mitos, pero, por el contrario, ha creado una cantidad innumerable. En la definición de Kant, «la ilustración constituye el abandono por parte del hombre de un estado de minoría de edad del cual él mismo es culpable. La minoría consiste en la incapacidad de valerse del propio intelecto sin ser guiado por otro». Hoy en día, el individuo está reducido a la nada y es guiado por «otros». En determinado momento se llegó a decir que el destino del individuo estaba escrito en el cielo; hoy podemos decir que está fijado y establecido en el sistema. Así son las cosas en opinión de Adorno y de Horkheimer, que no desesperan pero sí advierten que «si la ilustración no acoge en su seno la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena». Esto no debe suceder, puesto que hay que «conservar, extender, desplegar la libertad, en vez de acelerar [...] la carrera hacia el mundo de la organización».

5. Max Horkheimer: el eclipse de la razón

5.1. *El lucro y la planificación como generadores de represión*

Horkheimer (1895-1973) afirmó en 1939 que «el fascismo es la verdad de la sociedad moderna». Añade enseguida, sin embargo, que «quien no quiera hablar del capitalismo debe callarse también acerca del fascismo». La razón es que el fascismo, en su opinión, está dentro de las leyes del capitalismo: detrás de la pura ley económica, que es la ley del mercado y del beneficio, está la pura ley del poder. «La ideología fascista enmascara, al igual que la vieja ideología de la armonía, una misma realidad: el poder de una minoría que se basa en la posesión de los instrumentos materiales de producción. La tendencia al lucro acaba en lo que ha sido desde siempre: la tendencia al poder social.» Horkheimer sigue las etapas del desarrollo del capitalismo desde el librecambismo clásico (basado en la competencia de mercado) hasta el capitalismo monopolista (que destruye la economía de mercado y avanza, crece y vive de manera totalitaria). Al mismo tiempo que este desarrollo del capitalismo, se produce una terrorífica expansión del aparato burocrático en todos los sectores de la vida, dado que «el orden que inició su camino como algo progresista en 1789 llevaba en sí mismo desde un principio las tendencias hacia el fascismo». El intercambio «igual y equitativo se ha internado en el absurdo: tal absurdo es el orden totalitario». El comunismo, que es un capitalismo de Estado, no es más que una variante del Estado autoritario. Incluso las organizaciones proletarias de masas se han dado una estructura burocrática y en opinión de Horkheimer nunca han ido más allá de la perspectiva del

capitalismo de Estado, en este capitalismo el principio de la planificación ha sustituido al del beneficio, pero los hombres continúan siendo objetos de administración, de una administración centralizada y burocratizada. El lucro, por un lado, y el control efectuado por la planificación por el otro, generan una represión cada vez mayor. Por lo tanto, la sociedad industrial se halla estructurada por una lógica cruel. La obra de Horkheimer titulada *Eclipse de la razón instrumental* (1947) se propone «examinar el concepto de racionalidad que se halla en la base de la cultura industrial moderna, y tratar de establecer si dicho concepto contiene defectos que implican una tara esencial». (Como ya hemos visto, este análisis continuará en la *Dialéctica de la ilustración*, donde se investiga la lógica con la que se ha pensado el proceso histórico de la civilización occidental, y donde se ve que el sueño de una humanidad emancipada e ilustrada ha llegado a invertirse dentro de la nueva barbarie.)

5.2. *La razón instrumental*

Según Horkheimer, el concepto de razón que se halla en la base de la civilización occidental está enfermo desde su propia raíz: «Si quisiéramos hablar de una enfermedad de la razón, habrá que entender tal enfermedad no como un mal que haya afectado a la razón en un momento histórico determinado, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón dentro de la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón reside en el hecho de que ésta nació de la necesidad humana de dominar la naturaleza.» Esta voluntad de dominar la naturaleza, de comprender sus leyes para someterla, ha requerido la implantación de una organización burocrática e impersonal que, en nombre del triunfo de la razón sobre la naturaleza, ha llegado a reducir al hombre a mero instrumento. Sin duda alguna, las posibilidades de hoy resultaban inimaginables en épocas pasadas; hoy en día el progreso tecnológico pone al alcance de todos aquellos objetos y bienes que antes sólo se encontraban en los sueños de los utópicos. Sin embargo, Horkheimer afirma que «pesa sobre todos un sentido de temor y de desencanto, y hoy en día las esperanzas de la humanidad parecen más lejanas de su puesta en práctica de lo que estaban en aquellas épocas bastante más sombrías, en que fueron formuladas por vez primera». Este sentido de temor y de desencanto surge del hecho de que «en el preciso momento en que los conocimientos técnicos ensanchan el horizonte del pensamiento y de la acción de los hombres, disminuyen en cambio la autonomía del hombre como individuo, la fuerza de su imaginación y su independencia de juicio. El progreso de los recursos técnicos que podrían servir para iluminar la mente del hombre se ve acompañado por un proceso de deshumanización, con lo que el progreso amenaza con destruir precisamente aquello que debería llevar a cabo: la noción de hombre». Y la noción de hombre, su humanidad, su emancipación, su poder de crítica y de creatividad, se ven amenazados porque el desarrollo del sistema de la sociedad industrial ha sustituido los fines por los medios, ha convertido la razón en un instrumento para alcanzar fines de los cuales la razón ya no sabe nada. Desde el momento en que nace –constata Horkheimer con amargura– «el individuo oye que

se le repite continuamente la misma lección: sólo hay un modo de abrirse camino en el mundo y consiste en renunciar a sí mismo. El éxito sólo se consigue a través de las limitaciones [...]. Por lo tanto, el individuo debe la salvación al más antiguo artificio biológico de supervivencia, al mimetismo». La filosofía de la civilización industrial no es la filosofía de la razón objetiva, según la cual «la razón es un principio inmanente a la realidad», se trata más bien de una filosofía de la razón subjetiva. Tal filosofía sostiene que la razón es únicamente «la capacidad de calcular las probabilidades y de coordinar los medios adecuados para determinado fin», y afirma también que «ningún fin es razonable en sí mismo y que no tendría sentido intentar establecer entre dos fines cuál será el más razonable». Según dicha filosofía «el pensamiento puede servir para cualquier propósito, bueno o malo. Es un instrumento para todas las acciones de la sociedad; sin embargo, no debe tratar de establecer las normas de la vida social o individual, que se suponen establecidas por otras fuerzas». La razón no nos ofrece verdades objetivas y universales a las que poder aferrarse, sino únicamente instrumentos para lograr objetivos ya establecidos. No es ella lo que fundamenta y establece qué son el bien y el mal que sirven para orientar nuestra vida; hoy en día es el sistema, es decir, el poder, quien decide qué es lo bueno y lo malo. La razón se ha convertido en *ancilla administrationis* y, «al renunciar a su autonomía, la razón se convierte en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, subrayado por el positivismo, se puso de relieve su independencia con respecto al contenido objetivo; en el aspecto instrumental subrayado por el pragmatismo, se ha puesto de relieve su obediencia a contenidos heterónomos. La razón se encuentra completamente sometida al proceso social; su valor instrumental, su función de medio para dominar a los hombres y la naturaleza se ha transformado en único criterio». De este modo, el sistema, la administración, la civilización industrial coloca al hombre en una casilla y allí circunscribe su destino. Transforma las ideas en cosas, a partir del momento en que «la verdad ya no es un fin que se baste a sí mismo». Degradada la naturaleza a pura materia, que «hay que dominar sin otro propósito que no sea precisamente el de dominarla».

5.3. *La filosofía como denuncia de la razón instrumental*

Ante este vacío espantoso, se trata de buscar remedio apelando a sistemas como la astrología, el yoga o el budismo; también se ofrecen adaptaciones populares de filosofías objetivistas clásicas o incluso «se recomiendan las ontologías medievales [...] para su uso moderno». Sin embargo, comenta Horkheimer, «el paso desde la razón objetiva hasta la subjetiva no se produce por azar», y si aquellas filosofías se han derrumbado, ha sido porque sus cimientos eran demasiado débiles. No obstante, el resurgir de estas filosofías –que hoy no son más que filosofías auxiliares– no nos salva, y tampoco el arte logra captar el significado de la realidad u otorgarle uno específico. Horkheimer escribe: «En una época, el arte, la literatura, la filosofía se esforzaban por expresar el significado de las cosas y de la vida, por dar una voz a todo lo que está mudo, por dotar a la naturaleza de un órgano gracias al cual pudiese dar a conocer sus sufri-

mientos o, cabría decir, llamar a la realidad por su propio nombre. En la actualidad a la naturaleza se le ha quitado la facultad de hablar. En una época se creyó que cada frase, palabra, grito o gesto poseían un significado intrínseco; hoy sólo se trata de un accidente.» Ni el arte ni las filosofías como el neotomismo logran su objetivo, pero tampoco lo hace el neopositivismo, puesto que la ciencia, que avanza victoriosa sobre las ruinas de la filosofía, permanece en silencio acerca de los fines, y por lo tanto, acerca de los temas que son más importantes para el hombre. Además, «al igual que los demás credos, la ciencia puede ponerse al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas, y el cientificismo muestra perspectivas tan restringidas como las de la religión militante». Las panaceas no son más que panaceas. La realidad, en cambio, es que 1) «la naturaleza es concebida, hoy más que nunca, como mero instrumento del hombre; es objeto de una explotación total, a la que la razón no asigna ningún objetivo y por lo tanto no conoce límites»; 2) «se considera como algo inútil y superfluo aquel pensamiento que no sirve a los intereses de un grupo constituido a los objetivos de la producción industrial»; 3) tal decadencia del pensamiento «fomenta la obediencia a los poderes establecidos, representados por los grupos que controlan el capital o los que controlan el trabajo»; 4) la cultura de masas «trata de vender a los hombres el género de vida que ya llevan y que odian inconscientemente, aunque lo alaban de palabra»; 5) «no sólo la fábrica adquiere la capacidad productiva del obrero y la subordina a las exigencias de la técnica, sino que los dirigentes sindicales establecen sus dimensiones y la administran»; 6) «la deificación de la actividad industrial no conoce fronteras. El ocio es considerado como una especie de vicio, cuando va más allá de la medida en que es necesario para restaurar las fuerzas y permitirnos reemprender el trabajo con más eficacia»; 7) el significado de la productividad se mide «a través de su utilidad con respecto a la estructura del poder, y no con respecto a las necesidades de todos». En esta situación desesperada, «el favor más grande que la razón podía hacerle a la humanidad» consiste en «la denuncia de lo que habitualmente recibe el nombre de razón». Horkheimer continúa: «Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que han pasado a través de infiernos de sufrimiento y de degradación en su lucha contra la conquista y la opresión; no se trata de los personajes de la cultura popular, hinchados gracias a la publicidad. Aquellos héroes, a los que nadie ha cantado, arriesgaron conscientemente su existencia individual a la destrucción que otros padecen sin ser conscientes de ellos, víctimas de los procesos sociales. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que lucha por llegar a la luz. La tarea de la filosofía consiste en traducir lo que aquéllos han realizado a palabras que los hombres puedan oír, aunque sus voces mortales hayan sido reducidas al silencio por la tiranía.»

5.4. *La nostalgia de lo «completamente otro»*

Marxista y revolucionario en su juventud, Horkheimer se fue apartando paulatinamente de sus posturas juveniles. No podemos absolutizar nada (recordemos que Horkheimer es de origen judío), y por lo tanto no

podemos absolutizar ni siquiera al marxismo. «Cualquier ser finito –y la humanidad es finita– que se jacte de ser el valor último, supremo y único, se transforma en un ídolo, que tiene sed de sacrificios de sangre.» Horkheimer escribió estas palabras en 1961. Pocos años más tarde, en 1970, en una entrevista sobre la religión y la teología (publicada con el título de *La nostalgia de lo «completamente otro»*), Horkheimer confiesa haber sido marxista y revolucionario «porque el peligro del nacionalsocialismo era algo obvio. Creía que sólo a través de una revolución, y una revolución de tipo marxista, podría eliminarse el nacionalsocialismo. Mi marxismo y mi ser revolucionario eran una respuesta a la tiranía del totalitarismo de derecha». Sin embargo, Horkheimer ya en aquella época experimentaba ciertas dudas sobre el hecho de que «la solidaridad del proletariado querida por Marx fuese de veras el camino para llegar a una sociedad justa». En realidad, las ilusiones de Marx pronto quedaron en evidencia: «la situación social del proletariado mejoró sin revolución, y el interés común ya no es el cambio radical de la sociedad, sino una mejor estructura material de la vida». En opinión de Horkheimer, existe una solidaridad que va más allá de la solidaridad de una clase determinada: es la solidaridad entre todos los hombres, «la solidaridad que surge del hecho de que todos los hombres deben sufrir, deben morir y son finitos». En tales circunstancias, «todos tenemos en común un interés originariamente humano, el de crear un mundo en el cual la vida de todos los hombres sea más hermosa, más prolongada, más libre del dolor y, me atrevería a añadir aunque no lo puedo creer demasiado, un mundo que sea más favorable al desarrollo del espíritu». Ante el dolor del mundo, ante la injusticia no se puede permanecer neutral. Sin embargo, los hombres somos finitos, y por lo tanto, aunque no podamos resignarnos no podemos pensar tampoco que algo histórico –una política, una teoría, un Estado– sea algo absoluto. Nuestra finitud, nuestra precariedad no demuestra la existencia de Dios. Sin embargo, existe la necesidad de una teología, entendido no como ciencia de lo divino o de Dios, sino como «la conciencia de que el mundo es algo fenoménico, no es la verdad absoluta, que es la única que constituye la realidad última. La teología es –debo expresarme con mucha precaución– la esperanza de que, a pesar de la injusticia que caracteriza al mundo, no puede ser que la injusticia se convierta en la última palabra». Para Horkheimer la teología es «expresión de una nostalgia, según la cual el asesino no puede triunfar sobre su víctima inocente». Por lo tanto, «nostalgia de una justicia perfecta y consumada». Según Horkheimer, ésta jamás podrá realizarse en la historia. En efecto, «cuando la mejor sociedad logre sustituir el actual desorden social, no se reparará la pasada injusticia y no se eliminará la miseria de la naturaleza circundante». Sin embargo, esto no significa que debamos rendirnos ante los hechos, como por ejemplo ante el hecho de que nuestra sociedad se vuelve más opresiva cada día. Horkheimer afirma: «Todavía no vivimos en una sociedad automatizada [...]. Todavía podemos hacer muchas cosas, aunque más adelante se nos quitará esta posibilidad.» El filósofo debe criticar «el orden constituido», para «impedir que los hombres se pierdan en aquellas ideas y en aquellos modos de comportamiento que la sociedad les impone mediante su organización».

6. Herbert Marcuse y el «gran rechazo»

6.1. *¿Es imposible una civilización no represiva?*

Eros y civilización (1955) desarrolla uno de los temas más importantes del pensamiento de Freud: la teoría según la cual la civilización se basa en la permanente represión de los instintos humanos. Freud escribió: «La felicidad no es un valor cultural.» Marcuse (1898-1979) comenta que esto es así en el sentido de que «la felicidad se halla subordinada a un trabajo que ocupa toda la jornada, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido de las leyes y del orden. El metódico sacrificio de la libido, su desviación inexorablemente impuesta, hacia actividades y expresiones útiles desde el punto de vista social, son la cultura». La historia del hombre, en opinión de Freud, es la historia de su represión. La cultura o civilización impone al individuo condicionantes sociales y biológicos, pero tales condiciones son el requisito previo del progreso. Libres para perseguir sus objetivos naturales, los instintos fundamentales del hombre serían incompatibles con cualquier forma duradera de asociación: «Los instintos, por lo tanto, deben ser desviados de su meta y ser apartados de su objetivo. La civilización comienza cuando se ha renunciado con eficacia al objetivo primario, a la satisfacción integral de las necesidades.» Tal renuncia tiene lugar en la dirección de un desplazamiento

de	*a*
satisfacción inmediata	satisfacción diferida
placer	limitación del placer
alegría (juego)	fatiga (trabajo)
receptividad	productividad
ausencia de represión	seguridad

«Freud –dice Marcuse– describió este cambio como la transformación del "principio de placer" en "principio de realidad"», y las vicisitudes de los instintos son las vicisitudes del aparato psíquico dentro de la civilización. «Al instituirse el principio de la realidad, el ser humano que bajo el principio de placer era poco más que una maraña de tendencias animales, se convirtió en un "yo" organizado.» Para Freud, la modificación represiva de los instintos es una consecuencia «de la eterna lucha primordial por la existencia [...] que continúa hasta nuestros días». Sin modificar –o mejor dicho, sin desviar los instintos– no se vence en la lucha por la existencia, y no será posible ninguna sociedad humana duradera. Según Marcuse, Freud «considera "eterna" la lucha primordial por la existencia» y cree en un antagonismo perpetuo «entre el principio de placer y el principio de realidad [...]. La convicción de que resulta imposible una civilización no represiva es una piedra angular de la construcción teórica freudiana». Precisamente contra esta eternización y absolutización de la oposición entre el principio de placer y el principio de realidad van dirigidos los ataques de Marcuse. En opinión de éste, no se trata de una oposición metafísica o eterna, debida a una misteriosa naturaleza humana, considerada de un modo esencialista. Por el contrario, tal oposición es producto

de una determinada organización histórico-social. Freud demostró que la ausencia de libertad y la coacción fueron el precio que hubo que pagar por lo que se ha realizado, por la civilización que se ha construido. Sin embargo, de ello no se deduce que este precio que hay que pagar sea algo eterno. En la teoría del propio Freud –señala Marcuse– existen grietas que resquebrajan la consistencia y la fuerza del carácter metafísico que otorga a la oposición entre el principio de placer y el de realidad. En efecto, al desvelar la amplitud y la profundidad de la coacción, Freud «defiende las aspiraciones reprimidas de la humanidad» y las defiende a través de su teoría de lo inconsciente. Lo inconsciente es la memoria donde se conserva «el impulso hacia una satisfacción integral que es ausencia de necesidad y de represión». En lo inconsciente «el pasado continúa haciendo valer sus propias exigencias de futuro y hace nacer el deseo de un paraíso recreado con base en las conquistas de la civilización». En la teoría psicoanalítica la memoria ocupa una posición central, y «la función terapéutica de la memoria procede del valor de verdad que posee. Éste reside en su función específica de conservar promesas y potencialidades que han sido traicionadas o incluso declaradas fuera de la ley por el individuo maduro y civilizado, pero que en un momento de su pasado nebuloso fueron llevadas a la práctica y jamás han sido olvidadas del todo». Por lo tanto, retroceder en la memoria, explorar lo inconsciente y sus productos, mirar a la cara a los ensueños y a los frutos de la imaginación, significa descubrir verdades rigurosas, cuyo peso «deberá acabar por romper los límites dentro de los cuales fueron elaboradas y confinadas».

6.2. *El Eros, liberado*

En esencia, Marcuse viene a decirnos que la liberación del pasado no acaba en su reconciliación con el presente y «la *recherche du temps perdu* se convierte en vehículo de una liberación futura». Por otro lado, «todo el progreso técnico, la conquista de la naturaleza, la racionalización del hombre y de la sociedad, no han eliminado ni pueden eliminar la necesidad del trabajo alienado, del trabajo mecánico, desagradable, que no representa una autorrealización individual». Sin embargo «la misma progresiva alienación aumenta el potencial de libertad: cuanto más externo permanece el individuo al trabajo necesario, menos implicado se halla en el reino de la necesidad». Esto quiere decir que el progreso tecnológico ha engendrado las premisas para una liberación de la sociedad con respecto a la obligación del trabajo, para una ampliación del tiempo libre, para una inversión de la relación entre tiempo libre y tiempo ocupado por el trabajo socialmente necesario (de modo que éste se convierta únicamente en un medio para la liberación de potencialidades actualmente reprimidas): «El reino de la libertad, expandiéndose cada vez más, se transforma realmente en el reino del juego, del libre juego de las facultades individuales. Así liberadas, éstas crearán nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, y a su vez estas últimas otorgarán una nueva forma al reino de la necesidad, a la lucha por la existencia.» El reino de la necesidad (centrado en el principio de prestación y de eficiencia que consume todas las energías humanas) se ve sustituido por una sociedad no represiva que

reconcilia la naturaleza con la civilización y donde se afirma la felicidad del Eros-libertado. El Eros será una alegría de la praxis, que ya no se perderá en el trabajo mercantilizado. El Eros se hallará a sí mismo como poder creativo; absorberá en su seno el sexo, considerándolo como juego y como fantasía. La actividad práctico-sensible del hombre manifestará una tendencia a gozar libremente de sí misma. Y la imaginación y la fantasía devolverán al hombre aquella dimensión estética, haciendo que redescubra el gozo desinteresado que el principio de prestación había rechazado y ocultado. En definitiva, el Eros significa la lógica de la satisfacción contra la lógica de la represión.

Por lo tanto, en el progreso tecnológico se dan las condiciones objetivas para una radical transformación de la sociedad. Sin embargo, el progreso tecnológico no queda abandonado a sí mismo; es controlado y guiado. El poder, consciente de las posibilidades que existen de hundimiento del sistema, ahoga las potencialidades liberadoras y perpetúa un estado de necesidad que ya no es necesario. De este modo, la utopía, que resulta técnicamente posible, permanece inalcanzable. Esto justifica la importancia de la filosofía que, aunque no dice cómo será el reino de utopía, lo anuncia, al mismo tiempo que denuncia los obstáculos que aparecen en su camino: los obstáculos que le plantea el poder, pero también los obstáculos que le ponen los revisionistas freudianos que, en vez de contemplar los hechos sociales en clave psicológica, interpretan los hechos psicológicos en términos sociológicos. No obstante, la ciencia –es decir, el psicoanálisis– no ha logrado sofocar al Eros, y el sistema de la civilización ha creado brechas a través de las cuales puede abrirse camino una civilización no represiva, donde «la lucha por la existencia se convierte en cooperación para un libre desarrollo y realización de las necesidades individuales, la razón represiva cede el paso a una nueva racionalidad de la satisfacción, en la que convergen razón y felicidad». A pesar de todo, escribe Marcuse, «ni siquiera el advenimiento definitivo de la libertad puede redimir a aquellos que han muerto sufriendo. El recuerdo de éstos, el cúmulo de culpas de la humanidad contras sus víctimas, obscurece la perspectiva de una civilización sin represiones».

6.3. *El hombre unidimensional*

El escrito más conocido de Marcuse es *El hombre unidimensional*, de 1964. En 1958, sin embargo, Marcuse había publicado el escrito *Soviet Marxism*, donde se reconstruye la involución burocrática del partido y del Estado soviéticos. Se pone allí en evidencia el carácter mágico de la ideología, que en este caso no es tanto una falsa conciencia como una conciencia de falsedad objetiva. El *Diamat* no es más que una fría escolástica y una cruel «teología». El Estado soviético, Estado totalitario, se halla en manos de una casta burocrática que ejerce un poder incontrolado sobre la población. *El hombre unidimensional* se publicó, como ya hemos dicho, en 1964. El hombre unidimensional es el que vive en una sociedad unidimensional, sociedad justificada y estructurada según una filosofía con una sola dimensión. La sociedad unidimensional es una sociedad sin oposición, esto es, una sociedad que ha congelado la crítica mediante el estable-

cimiento de un control total. La filosofía con una sola dimensión es la filosofía de la racionalidad tecnológica y de la lógica del dominio; es la negación del pensamiento crítico, de la «lógica de la protesta», es la filosofía positivista que justifica la racionalidad tecnológica.

En la sociedad tecnológica avanzada «el aparato productivo tiende a convertirse en totalitario en la medida en que no sólo determina las ocupaciones, las habilidades y las actitudes socialmente requeridas, sino también las necesidades y las aspiraciones individuales». En cuanto universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada «es un universo político, el último estadio de la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experiencia, la transformación, la organización de la naturaleza como mero objeto de dominio». Tal proyecto tuvo su inicio con la libertad de pensamiento, de palabra, de conciencia y de libre iniciativa. Sin embargo, «una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el sino de aquella sociedad de la cual formaban parte. La realización elimina las premisas». Resulta una realidad indiscutible el que la sociedad industrial –con sus rasgos «de estado del bienestar y de estado beligerante»– es una sociedad que «está organizada para conseguir un dominio cada vez más eficaz sobre el hombre y sobre la naturaleza, para utilizar de un modo cada vez más eficaz sus propios recursos». Alcanza la más elevada productividad y la utiliza para perpetuar el trabajo y la fatiga, y en ella la industrialización más eficiente puede servir para limitar y manipular las necesidades. Marcurse escribe: «Al llegar a este punto, la dominación, bajo el aspecto de opulencia y de libertad, se extiende a todas las esferas de la existencia privada y pública, integra en sí toda auténtica oposición y absorbe en su seno cualquier alternativa.» En resumen: la sociedad tecnológica avanzada crea un verdadero universo totalitario; «en una sociedad madura la mente y el cuerpo se mantienen en un estado de movilización permanente para la defensa de este universo mismo». Esta sociedad, afirma Marcuse, es capaz de reprimir cualquier cambio cualitativo durante el tiempo que lo desee, y sus refinadas técnicas de control le dan al hombre una ilusión de libertad: «En la civilización industrial avanzada prevalece una confortable, tersa, razonable, democrática no libertad.» Por eso, la sociedad industrial no crea en su interior las fuerzas que deberían superarla; anula la posibilidad del pensamiento negativo, esto es, del pensamiento crítico, y con ello deja en nada la posibilidad de cambio. Sin duda, en el mundo capitalista continúan existiendo las clases sociales fundamentales. Sin embargo, el desarrollo del capitalismo ha alterado la estructura y las funciones de las clases, la clase trabajadora se halla integrada en el sistema y ya no es un factor de la transformación histórica. Por todo ello, la lucha en favor del cambio debe seguir otras sendas y ya no la indicada por Marx: «Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional convierten en ineficaces los caminos y los medios tradicionales de protesta.» En todo caso, sin embargo, la cuestión no se presenta como algo desesperado, dado que «por debajo de la base popular conservadora se encuentra el substrato de los marginados y los extranjeros, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, de los sin empleo y los incapacitados. Permanecen fuera del proceso democrático; su presencia demuestra, mejor que nada, la necesidad inmediata y real de poner fin a condiciones e instituciones intolerables. Por eso, su oposición es revolucionaria, aunque

su conciencia no lo sea. Su oposición ataca al sistema desde fuera, y por lo tanto el sistema no la desvía; se trata de una fuerza elemental que viola las reglas del juego, y al hacerlo muestra que es un juego trucado. Cuando se reúnen y avanzan por las calles, sin armas, sin protección, para exigir los derechos civiles más elementales, saben que se están enfrentando con perros, piedras y bombas, cárcel, campos de concentración, e incluso la muerte [...]. El hecho de que comiencen a negarse a tomar parte en el juego puede ser el hecho que señale el inicio del fin de un período». Esto no quiere decir, en absoluto, que las cosas vayan a producirse así. Lo que se quiere afirmar es que «el espectro se halla presente una vez más, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas». Esto es todo lo que puede hacer la teoría crítica de la sociedad: «no posee nociones que puedan llenar la laguna que existe entre el presente y su futuro; al no tener promesas que hacer ni éxitos que mostrar, permanece negativa. De este modo, quiere mantenerse fiel a aquellos que, sin esperanza, dieron y dan la vida por el Gran Rechazo».

7. Erich Fromm y la «Ciudad del Ser»

7.1. *¿La desobediencia es realmente un vicio?*

En opinión de Fromm (1900-1980), el hombre nace cuando «es arrancado de la unión originaria con la naturaleza, característica de la existencia animal». Cuando se produce este acontecimiento, empero, el hombre permanece fundamentalmente solo. Para huir de este aislamiento el hombre ensaya diversos caminos: 1) se somete a una autoridad (ya sea una persona, un gobierno, una institución o una divinidad); 2) o bien intenta la solución opuesta y trata de dominar a los demás. Sin embargo, tanto el masoquismo (intento de sumisión) como el sadismo (intento de dominio) constituyen formas patológicas de relación humana, escribe Fromm en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955). El fracaso de estos modos de relacionarse con los demás nos indica que la forma de relación sana es la relación productiva, el amor. Éste «permite al hombre que conserve su libertad y su integridad, aunque al mismo tiempo se halle unido a sus semejantes. Sin embargo, no es cosa fácil que el hombre se aparte de la naturaleza, ya sea física o social (por ejemplo, el propio clan). Se trata de un apartamiento doloroso y por eso se suelen constatar intentos de negarlo a través de un apego incestuoso al propio suelo, al propio grupo o a la autoridad constituida, que actúa como guía y protege al hombre de los riesgos de la libertad y del peso de la responsabilidad». Lo cierto es que –como Fromm puso en evidencia en *El miedo a la libertad* (1941)– el hombre que se separa del mundo físico y social, el hombre que se vuelve libre y responsable de sus propios actos, de su propia elección y de sus propios pensamientos, no siempre logra aceptar la carga de la libertad, cediendo entonces al conformismo gregario: obedece ciegamente las normas establecidas y se suma a un grupo (considerando como enemigos a los demás y a los demás grupos). De este modo, el hombre que va a la búsqueda de su propia identidad sólo encuentra sucedáneos, se pierde y pierde la salud mental. En efecto, ésta «se caracteriza por la capacidad de

amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y con la propia tierra, por un sentido de identidad basado en la experiencia que el individuo tiene de sí mismo en cuanto sujeto y agente de sus potencias, por la capacidad de asir la realidad tanto dentro como fuera de nosotros mismos, es decir, por el desarrollo de la objetividad y de la razón».

Durante siglos los reyes, los sacerdotes, los señores feudales, los magnates industriales y los progenitores han proclamado que la obediencia es una virtud y que la desobediencia es un vicio, afirma Fromm en *La desobediencia como problema psicológico y moral* (1963). Sin embargo, a esta actitud Fromm contrapone la perspectiva según la cual «la historia del hombre comenzó con un acto de desobediencia y no es nada improbable que concluya con un acto de obediencia». Adán y Eva «se hallaban dentro de la naturaleza igual que el feto se encuentra en el seno de su madre». No obstante, su acto de desobediencia cortó el vínculo originario con la naturaleza, convirtiéndolos en individuos: «El pecado original, lejos de corromper al hombre, lo hizo libre; fue el comienzo de su historia. El hombre tuvo que abandonar el paraíso terrenal y aprender a depender de sus propias fuerzas, convirtiéndose en plenamente humano.» Como nos enseña el mesianismo de los profetas, el delito de Prometeo (que roba el fuego a los dioses y echa las bases de la evolución humana) o la senda histórica seguida por el hombre, «el ser humano ha continuado evolucionando mendiante actos de desobediencia. No se trata sólo de que su desarrollo espiritual haya sido posible por el hecho de que nuestros semejantes osaron decir "no" a los poderes vigentes en nombre de su propia conciencia o de su propia fe, sino que incluso su desarrollo intelectual ha dependido de la capacidad de desobedecer: desobedecer a las autoridades que trataban de reprimir las ideas nuevas y a las autoridades de creencias subsistentes desde mucho tiempo atrás y según las cuales todo cambio carecía de sentido». Una persona se vuelve libre y crece mediante actos de desobediencia. En consecuencia, la capacidad de desobedecer es la condición de la libertad. Por otro lado, no obstante, la libertad representa la capacidad de desobedecer: «Si tengo miedo a la libertad no me atreveré a decir "no", no tendré valor para ser desobediente. En efecto, la libertad y la capacidad de desobedecer son inseparables.» Están en la base del nacimiento y del crecimiento del hombre en cuanto tal. Por otra parte «si la humanidad se suicida, será por obedecer a quienes ordenen apretar los botones fatales; por obedecer a las arcaicas pasiones del miedo, el odio y el ansia de posesión; por obedecer a los obsoletos criterios de soberanía estatal o de honor nacional». Resulta aterrador que el mundo contemporáneo comparta el proyecto de oponerse a la capacidad de desobedecer: «Los dirigentes soviéticos hablan mucho de revolución, y nosotros, en el "mundo libre", de libertad. Pero tanto ellos como nosotros desalentamos la desobediencia: en la Unión Soviética, de manera explícita y con el recurso de la fuerza; en el "mundo libre", de forma implícita y mediante los sutiles métodos de la persuasión.» La consecuencia es que «en la fase histórica actual, la capacidad de dudar, de criticar y de desobedecer puede ser lo único que se interpone entre un futuro para la humanidad y el final de la civilización».

7.2. *¿Tener o ser?*

Fromm dedicó uno de sus libros más conocidos, *¿Tener o ser?* (1976) –donde examina las «dos modalidades básicas de existencia: la modalidad del tener y la modalidad del ser»– al análisis de la crisis de la sociedad contemporánea y la posibilidad de solucionarla. De acuerdo con la primera modalidad, se afirma que la verdadera esencia del ser es el tener, y «si uno no tiene nada, no es nada». Basándose en esta idea los consumidores modernos se etiquetan a sí mismos mediante la expresión siguiente: yo soy = lo que tengo y lo que consumo. Frente a esta modalidad de existencia individual y social, Fromm recuerda a Buda, quien enseñó que no debemos aspirar a las posesiones; a Jesucristo, que afirma que al hombre no le aprovecha ganar todo el mundo y luego perderse a sí mismo; al maestro Eckhart, que enseñaba a no tener nada; a Marx, cuando afirma que «el lujo es un vicio, exactamente igual que la pobreza, y hemos de ponernos como objetivo el ser mucho y no el tener mucho. Hago referencia aquí –advierte Fromm– al auténtico Marx, al humanista radical, no a la vulgar caricatura representada por el "comunismo" soviético». Para la modalidad de tener, un hombre es lo que tiene y lo que consume, mientras que los requisitos previos de la modalidad del ser son «la independencia, la libertad y la presencia de la razón crítica». La característica fundamental de la modalidad del ser consiste «en ser activo», que no hay que entender en el sentido de una actividad externa, en afanarse mucho, sino en el sentido de una actividad interna, que utilice de modo productivo nuestras potencias humanas. Ser activos significa dar un cauce de expresión a las propias facultades y talentos, a la multiplicidad de dones que posee cada ser humano, en grados diversos. Significa renovarse, crecer, expandirse, amar, trascender la cárcel del propio «yo» aislado, estar interesado, prestar atención, dar.

Después de bosquejar estas dos modalidades del tener y del ser, Fromm afirma: «La cultura antigua y medieval tenía como centro motor la visión de la Ciudad de Dios; la sociedad moderna se constituyó porque los hombres se hallaban impulsados por la visión del desarrollo de la Ciudad Terrena del Progreso. En nuestro siglo, sin embargo, esta visión ha ido deteriorándose, hasta reducirse a la Torre de Babel, que ahora empieza a derrumbarse y puede que hunda a todos entre sus ruinas. Si la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena constituyen la tesis y la antítesis, la única alternativa al caos está representada por una nueva síntesis: la síntesis entre el núcleo espiritual del mundo tardomedieval y el desarrollo del pensamiento racional y de la ciencia, que tuvo lugar a partir del renacimiento. Tal síntesis constituye la Ciudad del Ser.» Esta Ciudad del Ser será la ciudad del hombre nuevo, cuya estructura caracterológica poseerá, entre otras, las cualidades siguientes: «Disponibilidad a renunciar a todas las formas de tener, para ser sin fisuras. Seguridad, sentimiento de identidad y de confianza, fundadas en la fe en aquello que se es, en la necesidad de relaciones, intereses, amor, solidaridad con el mundo circundante, y no en el deseo de tener, de poseer, de controlar el mundo, haciéndose así esclavo de nuestros propios intereses. Aceptación del hecho de que nadie, y nada, fuera de nosotros mismos puede conceder un significado a nuestra vida [...]. Estar de veras presente en el lugar en que uno se encuentra. La

alegría que procede del dar y del compartir y no del acumular y del explotar. Amor y respeto por la vida en todas sus manifestaciones, siendo conscientes de que las cosas, el poder y todo lo que es muerte no posee un carácter sagrado, sino que lo posee la vida y todo lo que pertenece a su crecimiento [...]. Vivir sin adorar ídolos y sin falsas ilusiones [...]. Desarrollo de la propia identidad de amar, además de la capacidad de pensar de manera crítica, sin abandonarse a sentimentalismos [...]. Convertir en supremo objetivo de la existencia el pleno crecimiento de uno mismo y de sus semejantes [...]. Desarrollar la propia fantasía, no como huida de circunstancias insoportables, sino como una anticipación de posibilidades concretas, como medio para superar circunstancias insoportables [...]. Darse cuenta de que el mal y la destrucción son consecuencias necesarias del fracaso en el propósito de crecer.» La Ciudad del Ser es aquella sociedad que está «organizada de manera que la naturaleza social y amante del hombre no queda separada de su existencia social, sino que se convierte en una sola cosa, junto con ella», escribe Fromm en *El arte de amar* (1956).

8. La lógica de las ciencias sociales: Adorno contra Popper

La Sociedad Alemana de Sociología dedicó al tema de la lógica de las ciencias sociales el congreso que tuvo lugar en Tubinga en octubre de 1961. Dicho congreso fue inaugurado con las intervenciones de Popper y de Adorno, y allí fue donde tuvo lugar el choque, que prosiguió después del congreso, entre la escuela epistemológica del racionalismo crítico y la escuela dialéctica de Francfort.

En su comunicación sobre *Lógica de las ciencias sociales*, Popper se propuso reiterar la tesis de la unidad del método científico: «El método de la ciencia social, igual que el de las ciencias naturales, consiste en la experimentación de intentos de solución de sus problemas, aquellos problemas de los que toma pie. Se proponen soluciones y se las critica.» En esencia, se lleva a cabo la investigación con el propósito de solucionar problemas, y éstos se solucionan dando a luz conjeturas y comprobándolas más tarde de acuerdo con sus consecuencias observables. La prueba puede conducir a la confirmación (siempre provisional) de la teoría que se está comprobando. Tanto en las ciencias naturales como en las sociales, aprendemos gracias a nuestros errores, y toda teoría, además de resultar falible por principio, es siempre parcial. Se trata de una perspectiva acerca de un acontecimiento, perspectiva (sociológica, biológica, psicológica, económica, etc.) que capta la totalidad del acontecimiento desde ese punto de vista, pero nunca todo el acontecimiento. La objetividad de las teorías –insistió más adelante Popper– equivale a su controlabilidad o falsabilidad. La objetividad es un atributo que se predica de las personas, pero también constituye un rasgo de las teorías. En las personas, es un hecho privado, y en las teorías, un hecho público, bajo el control público.

Respondiendo a Popper, Adorno ha manifestado de inmediato que concebía la lógica en un sentido más amplio que Popper: como «modo concreto de proceder la sociología y no como conjunto de reglas generales del pensamiento y de la disciplina deductiva».

1) Ante todo, Adorno señala tres cosas: *a*) en todos los casos, la sociología debe recordar que «hasta ahora no ha construido un sistema de leyes reconocidas, que puedan compararse a las de las ciencias naturales»; *b)* «si se considera que la sociología comienza con Saint-Simon y no con su padrino Comte, tiene ya más de 160 años. Por lo tanto, no es cuestión de que siga actuando como una tímida jovencita»; *c)* sería vano pensar en remediar esta separación entre ciencias sociales y ciencias físicas a través de un avance de tipo metodológico.

2) Sería vano por un motivo muy sencillo: «el ideal cognoscitivo de la explicación coherente, lo más simple posible, elegante desde un punto de vista matemático, se manifiesta como algo inadecuado porque la cosa misma, la sociedad, no es coherente, no es simple y tampoco es neutral, no susceptible de cualquier estructuración categorial, sino que es distinta de lo que el sistema de categorías de la lógica discursiva considera a priori como sus objetos. La sociedad es contradictoria, y sin embargo determinable; al mismo tiempo, es racional e irracional, sistemática e irregular, es naturaleza ciega pero está vinculada a la conciencia. El método de la sociología debe tener en cuenta esto. Si no es así, en virtud de un celo purista contra la contradicción, acaba en la más fatal de las contradicciones: la que existe entre su estructura y la estructura de su objeto». En substancia, según Adorno el método no es indiferente al objeto. «Los métodos no dependen del ideal metodológico, sino de la cosa.»

3) «El momento especulativo no es una enfermedad de la conciencia social.» Y «sin la anticipación del momento del todo, que casi nunca se deja traducir mediante adecuadas observaciones particulares, ninguna observación singular podría hallar su posición y su valor adecuados».

4) Adorno, al igual que Popper, es partidario de la crítica. Sin embargo, Adorno teme confiar la crítica a los hechos. Según él, en cambio, lo que hay que criticar son los hechos, es decir, las contradicciones y la sociedad. «En la sociedad, los hechos no son la realidad última, en la que el conocimiento hallaría su propio fundamento y criterio, porque dichos hechos no llegan a través de la sociedad. No todos los teoremas son hipótesis; la teoría es el objetivo, no el vehículo de la sociología.» En definitiva, Adorno considera que «el camino crítico no sólo es formal, sino también material; la sociología crítica –según su propia idea y en el caso de que sus conceptos se ajusten a la verdad– es siempre y necesariamente una crítica de la sociedad, como ha explicado Horkheimer en su trabajo sobre la teoría tradicional y la crítica».

5) «La sociología del saber que elimina la distinción entre conciencia verdadera y conciencia falsa se jacta de representar un avance en el sentido de la verdadera objetividad; en realidad, es un retroceso con respecto al concepto totalmente objetivo de ciencia que propuso Marx. No se trata de determinaciones objetivas, sino de simples charlatanería y neologismos (por ejemplo, perspectivismo), que permiten al concepto total de ideología distanciarse del relativismo vulgar, de sus frases hechas que se convierten en concepciones del mundo. Esto explica el subjetivismo explícito o implítico de la sociología del saber, que Popper denuncia y en cuya crítica coinciden la gran filosofía y el trabajo científico concreto.»

6) El verdadero conocimiento versa sobre la totalidad. «La experiencia del carácter contradictorio de la realidad social no es un punto de partida

igual que los demás, sino que constituye la única probabilidad de la sociología en general. La sociedad se convierte en problema (según la expresión de Popper) sólo para aquel que pueda pensar una sociedad distinta de la existente; sólo a través de lo que no es, se revelará tal como es, que sería lo único que habría de interesar a una sociología cuyas finalidades no se limiten a la administración pública y privada (como ocurre de hecho en la mayoría de sus problemas).» En realidad, «la renuncia de la sociología a una teoría de la sociedad tiene carácter de resignación; ya no se atreve a pensar el todo porque desespera de transformarlo».

7) La sociología, según Adorno, no puede reducirse a una *administrative research*, porque «toda visión de la sociedad en su totalidad trasciende necesariamente a sus hechos dispersos». Por otro lado, Adorno está convencido de que «con respecto al postulado de la comprensión de la esencia de la sociedad moderna, las aportaciones empíricas no son más que gotas de agua sobre un hierro candente». Las aportaciones de la sociología empírica son investigaciones objetivas sobre opiniones subjetivas: se interesan, porque el mercado así lo exige, por lo que piensa la gente, pero no se preguntan por qué las personas piensan de un modo determinado. De esta forma, mediante una arbitraria elección de sus objetos, se dejan a un lado los problemas objetivos que presionan desde fuera.

8) «El núcleo de la crítica al positivismo, escribe Adorno, es la consideración según la cual éste veda la experiencia de la totalidad ciegamente dominante, así como también el impulso y la aspiración a que las cosas puedan acabar cambiando, y se contenta con futilidades carentes de sentido, que continúan existendo después de la desaparición del idealismo, sin buscar una interpretación de tal desaparición y de lo que ha desaparecido, llevándolos a su verdad.»

9) Como se puede apreciar, el pensamiento de Adorno versa sobre los conceptos de totalidad y de dialéctica. La totalidad es una dialéctica. Y la dialéctica es una teoría descriptiva de las contradicciones objetivas, es decir, reales, de la sociedad. La totalidad es una conciencia de la ciencia, para que ésta no se reduzca a razón instrumental. La totalidad es conciencia de los infinitos aspectos de la sociedad y, por lo tanto, una noción reguladora. La totalidad es también una categoría crítica, un ataque a las prohibiciones que una metodología crasamente positivista le impone a la fantasía. La totalidad, por último, es una teoría de las estructuras económicas de la sociedad, estructuras objetivas que olvida intencionadamente la mentalidad sociológica de investigación, debido a los intereses creados.

9. El «dialéctico» Jürgen Habermas contra el «decisionista» Hans Albert

Más adelante, la controversia entre Adorno y Popper prosiguió a través de la disputa entre el dialéctico J. Habermas (alumno de Adorno) y el racionalista crítico H. Albert (discípulo de Popper). Ahora bien, Habermas está convencido de que el desarrollo de las ciencias sociales las aproxima al ideal positivista de la ciencia, de modo que llegan a asemejarse a las ciencias naturales, sobre todo en el sentido de que en ellas predomina un interés cognoscitivo de carácter puramente técnico. No obstante, afir-

ma Habermas, si las ciencias sociales se enfocan así, ya no podrán brindarnos puntos de vista normativos e ideas que sirvan como orientación práctica. La ciencia se reduce a ciencia de los medios. Nos indica cuáles son los medios para alcanzar los fines, pero los fines siguen siéndole extraños. La razón es impotente ante los fines: no puede fundamentarlos. «Una razón desinfectada se ha visto purificada de todo momento de voluntad ilustrada; extraña a sí misma, ha alienado su propia vida. Y la vida privada del espíritu lleva una existencia fantasmal, basada en el capricho, bajo el nombre de "decisión".»

Los juicios científicos constituyen el conocimiento y los valorativos se fundamentan en la decisión. «Al dualismo de hechos y decisiones le corresponde la separación epistemológica entre el conocer y el valorar, y la exigencia metodológica de limitar los análisis de las ciencias experimentales a las uniformidades empíricas que se encuentran en los procesos naturales e históricos. La ciencia no puede solucionar los problemas prácticos que se refieren al sentido de las normas; los juicios valorativos jamás pueden asumir legítimamente la forma de aserciones teóricas o unirse a éstas mediante una conexión válida desde el punto de vista lógico.» De este modo, afirma Habermas, «el dualismo de hechos y decisiones obliga a reducir el conocimiento legítimo a las ciencias experimentales en sentido estricto, y por lo tanto, a eliminar los problemas de la vida privada del horizonte de las ciencias en general». Habermas concluye: «No obstante, si hay que eliminar los problemas prácticos del conocimiento sometido a un reduccionismo empirista, substrayéndolos del debate racional; si las decisiones referentes a los problemas de la vida práctica deben quedar dispensados de cualquier instancia que posea carácter racionalista, no sorprenderá tampoco el último y desesperado intento: el intento de garantizar institucionalmente una solución previa y socialmente vinculante de los problemas prácticos, retornando al mundo cerrado de las imágenes y las potencias míticas.» De este modo, al positivismo del conocimiento le corresponde el decisionismo de las elecciones en el campo de la praxis. «El precio de la economía en la elección de los medios es un decisionismo absolutamente libre en la elección de los fines más elevados.» Se trata, por tanto, de una racionalización de la técnica y de una «remitificación» del reino de los fines.

Ante una situación de este tipo, el objetivo declarado de las indagaciones de Habermas consiste en superar las limitaciones de las ciencias sociales, en la dirección de una orientación normativa, con la ayuda de un análisis histórico global, cuyas intenciones prácticas puedan «liberarse del puro arbitrio y legitimarse a su vez dialécticamente con base en el contexto objetivo». En otros términos «busca una justificación objetiva del actuar práctico, en nombre del sentido de la historia, una justificación que la sociología, que posee el carácter de ciencia real, no le puede suministrar, por supuesto». En realidad, la finalidad explícita de los trabajos de Habermas consiste precisamente en una «filosofía de la historia orientada prácticamente». Es muy cierto que Habermas se halla persuadido de que «la crítica del derecho natural ha demostrado sin duda que las normas sociales no están fundadas, ni pueden fundarse, en la naturaleza, en aquello que es. Sin embargo, se pregunta ¿es ésta una razón suficiente para substraer el sentido normativo a un debate racional acerca del contexto de

vida concreto del que surgió aquél y sobre el cual se refleja ideológicamente o reacciona críticamente?» El positivismo cae en la trampa de la «mitología», de la cual sólo lo podrá liberar la «dialéctica», poniendo de manifiesto su profunda ironía. La concepción dialéctica pretende eliminar la dicotomía entre hechos y elecciones. Habermas escribe:

Las condiciones que definen las situaciones del actuar práctico se comportan como momentos de una totalidad, que no pueden subdividirse dicotómicamente en vivos y muertos, en hechos y valores, en medios desprovistos de valor y fines dotados de valor, sin que desaparezca esta totalidad en cuanto tal. Aquí hace valer sus propios derechos la dialéctica hegeliana de medios y fines: dado que el contexto social es literariamente un conjunto vital, en el que la partícula más insignificante es tan viviente e igualmente vulnerable como el todo, los medios poseen una finalidad para determinados objetivos, así como en los objetivos mismos se incluye una correspondencia con determinados medios. Por lo tanto, no es suficiente para resolver los problemas prácticos una elección racional de medios axiológicamente neutros para llegar al objetivo. Los problemas prácticos exigen una guía teórica, que indique cómo una situación puede convertirse en otra; exigen –tal como reza la propuesta de Paul Streeten– no sólo un pronóstico sino también programas. Los programas aconsejan estrategias que dan lugar a situaciones no problemáticas, y por lo tanto, de manera paulatina, a la conexión –que sin duda puede dividirse con propósitos analíticos, pero que es indisoluble en la práctica– inherente a una determinada constelación de medios, objetivos, y consecuencias secundarias.

Ahora bien, Habermas cree haber devuelto las normas al ámbito de la razón, cuando afirma que los medios poseen una finalidad para determinados objetivos y que en los objetivos se incluye una correspondencia con determinados fines. Habermas nos advierte que fines y medios no se encuentran unos más acá y otros más allá de la razón. Son inseparables. Esta inseparabilidad, incomprensible para los pensadores analíticos, aparece con toda limpidez al dialéctico que toma en consideración la totalidad de la vida social. Sin embargo, el analista (epistemólogo) continúa insistiendo: es verdad, los fines y los medios no están separados, pero se trata de una cuestión diferente: la cuestión de la inderivabilidad lógica de las prescripciones desde las descripciones. Además, ¿qué querrá decir Habermas cuando afirma que su tarea consiste en «una filosofía de la historia orientada prácticamente»? Habermas parece no superar el siguiente dilema: hacer de profeta que prescribe el camino de la historia o hacer de teólogo que interpreta la voluntad de Dios. Al parecer, aquí *tertium non datur*. Finalmente, señala Albert, mediante los conceptos de «totalidad» y «dialéctica» se cree informar (y se busca dar a entender que informan), pero en el fondo sólo poseen una fuerza pragmática. Por lo tanto, sigue diciendo Albert, «me parece que existe una estrecha conexión entre el hecho de que los intentos de interpretación de la realidad en contraste con el positivismo criticado por Habermas a menudo resultan populares dentro de las sociedades totalitarias, y el carácter peculiar del pensamiento dialéctico. Una de las funciones fundamentales de estas formas de pensamiento consiste en que se prestan a disfrazar de conocimiento –y por lo tanto, a legitimar– todas las decisiones posibles, substrayéndolas así al debate en la medida de lo posible. Sin embargo, una decisión que se enmascara de este modo no debe parecer mejor que aquella decisión pura que se cree superar así, ni siquiera a la luz de una razón que sea lo más comprensiva y universal que se establezca. En consecuencia, difícilmente se podrá criticar en nombre de la razón el enmascaramiento mediante el análisis crítico».

PARTE DECIMOTERCERA

LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL SIGLO XX
FREUD Y EL PSICOANÁLISIS
EL ESTRUCTURALISMO

«La gramática universal es un conjunto de principios, que caracteriza la clase de las gramáticas posibles, preconizando el modo en que se organizan las gramáticas particulares.»

Noam Chomsky

«"Mi" justicia [...] es la justicia de la libertad, la justicia de la democracia, en suma la justicia de la tolerancia.»

Hans Kelsen

«El problema fundamental del destino de la especie humana me parece que es lo siguiente: si, y hasta qué punto, la evolución civil de los hombres logrará dominar las perturbaciones de la vida colectiva provocadas por su pulsión agresiva y autodestructora.»

Sigmund Freud

«El hombre es una invención de la arqueología que nuestro pensamiento no tiene ninguna dificultad en asignar a una época reciente. Y quizás, tampoco, en declarar que su fin está cercano [...]. En nuestros días, más que la ausencia o la muerte de Dios, se proclama el fin del hombre.»

Michel Foucault



S. Freud (1859-1939): es el creador del psicoanálisis

CAPÍTULO XXXII

LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL SIGLO XX

1. CUESTIONES GENERALES

Sin pretender dar la sensación de estar al día o de una vacía totalidad, en este curso de historia de la filosofía hemos querido incluir una exposición acerca del desarrollo de las ciencias humanas en nuestro siglo. La razón que nos ha impulsado a ello es la misma por la cual se acostumbra a incluir en los manuales de filosofía determinados desarrollos de las teorías lógicas, las teorías matemáticas, las físicas o las biológicas: durante el avance de la ciencia surgen continuamente teorías muy influyentes, a veces incluso devastadoras, y en cualquier caso estrechamente conectadas y entrelazadas con el desarrollo de los problemas y las argumentaciones filosóficas. Las cuestiones de método, las imágenes del hombre, las teorías del Estado y de la sociedad, y las conjeturas sobre la historia humana constituyen típicos problemas pertenecientes a la tradición de la investigación filosófica. Precisamente sobre esta clase de problemas ejercen su influjo toda una serie de teorías que se suelen agrupar bajo la expresión «ciencias humanas» y que abarcan desde el psicoanálisis hasta la psicología, la lingüística, la sociología, la sociología del conocimiento, la antropología cultural, la filosofía del derecho y la economía. Dado el evidente influjo que el psicoanálisis tuvo y tiene todavía sobre el espectro del pensamiento contemporáneo, dedicaremos un capítulo completo a Freud y al movimiento psicoanalítico. Las demás disciplinas antes mencionadas sólo se expondrán en lo que respecta a su relevancia filosófica, aunque no se podrá evitar el tratamiento de aquellos elementos técnicos imprescindibles para la comprensión de sus rasgos filosóficos.

En esencia, y en la mayoría de los casos, el empirismo tradicional ha concebido la mente humana como pasiva, pero hoy en día vemos cómo la psicología de la forma, por ejemplo, pone en evidencia la espontaneidad de la mente en el pensamiento productivo. El conductismo, que considera en el hombre únicamente sus conductas observables y concibe la mente como mera reacción a los estímulos del medio ambiente, se muestra contrario al psicoanálisis y a la psicología de la forma. ¿Acaso pueden considerarse como carentes de interés tales concepciones, en lo que se refiere a la imagen del hombre? Tampoco la lingüística –desde Saussure hasta

Chomsky– se ha manifestado como irrelevante para la filosofía y no sólo para la filosofía del lenguaje. Saussure se encuentra en el origen de aquel movimiento filosófico neodeterminista que es el estructuralismo, y el innatismo de Chomsky es uno de los elementos esenciales de la actual controversia entre la estructura y el funcionamiento de la mente. También la epistemología genética de Piaget se opone a la vieja idea de que la mente es una *tabula rasa* y, en contra de las posturas de tipo kantiano, sostiene que espacio, tiempo, causalidad, etc., no son formas a priori, sino que se construyen a lo largo de diversas fases de desarrollo de la mente infantil. Tampoco se hace preciso justificar un ámbito de investigaciones como las que efectúa la sociología del conocimiento, que a partir de Marx –pasando por Scheler y Mannheim– han estado continuamente presentes en el seno del debate filosófico sobre las relaciones entre sociedad y producciones mentales.

Cabe decir lo mismo acerca de las indagaciones de Chaïm Perelman sobre la «nueva retórica», o de las investigaciones sobre la filosofía del derecho, que en nuestro siglo han alcanzado un elevado rigor científico, especialmente gracias a Hans Kelsen. Hemos querido incluir algunas consideraciones sobre antropología cultural, para mostrar cómo se ha ido elaborando gradualmente la noción de «cultura». Por último, no podíamos dejar de efectuar una breve mención de aquellas dos teorías económicas –el marginalismo y la teoría de Keynes– que, además de su influjo práctico sobre la vida en comunidad de los hombres, han brindado ideas nuevas sobre el «valor económico», llevando a cabo una crítica sobre uno de los pilares del marxismo: la teoría del valor-trabajo.

2. La psicología de la forma

2.1. *C. von Ehrenfels; la escuela de Graz; la escuela de Würzburgo*

La «psicología de la forma» o *Gestaltpsychologie* (en alemán, *Gestalt* significa «forma») comienza con un estudio de Christian von Ehrenfels (1859-1932), *Sobre las cualidades formales* (1890), en el que este autor pone en evidencia que existen «objetos perceptivos» (por ejemplo, formas espaciales, melodías, estructuras rítmicas) que no se reducen a una suma de sensaciones puntuales, sino que se presentan originariamente como formas, es decir, como relaciones estructuradas, como algo distinto a una suma de átomos de sensaciones. Así, una melodía no constituye una suma de notas variadas, hasta el punto de que se puede variar las notas individuales y percibir empero como invariable la forma melódica (en esto consiste el principio de la «transponibilidad de las cualidades formales»).

Después de Ehrenfels, en Graz se constituyó alrededor de Alexius Meinong (1853-1920) una floreciente escuela, que, con respecto a las funciones perceptivas y representativas distinguió entre dos tipos de objetos: 1) *objetos elementales*, que serían los datos sensoriales (verbigracia, los colores, los sonidos, etc.); 2) *objetos de orden superior*, entre los que hay que enumerar las formas o estructuras. Los objetos elementales serían el resultado de la actividad de los órganos sensoriales periféricos, mientras que los objetos de orden superior, conectados a los elementales por una

relación de fundamentación, serían resultado de una actividad específica del sujeto, que recibe el nombre de «producción». La obra más importante de Meinong es *La teoría de los objetos* (1904). Sus alumnos más conocidos son S. Witasek y V. Benussi. Benussi, apenas finalizada la primera guerra mundial, se trasladó desde Graz a Padua. Prematuramente desaparecido en 1927, le sucedió en la cátedra Cesare Musatti, que más adelante pasó a la universidad de Milán. La dirección del Instituto de Psicología de Padua (que en los últimos años se ha transformado en una gran facultad de psicología) fue ocupada entonces por un alumno de Musatti, Fabio Metelli, uno de los representantes italianos de la *Gestaltpsychologie* en sentido estricto y autor de trabajos sobre la percepción reconocidos internacionalmente.

La escuela de Würzburgo bajo la dirección de Oswald Külpe (1862-1915) desarrolló una tendencia análoga a la escuela de Graz, en lo que se refiere al rechazo del atomismo y del asociacionismo psicológico. La escuela de Würzburgo centró su interés en la investigación de los procesos de pensamiento y desarrolló la teoría del «pensamiento sin imágenes». Külpe escribió: «La actividad es el hecho principal; la receptividad y el mecanismo de las imágenes son algo secundario.» K. Marbe, N. Ach, A. Michotte, A. Messer, A. Gemelli,.T.W. Moore, J. Lindworski, y K. Bühler forman parte de la escuela de Würzburgo. Bühler fue catedrático en Viena y ejerció un notable influjo sobre la psicología contemporánea, tanto en Europa como en América (adonde Bühler había emigrado más tarde). Karl Popper se doctoró en 1928, precisamente con Bühler, con una tesis sobre *La cuestión metodológica de la psicología del pensamiento*. Y fue de Bühler de donde extrajo Popper su antiatomismo, su antiasociacionismo y su antiinductivismo, es decir, algunas de sus principales posturas críticas con respecto al neopositivismo. Resulta significativo el hecho de que formó parte del tribunal de doctorado de Popper el más prestigioso representante del neopositivismo en aquel momento: Moritz Schlick, el fundador del Círculo de Viena.

2.2. *Max Wertheimer y la escuela de Berlín*

Hemos mencionado hasta ahora a Ehrenfels, la escuela de Garz y la de Würzburgo. Sin embargo, cuando se habla de psicología de la forma, por lo general se entiende la serie de investigaciones efectuadas a partir de 1911 por la escuela de Berlín, constituida por tres eruditos de gran originalidad: Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967) y Kurt Koffka (1886-1941). En oposición a la escuela de Graz (y a Benussi, en particular), que conservaba la distinción entre sensaciones y producciones de formas, la escuela de Berlín sostuvo que era imposible seguir hablando del viejo concepto de «átomos sensoriales». Fue precisamente la psicología de la percepción el problema que trató inicialmente la escuela de Berlín, que más tarde amplió sus perspectivas, aplicando a otros ámbitos los principios que habían demostrado su fecundidad en el ámbito de los fenómenos perceptivos. Wertheimer, y luego Dunker, estudiaron el pensamiento productivo. Köhler indagará acerca del problema de la inteligencia animal. Gelb, Fuchs y Goldstein se dedican al estudio de los problemas

piscológicos vinculados con la patología del cerebro. Koffka estudia la memoria, Asch, la psicología social, y Arnheim, la psicología del arte.

Examinemos la teoría. Todos conocemos el fenómeno del movimiento aparente o fenómeno estroboscópico. Cuando un objeto visual, por ejemplo, una línea, se muestra brevemente en un lugar e inmediatamente después aparece un segundo objeto en un segundo lugar, no demasiado lejos del primero, el observador no ve dos objetos que aparezcan en rápida sucesión en sus lugares respectivos, sino que ve un solo objeto que se mueve rápidamente desde el primer lugar hasta el segundo. Físicamente, no tiene lugar un desplazamiento de la línea desde uno a otro lugar, sino que lo que se percibe es justamente este movimiento (pensamos en los fotogramas inmóviles que, proyectados en la pantalla uno después de otro, con rapidez, crean precisamente aquellos movimientos estroboscópicos que constituyen la percepción cinematográfica). La vieja psicología asociacionista –que pensaba que las percepciones consistían en «sensaciones locales independientes»– consideraba que dichas percepciones eran ilusiones, producto de un error en el pensamiento del observador. Sin embargo, Wertheimer no procedió así, no negó los hechos incómodos y desconcertantes. Por el contrario, examinó el movimiento aparente a lo largo de numerosos experimentos y se dio cuenta de que dicho movimiento constituye un hecho perceptivo real, y de que la hipótesis del juicio erróneo no se ve confirmada por los hechos: el campo no se presenta como un mosaico formado por muchas piezas pequeñísimas, ni el movimiento estroboscópico se percibe como un agregado de sensaciones. Esta investigación dio origen al principio fundamental de la *Gestaltpsychologie*: percibimos totalidades estructuradas y no agregados de sensaciones puntuales. Esto se aplica no solamente al campo visual, sino también a las melodías, por ejemplo, que son cualidades globales. Lo que los músicos llaman tono «mayor» o «menor» son características de las frases y no de los tonos por separado. Más todavía: cuando se tocan al mismo tiempo las notas *do* y *sol*, producen aquella cualidad que en música recibe el nombre de quinta. Esta cualidad no reside en el *do* ni el el *sol*, ni depende tampoco de estas notas en particular, ya que cualquier asociación de dos notas en la proporción 2/3 será reconocida de inmediato como una quinta. En esencia, la psicología tradicional asociacionista (o aditivo-agregativa, positivista, mecánica) establece la ecuación siguiente: helado de vainilla = frío + dulce + olor a vainilla + blando + amarillo. En cambio, la psicología de la forma rechaza esta forma de pensar psicoquímica. David Katz escribe: «Para la psicología de la forma, el todo es más que la suma de cada una de sus partes y no (como para el positivismo) nada más que la suma de dichas partes.» A propósito de este principio («el todo es más que la suma de sus partes»), Köhler prefería la fórmula «el todo es distinto de la suma de sus partes». Nuestras percepciones de los fenómenos son percepciones de formas o cualidades estructuradas, que no se reducen a la suma de las partes. He aquí algunas leyes que guían la génesis de las formas ópticas: 1) ley de la proximidad: «las partes de un conjunto perceptivo se reúnen en una unidad conforme a la mínima distancia, *ceteris paribus*»; 2) ley de igualdad: «si el estímulo está constituido por una multiplicidad de elementos diversos, se manifiesta –*ceteris paribus*– una tendencia a que se agrupen los elementos semejantes»; 3) ley de la «forma cerra-

da»: «las líneas que delimitan una superficie se perciben *–ceteris paribus–* como una unidad, con más facilidad que aquellas que no se cierran»; 4) ley de la «curva buena» o del «destino común»: «las partes de una figura que formen una "curva buena" o tengan un "destino común" se constituyen en "unidad" con más facilidad que las otras. Esta ley impide con frecuencia que partes pertenecientes a objetos diversos se fundan en una "unidad", o –en otras palabras– nos ayuda a ver por separado objetos que se hallan en contacto óptico entre sí». Puede ejemplificarse esta ley observando las dos figuras siguientes:

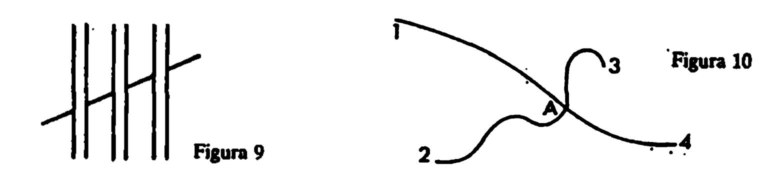
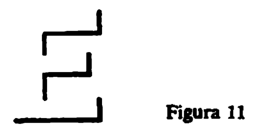
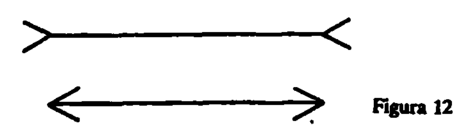


Figura 9
Figura 10

En la figura 10, por ejemplo, no vemos una línea que vaya desde 1 hasta 2 pasando por A, y tampoco vemos una que siga los trayectos 3-A-4, 2-A-4 ó 1-A-3; en cambio, sí vemos las líneas 3-A-2 y 1-A-4; 5) ley del movimiento común: «se constituyen en unidad aquellos elementos que se mueven al mismo tiempo y de modo semejante, o, de un modo general, aquellos que se mueven en comparación con otros que permanecen quietos»; 6) ley de la experiencia: «La psicología de la forma, aunque no atribuye a la experiencia la misma importancia que concede la psicología asociacionista para la organización (perceptiva) de las cosas, no vacila en reconocerle una acción concomitante, junto a los factores antes mencionados». No es por azar que todos los que conocen el alfabeto latino pronto reconocen en la figura 11


Figura 11

una «E» mayúscula, aunque si la desplazamos 90° la figura ya no veremos una «E» sino tres líneas separadas. Las ilusiones ópticas, por lo demás, siempre han constituido un quebradero de cabeza para la psicología asociacionista. ¿Cómo se explica ésta –que considera que las percepciones de los objetos son sumas de trozos perceptivos aislados– que los dos fragmentos de la figura 12, geométricamente iguales, parezcan uno más


Figura 12

largo y otro más corto. En cambio, la psicología de la forma –tomando como punto de partida la totalidad de la figura y no cada uno de sus elementos aislados– explica esta ilusión óptica. Del mismo modo que explica, asimismo, una enorme cantidad de fenómenos sonoros o incluso los modos de organizarse nuestras percepciones de los colores. Aquí no nos es posible detenernos en los geniales trabajos de psicología animal efectuados por Köhler (con monos que resuelven el problema de apoderarse del plátano, asiendo un bastón y utilizándolo como instrumento; con monos que, para apoderarse de un plátano imposible de alcanzar por otros medios, acoplan entre sí varias cañas y utilizan luego este instrumento en sus intentos; o también con monos que, para resolver ese mismo problema, usan una caja como taburete para encaramarse en él, etc.), en las investigaciones de Wertheimer sobre el pensamiento productivo, o en las de Lewin sobre la acción de la afectividad en la orientación del comportamiento y en la determinación de las características psicológicas del medio ambiente. Es suficiente, por el momento, con efectuar las consideraciones siguientes: 1) la psicología de la forma representa, dentro de la ciencia psicológica, lo mismo que la teoría del campo de la física; 2) constituye una respuesta tajante a la psicología atomista y asociacionista, que contaba ya con varios siglos de historia; 3) en más de un aspecto, la psicología de la forma representa «una reformulación crítica del innatismo» (C.C. Pratt); 4) ha tenido el mérito de subrayar las capacidades innovadoras y creativas del sujeto humano; 5) «en la psicología animal introdujo una manera de examinar y una concepción que la convierten en auténtica psicología» (G. Zunini); 6) gracias a la psicología de la forma recibió un gran impulso toda la problemática del aprendizaje.

3. El conductismo

3.1. *J.B. Watson y el esquema «estímulo-respuesta»; I.P. Pavlov y los «reflejos condicionados»*

El fundador del conductismo fue el estadounidense John B. Watson (1878-1958), cuyas obras más importantes (*La conducta. Introducción a la psicología comparada*, 1914; *La psicología desde el punto de vista conductista*, 1919; *Conductismo*, 1925; 1930) son hoy conocidas por un público muy amplio. Watson inició sus investigaciones estudiando el comportamiento de las ratas en un laberinto. Fue más tarde cuando se dedicó a investigar las conductas humanas. El propósito fundamental de Watson consiste en convertir en ciencia la psicología, al igual que las ciencias naturales. Para ello, sin embargo, hay que tomar de inmediato la decisión de eliminar del discurso psicológico los datos de la introspección. Los datos que nos brinda la introspección poseen un carácter intimista, no pueden someterse al público control que es propio de la experimentación, y por lo tanto no pueden tomarse como base de una psicología científica. La conciencia no puede servir de fundamento a la ciencia psicológica. El psicólogo, en cambio, y precisamente en cuanto psicólogo, puede estudiar de manera científica las conductas (en inglés, *behaviors*) humanas. Al igual que un químico estudia la conducta (o modo de reaccionar) de una sustan-

cia colocada en unas condiciones determinadas, de la misma manera el psicólogo estudia la conducta de un individuo colocado en unas condiciones determinadas. Y al igual que el químico modifica las condiciones para ver cómo reacciona de manera diferente una sustancia, también el psicólogo modifica las condiciones para ver cómo cambia la conducta del individuo. La conducta, pública y observable, es el único objeto de la psicología. El hombre se reduce a sus conductas: por lo tanto, la ciencia psicológica es conductismo. El psicólogo trabaja de la misma forma que el científico de la naturaleza: «Dada [...] una situación, debe establecer qué hará el individuo ante ella. Y a la inversa: al ver que el individuo hace algo, es preciso indicar cuál es la situación o el objeto que ha producido dicho acto.» Watson establecía tales principios en 1913, en un opúsculo programático titulado *La psicología desde el punto de vista conductista*. En *Conductismo*, de 1925, Watson lleva a cabo un ataque en profundidad contra la psicología tradicional y sus datos introspectivos; sustituye las viejas «sensaciones» por las «respuestas» de la conducta, y sostiene que «el pensamiento es una forma de conducta, una organización motriz, exactamente igual que el jugar a tenis o al golf». Convencido de haber eliminado del castillo «hombre» todos los fantasmas que en él había introducido la vieja psicología y la filosofía tradicional, a Watson sólo le queda por estudiar las conductas y las leyes que, si se dan determinadas condiciones, nos permiten explicarlas y anticiparlas. Las conductas son los únicos objetos de la psicología y ésta debe hallar las leyes que los explican. No obstante, hallar las leyes que los explican quiere decir descubrir sus causas. Y estas causas Watson las encuentra en los estímulos que el individuo recibe de forma incesante desde el ambiente: las conductas son respuestas a estímulos ambientales, y la psicología científica es la ciencia de la pareja «estímulo-respuesta». Para Watson, la diferencia entre el animal y el hombre estaría en la mayor complejidad de las conductas humanas. En cualquier caso, para el conductista *omnis actio est reactio*.

A esta altura es fácil establecer una comparación entre la «psicología» de Watson y la fisiología psicológica de Ivan Petrovich Pavlov (1849-1936), que mostró la importancia que tienen para la psicología aquellos procesos fisiológicos que sirven para que el organismo dé respuesta a los estímulos recibidos. Se hizo famoso su experimento efectuado con perros. Como es sabido, la vista del alimento provoca en los perros una salivación (que constituye un reflejo incondicionado), y si en vez de presentar el alimento se toca un timbre, el perro no experimenta ninguna secreción gástrica. Sin embargo, si durante determinado período se toca un timbre al mismo tiempo que se presenta el alimento, sucede entonces que por el mero sonido del timbre el perro comienza a salivar. En esto consiste el «reflejo condicionado». Tenemos una «secreción psíquica», afirma Pavlov. Un estímulo indiferente (el sonido de un timbre) se vuelve eficaz a condición de ir vinculado a un estímulo normal. Prosiguiendo sus investigaciones y generalizándolas, Pavlov creyó poder explicar numerosos comportamientos humanos a través de la teoría del reflejo condicionado. La obra de Pavlov *Los reflejos condicionados* apareció en 1923. Pero ya desde 1917, recuerda B.F. Skinner, los rusos habían tenido necesidad del principio del reflejo condicionado y convirtieron en héroe a Pavlov. En efecto, si los hombres no eran productivos ni felices, la culpa la tenía el

ambiente, y con la ayuda del principio de Pavlov el gobierno cambiaría el mundo, y junto con él, a los hombres. No obstante, aunque el gobierno disfrutó de su ocasión propicia, los rusos de los años treinta continuaban sin ser demasiado felices ni productivos. «Pavlov cayó en desgracia, y durante veinte años la investigación rusa se limitó aquellos procesos fisiológicos que no están directamente relacionados con la conducta. Cuando la segunda guerra mundial devolvió a Rusia la confianza, Pavlov volvió a ser el héroe nacional y se brindó una nueva oportunidad a los reflejos condicionados para que construyesen la vida ideal.»

3.2. *Los avances del conductismo y B.F. Skinner*

Después de Watson, los avances del conductismo –o behaviorismo– tomaron direcciones muy diversas. Antes de reseñarlas brevemente, conviene recordar que si la epistemología que se halla tras las ideas de Watson, es básicamente la epistemología del pragmatismo, la epistemología de los conductistas más recientes es la del operacionismo de Bridgman. Watson, por ejemplo, había criticado ásperamente el psicoanálisis, pero E.B. Holt (1873-1946) en su escrito *El deseo freudiano y su lugar en la ética* (1915) trató de aproximar las nociones de «conciencia» y de «conducta». Identificó la «respuesta específica» que es la conducta, con la «pulsión freudiana», e incluyó en ella elementos como el impulso, motivación, etc. La psicología de la forma había sido muy crítica ante el behaviorismo (que niega la validez de la experiencia directa), pero E.C. Tolman (1886-1961), que había estado en contacto con Bühler, introdujo en el conductismo el principio de la psicología de la forma, sosteniendo que la conducta es una *Gestalt*, es decir, una organización total. Y en *El comportamiento intencionado en los animales y el hombre* (1932), Tolman habla de «conducta intencionada» *(purposive behavior)*, en el sentido de que las acciones humanas (y también las animales) no funcionan a través del simple esquema mecánico de estímulo-respuesta. Al contrario, las conductas se pueden explicar mejor si se consideran como cadenas de acciones dirigidas hacia objetivos concretos. Con Clark L. Hull (1884-1952) el conductismo, además de enriquecerse con conceptos como el de «impulso motivacional» *(drive)*, asumió también una configuración axiomática, en la medida en que Hull quiso presentarlo como un sistema teórico hipotético-deductivo. Junto con un grupo de colaboradores (O. Mowrer, E. Hilgard, J. Whiting y otros más), Hull creó la escuela antropológica de Yale. En la actualidad el representante más conocido y más discutido –y también el más batallador– del conductismo es Burrhus F. Skinner, nacido en 1904. Criticado por sus provocaciones antiteóricas (el conductismo consistiría en descripciones de hechos y no en interpretaciones y explicaciones de hechos: no obstante, ¿es posible descubrir sin interpretar? ¿Acaso describir no es ya interpretar a la luz de una teoría?), Skinner ha sido violentamente atacado debido a su aplicación de los principios conductistas a determinados proyectos de reforma social (*Walden two*, 1948, una especie de utopía sobre una sociedad basada en los principios conductistas; *Más allá de la libertad y la dignidad*, 1971).

La manipulación de la conducta, tal como la concibe Skinner, llevaría

a una opresión total ejercida sobre una colectividad de atareados individuos que han sido condicionados para que lleguen incluso a creer que son felices llevando ese tipo de vida. Negley y Patrick escribieron que «entre todas las dictaduras, ésta [la de Skinner] es la más profunda, y los dictadores potenciales podrían perfectamente hallar en esta utopía un manual para la práctica de su política». En cambio, Skinner sostiene que «*Walden two* describe una comunidad imaginaria de alrededor de un millar de personas que viven una vida ideal»; afirma que «la vida en *Walden two* no sólo es buena sino que también parece realizable» y que «las utopías son ciencia ficción, y hemos aprendido que la ciencia ficción puede hacerse realidad» (en los Estados Unidos ya hubo y hay un grupo de jóvenes que han intentado poner en práctica *Walden two*). En contra de Tolman, Skinner rechaza la idea de que un organismo aprende a comportarse de un modo determinado porque tenga la expectativa de que se va a producir un hecho determinado. En opinión de Skinner, apelar a «acontecimientos mentales» no lleva demasiado lejos en el camino de la ciencia. La psicología es la ciencia de la conducta. Sin embargo, escribe Skinner en *El comportamiento de los organismos* (1939), no todas las actividades del organismo son conducta, sino únicamente aquellas que «ejercen una acción o establecen un intercambio con el mundo circundante». La conducta es una acción que produce un efecto. Para Skinner, tal definición es más adecuada que la de Pavlov, según el cual la conducta es un acontecimiento interno del organismo y no una acción sobre el medio ambiente. Por eso, Skinner habla de «conducta operante»; de este modo quiere subrayar el hecho –leemos en *Ciencia y conducta humana* (1957)– de que la conducta «obra en el ambiente y produce consecuencias». Califica de «conducta de respuesta» la conducta pavloviana; se trata de una conducta pasiva ante los estímulos del medio ambiente. Otro punto que hay que tomar en consideración son las reflexiones de Skinner sobre el refuerzo. Dicho autor creó la hoy célebre «caja de Skinner» *(Skinner box)*. Se trata de una caja obscura y con aislamiento acústico, donde se coloca una rata. En la caja hay una pequeña palanca que, al ser pulsada por la rata, le proporciona alimento. La diferencia que existe entre este tipo de condicionamiento y el condicionamiento clásico (el de Pavlov) reside en que en el caso de la rata, el refuerzo –es decir, el acontecimiento que provoca el aprendizaje y lo vuelve resistente ante una tendencia a la extinción– no se halla relacionado con el estímulo incondicionado que, en el condicionamiento clásico, presenta el experimentador, sino que depende de la respuesta operante del sujeto. La rata obtiene el alimento sólo si pulsa la palanca; el refuerzo, por lo tanto, está condicionado a la respuesta. Adversario irreductible del innatismo, Skinner recibió un trato similar por parte de los defensores de esa teoría, por ejemplo el lingüista N. Chomsky y el neurofisiólogo J.C. Eccles. Chomsky afirma: «El enfoque que da Skinner a la conducta verbal no es más científico que los enfoques tradicionales y pocas veces resulta igualmente claro.» Por su parte, Eccles ha escrito que el hombre no puede ser un buen material para Skinner y para su *Más allá de la libertad y la dignidad*: «Creo que, en cuanto seres humanos, nosotros tenemos libertad y dignidad. La teoría de Skinner y la técnica del condicionamiento operante se derivan de sus experimentos con palomas y con ratas. ¡Dejemos que sean estas últimas las que se aprovechen de ellos!» A su vez, como antiin-

ductivista, Popper afirma que el reflejo condicionado, simplemente no existe.

4. La epistemología genética de Jean Piaget

4.1. *Qué es la epistemología genética*

«La epistemología genética –escribe Piaget (1896-1980)– se ocupa de la formación y del significado del conocimiento, y de los medios a través de los cuales la mente humana pasa desde un nivel de conocimiento inferior hasta otro juzgado como superior [...]. La naturaleza de estos pasajes, que son de carácter histórico, psicológico y a veces incluso biológico, constituye un problema real.» A continuación de esta definición, Piaget añade que «la hipótesis fundamental de la epistemología genética es que existe un paralelismo entre el progreso efectuado y la organización racional y lógica del conocimiento, por un lado, y los correspondientes procesos psicológicos formativos, por el otro». Piaget pone a prueba esta definición a través del estudio del desarrollo mental del niño. En otras palabras: «Creemos –sostiene Piaget en *El desarrollo mental del niño*– que cualquier investigación de psicología científica debe partir del desarrollo, y que la formación de los mecanismos mentales en el niño puede explicar su naturaleza y su funcionamiento incluso en el adulto.» El objetivo esencial de la psicología infantil se configura, por lo tanto, como el de «constituir un método explicativo para la psicología científica en general o, en otras palabras, dar la indispensable dimensión genética a la solución de todos los problemas mentales». Esta dimensión genética es indispensable porque «en la esfera de la inteligencia resulta imposible suministrar una interpretación psicológica exacta de las operaciones lógicas, de los conceptos de número, espacio, tiempo... sin estudiar previamente el desarrollo de tales operaciones y conceptos. Por supuesto, se trata de un desarrollo social a lo largo de la historia de las sociedades y de las diversas formas colectivas de pensamiento (historia del pensamiento científico en particular), pero también de un desarrollo individual (lo cual no está en contradicción con lo anterior, ya que el desarrollo constituye en el niño –entre otras cosas– una progresiva socialización del individuo)». Por otro lado, «en la esfera de las percepciones [...] no podría construirse una teoría precisa de las "constancias" perceptivas, las ilusiones geométricas, las estructuras del espacio perceptivo según coordenadas horizontales y verticales, etc., sin estudiar antes el desarrollo de estos fenómenos, por lo menos para ponerse en guardia contra las hipótesis demasiado fáciles acerca de los fenómenos innatos».

En realidad, Piaget, opuesto a la noción central de behaviorismo, según el cual el individuo sería más o menos una construcción elaborada por un ambiente, también se muestra contrario a un innatismo de tipo kantiano, por ejemplo, pero admite un desarrollo fijo y definido de estructuras definidas y universales. El desarrollo de esta estructura halla una profunda analogía en el desarrollo histórico del pensamento humano. En *La causalidad física en el niño* (1927) puede leerse: «Es posible que las leyes psicológicas establecidas con base en nuestros métodos delimitados se

transformen en leyes epistemológicas establecidas con base en el análisis de la historia de la ciencia: la eliminación del realismo, del substancialismo, del dinamismo, el desarrollo del relativismo, etc., son en todos los casos leyes evolutivas que parecen ajustarse al desarrollo del niño y también al del pensamiento científico.» Piaget llevó a cabo su programa (donde se entrecruzan toda una serie de argumentos fascinantes, como por ejemplo el desarrollo de la inteligencia y el del lenguaje, el desarrollo del juicio moral, el desarrollo del concepto de número, de causalidad, etc.) a lo largo de una serie de obras importantes: *El juicio y el razonamiento en el niño*, 1924; *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, 1924; *La representación del mundo en el niño*, 1926; *La causalidad física en el niño*, 1927; *El juicio moral en el niño*, 1932; *La génesis del número en el niño* (1941; en colaboración con A. Szeminska); *El desarrollo de las cantidades en el niño* (1941; en colaboración con B. Inhelder); *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño*, 1946; *La representación del espacio en el niño* (1948; en colaboración con B. Inhelder); *La geometría espontánea en el niño*, 1948; *La génesis de la idea de fortuito*, 1953; *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1955; *La génesis de las estructuras lógicas elementales* (1959; en colaboración con B. Inhelder); *Biología y conocimiento*, 1967; *El estructuralismo*, 1968; *Triunfar y entender*, 1974.

4.2. *Las fases del desarrollo mental en el niño*

Veamos ahora el desarrollo mental del niño. 1) Piaget afirma que el período comprendido entre el nacimiento y la adquisición del lenguaje se caracteriza por un extraordinario desarrollo mental. Se trata de un período decisivo para la evolución psíquica posterior: «consiste nada menos que en la conquista de todo el universo práctico que rodea al niño, mediante la percepción y el movimiento». Esta «asimilación sensomotriz» del mundo inmediato lleva a cabo a lo largo de dieciocho meses o dos años una revolución copernicana en miniatura: «En el punto de partida de este desarrollo el recién nacido refiere todas las cosas a sí mismo, o mejor dicho, a su propio cuerpo, mientras que en el punto de llegada –cuando comienzan el pensamiento y el lenguaje– se coloca prácticamente como elemento o cuerpo, entre los demás, en un universo que ha construido poco a poco y que ya siente como algo externo a sí mismo.» Aquí hay que señalar una cosa: en este período «la inteligencia aparece [...] mucho antes que el lenguaje, es decir, mucho antes que el pensamiento interior, que supone el uso de signos verbales (lenguaje interiorizado)». Se trata de una inteligencia completamente práctica, «basada en la manipulación de objetos y que, en lugar de palabras y de conceptos, sólo utiliza percepciones y movimientos organizados en "esquemas de acción"». Así, por ejemplo, asir un palo para apoderarse de un objeto es un acto de inteligencia, más bien tardío, que se da hacia los dieciocho meses.

2) En el período que transcurre entre los dos y los siete años (período del pensamiento preoperatorio) el niño, gracias al lenguaje, se vuelve capaz de reconstruir las acciones pasadas en forma de relato y de anticipar las acciones futuras a través de una representación verbal. Esto provoca tres consecuencias muy relevantes para el desarrollo mental: «intercambio

posible entre dos individuos, esto es, comienzo de la socialización por la acción; interiorización de la palabra, esto es, aparición del pensamiento propiamente dicho, que tiene como base el lenguaje interior y el sistema de signos; por último, y sobre todo, interiorización de la acción como tal, que hasta entonces se mostraba puramente perceptiva y motriz, pero que ahora puede recontruirse ya en el plano intuitivo de las imágenes y de las experiencias psíquicas». Desde el punto de vista afectivo, además, se da toda una serie de transformaciones simultáneas: «desarrollo de los sentimientos interindividuales (simpatías, antipatías, respeto, etc.) y de una afectividad interior que se organiza de un modo más estable que en los estadios iniciales». Durante este período, especialmente en su primera fase, prevalece el pensamiento egocéntrico, acompañado por el animismo y el artificialismo («la luna se mueve para acompañarnos», «el sol nació porque nacimos nosotros», etc.); el sujeto «afirma siempre y no demuestra jamás»; los niños de esta edad hablan pero no se sabe si se escuchan, se juntan muchos para hacer el mismo trabajo, pero no se sabe si de veras se ayudan. El niño es «egocéntrico», carece de capacidad para diferenciar entre su propio punto de vista y el de los demás.

3) El período que va desde los siete a los doce años es el que Piaget denomina la fase del pensamiento operatorio concreto. Al observar a los niños de esta edad llama la atención un doble progreso: «concentración individual cuando el sujeto trabaja por su cuenta y colaboración efectiva cuando se desarrolla una actividad compartida». Estos dos aspectos, que aparecen hacia los siete años, son complementarios y paralelos. A esta edad se vuelven posibles las discusiones, «con todo lo que comportan de comprensión hacia los puntos de vista del adversario, y de búsqueda de pruebas y justificaciones relativas a las afirmaciones propias». Desaparece el «lenguaje egocéntrico», y en la estructura gramatical empleada por el niño se manifiesta «la necesidad de coherencia y de justificación lógica». Antes de los siete años, los niños juegan sin reglas y vencen siempre. Después de los siete años, los juegos quedan sometidos a reglas. Los hechos exigen explicaciones racionales y la inteligencia se muestra como inteligencia operativa. Se trata de operaciones lógicas (con clases y relaciones); operaciones aritméticas (suma, multiplicación, etc.); operaciones geométricas (secciones, desplazamientos, etc.); operaciones temporales (seriación de los acontecimientos, etc.); operaciones mecánicas, físicas, etc. En estos años, el niño «piensa de manera concreta, problema a problema, a medida que la realidad se los propone, y jamás vincula sus propias soluciones con teorías generales que englobarían los principios de aquellas soluciones». La afectividad, entre los siete y los catorce años, se caracteriza por la aparición de nuevos sentimientos morales, por ejemplo, el respeto recíproco.

4) El período que va desde los 11-12 hasta los 14 años es el período de la adolescencia. En comparación con el niño «el adolescente es un individuo que construye sistemas y teorías». En el adolescente llama la atención «su interés por problemas no actuales, sin relación con las realidades vividas de forma cotidiana, o su capacidad de anticipación, con una ingenuidad desconcertante, con respecto a las situaciones futuras, que a menudo resultan quiméricas». Sorprende en el adolescente su facilidad para elaborar teorías abstractas: «Algunos escriben, crean una filosofía, una

política, una estética [...]. Otros no escriben, pero hablan. La mayoría habla muy poco de sus propias soluciones personales y se limita a rumiarlas de modo secreto y privado. Sin embargo, todos poseen sistemas y teorías que transforman el mundo de uno u otro modo.» En esto consiste el pasaje desde el pensamiento concreto al pensamiento formal o hipotético-deductivo. Antes de los once, las operaciones de la inteligencia infantil eran únicamente concretas, se basaban en las realidades, en los objetos tangibles que pueden manipularse y someterse a experiencias concretas. «A partir de los once y doce años, se vuelve posible el pensamiento formal, y las operaciones comienzan a desplazarse desde el plano de la manipulación concreta al plano de las ideas puras expresadas mediante un lenguaje (el lenguaje de las palabras o el de los símbolos matemáticos, etc.), pero sin el apoyo de la percepción, de la experiencia o incluso de la convicción.» Por lo tanto, el pensamiento formal es hipotético-deductivo, es el pensamiento capaz de extraer conclusiones a partir de puras hipótesis y no sólo de una observación concreta. En una entrevista publicada en 1973 Piaget afirma: «El contenido de cada hipótesis ya es una forma concreta de operación; el poner en relación hipótesis y conclusiones es una operación nueva. Las operaciones sobre las operaciones abren a partir de ahora un campo de posibilidades bastante más amplio.»

Estas teorías sobre el desarrollo mental del niño fueron comprobadas por Piaget mediante experimentos sencillos, geniales y persuasivos. Fueron sometidas a experimentos a través de diversas técnicas de comprobación. Resulta fácil de imaginar el influjo que ejerció –y continúa ejerciendo– Piaget sobre el proceso de renovación de la pedagogía. Desde un punto de vista filosófico, las investigaciones de Piaget muestran, por ejemplo, que «algunas estructuras lógico-matemáticas no se dan a cualquier edad, y por lo tanto no son innatas». Sin embargo, podemos repetir una vez más que según Piaget hay un desarrollo de estructuras definidas que es innato o preformado. Como leemos al final de *Biología y conocimiento*, para él «las funciones cognoscitivas constituyen una prolongación de las regulaciones orgánicas». En definitiva, el pensamiento se desarrolla mediante un proceso de adaptación que asimila los datos a esquemas ya existentes, o transforma y reestructura dichos esquemas con base en datos nuevos. Influido también por la psicología de la forma, Piaget afirma que el psicoanálisis renovó completamente la psicología, pero añade asimismo que «el futuro del psicoanálisis comenzará el día en que se transforme en experimental». Por lo demás, según Piaget el concepto de «inconsciente» debe ensancharse, «no puede limitarse a la vida afectiva. Somos conscientes del resultado, pero no del mecanismo». Y «en todas las áreas del funcionamiento cognoscitivo, todos los procesos son inconscientes [...]. Inconsciente es todo aquello que no está conceptualizado».

5. La teoría lingüística desde F. de Saussure hasta N. Chomsky

5.1. *Ferdinand de Saussure: qué es la semiología y qué es el signo*

«Es bien sabido lo mucho que la lingüística, la semiología y la antropología de nuestros días le deben a Saussure. Conceptos y cuestiones que se

recogen en el *Cours de linguistique générale* han sido utilizados como elementos esenciales en corrientes investigadoras diversas. Con el *Cours* están relacionados la sociolingüística de Meillet y Sommerfelt, la estilística ginebrina de Bally, la lingüística psicológica de Sechehaye, los funcionalistas como Frei y Martinet, los institucionalistas italianos como Devoto y Nencioni, los fonólogos y estructuralista de Praga: Karchevski, Trubetzkoi y Jakobson, la lingüística matemática de Mandelbrot y Herdan, la semántica de Hullmann, Prieto, Trier o Lyons, la psicolingüística de Bresson y Osgood, el historicismo de Pagliario y Coseriu; y también Bloomfield (no así sus adeptos), Hjelmslev y la escuela glosemática, y Chomsky (pero no tanto sus seguidores)» (T. De Mauro). Las cosas no se detienen aquí, puesto que las ideas del ginebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) influyeron en el pensamiento de autores como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault y a través de ellos en las «ciencias humanas» y la filosofía. En la filosofía, porque la historia de las diversas lenguas constituye una historia de las diversas comunidades humanas: el hombre deposita en la lengua los productos de su evolución. Además, la comprensión del modo de funcionar una lengua nos indica muchas cosas sobre cómo funciona la mente humana, sobre las relaciones entre los hombres y entre la mente y las cosas.

Examinemos a continuación algunos de los conceptos principales de la gran obra de Saussure: el *Curso de lingüística general*, publicado con carácter póstumo en 1916, gracias a Bally y Sechehaye. El primero de estos conceptos es precisamente el de «semiología». Saussure escribe: «Se puede concebir una ciencia que estudia la vida de los signos en el marco de la vida social; podría formar parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general; la llamaremos semiología (del griego σημεῖον, signo).» El propósito de esta ciencia reside en «decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan». Sin embargo, lo signos no son únicamente los lingüísticos, y por esto la semiología abarca otros sistemas de signos, por ejemplo los ritos simbólicos, el alfabeto de los sordomudos, las formas de cortesía, las señales militares, la moda, las señales visuales, marítimas, etc. La lengua es un sistema semiológico especial y asimismo se trata de un sistema privilegiado. Para Saussure ¿en qué consiste el signo lingüístico? Al contrario de las ideas que se hallan en la Biblia y en Platón, «el signo lingüístico –en opinión de Saussure– no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica». El signo, en otras palabras, es una entidad que posee dos caras: la del «significado» y la del «significante»: «La lengua se puede comparar con una hoja de papel; el pensamiento es el anverso y el sonido es el reverso; no se puede recortar el anverso sin recortar el reverso al mismo tiempo.» Por lo tanto, el signo es el nexo que existe entre concepto (significado) e imagen acústica (significante). El signo así definido posee dos rasgos principales: la arbitrariedad y el carácter lineal. El primer rasgo nos indica que «el vínculo que une el significante con el significado es algo arbitrario»; se trata de una mera convención, dado que no existe necesidad ninguna de ligar por ejemplo el concepto de «hermana» a la imagen acústica francesa (s + ö + r) o a la castellana (e + r + m + a + n + a). La arbitrariedad, por supuesto, «no implica que el significante depende de la libre elección del sujeto parlante [...]; queremos decir que se trata de algo motivado, es decir, arbitrario

con relación al significado, ya que no posee en la realidad ningún lazo natural con él». En lo concerniente a la segunda característica, «el significante, al ser de naturaleza auditiva, sólo se desarrolla en el tiempo y posee los rasgos que extrae del tiempo: *a)* representa una extensión, y *b)* dicha extensión es mensurable en una sola dimensión: es una línea».

5.2. *La primera gran oposición: lengua y habla*

Saussure coloca en la base de su teoría la oposición entre el concepto de «lengua» *(langue)* y el de «habla» *(parole)*. Ésta es «la primera verdad», la primera gran elección o la «primera bifurcación». Antes que nada, la lengua no es el lenguaje. Éste es una facultad poseída por todos, la facultad universal de hablar, mientras que la lengua es «un producto social de la facultad del lenguaje». La lengua es algo externo al individuo, es un hecho institucional; el individuo la encuentra ante sí, la aprende, la padece. La lengua, escribe Saussure, es «un tesoro depositado por la práctica del hablar en los que pertenecen a una misma comunidad»; «la lengua existe en la colectividad bajo la forma de una suma de improntas depositadas en cada cerebro». La lengua es patrimonio de todos, es el tesoro de todos. En efecto, «en los sujetos hablantes se forman improntas que acaban siendo más o menos las mismas de todos». Entre los individuos así vinculados por el lenguaje «se establece una especie de término medio: todos reproducirán, sin duda no de un manera exacta pero sí aproximativa, los mismo signos unidos a los mismos conceptos». A este proceso Sausurre le da el nombre de proceso de «cristalización social» del habla en la lengua.

La lengua, por lo tanto, es un hecho social; un sistema de signos que el individuo aprende a manejar y a usar para pensar y para comunicarse, en definitiva, para vivir como hombre. El habla es algo distinto de la lengua: «al separar la lengua del habla, se separa al mismo tiempo lo que es social de lo que es individual». A diferencia de la lengua, que es un modelo colectivo, un código, una máquina institucional preparada para la comunicación, «el habla es [...] un acto individual de la voluntad y de la inteligencia». Para demostrar que la lengua y el habla son dos realidades distintas y por lo tanto distinguibles, Saussure apela a las afasias (donde el enfermo entiende los mensajes que recibe, pero pierde el uso del habla) o al hecho de que podemos leer las lenguas muertas. Por todo ello, «el estudio del lenguaje implica [...] dos partes: una de ellas, la esencial, tiene por objeto la lengua, que en substancia es social e independiente del individuo; la otra, la secundaria, tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir, el habla, incluida la fonación; es psicofísica». Aunque «en sus lecciones nunca se enfrentó con la lingüística del habla» (según nos informa Bally), Saussure había visto que «el habla es la que hace evolucionar la lengua», debido a que «en la lengua no entra nada que antes no haya estado en el habla, y todos los fenómenos evolutivos tienen su raíz en la esfera del individuo». Sin embargo, «toda creación debe estar precedida por una comparación inconsciente de los materiales depositados en el tesoro de la lengua, donde las formas generatrices se clasifican según sus relaciones sintagmáticas y asociativas».

5.3. *La segunda gran oposición: sincronía y diacronía*

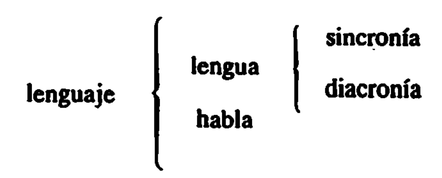
La gran primera oposición era la que existía entre lengua y habla. La segunda «gran bifurcación» es la que hay entre «sincronía» y «diacronía». Hermann Paul en sus *Principios de historia de la lengua* (1880), había sentenciado que «a un estudio científico de la lengua que no posea un carácter histórico en sus fines o en su método le falta algo». Paul expresaba así una opinión predominante en los programas de trabajo de los lingüistas.

En esta situación con estas características, Saussure lleva a cabo una auténtica revolución en la ciencia del lenguaje, con su oposición entre sincronía y diacronía, y su consideración privilegiada de la sincronía. La lingüística sincrónica estudia la lengua vista como sistema, sin considerar las mutaciones que tienen lugar a lo largo del tiempo. Investiga la lengua con respecto al eje de la simultaneidad y no al de las sucesiones. Saussure escribe: «La lingüística sincrónica se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que vinculan entre sí a términos coexistentes y que forman sistemas, tal como son percibidos por la propia conciencia colectiva.» Por otro lado «la lingüística diacrónica estudiará [...] las relaciones que vinculan a términos sucesivos no percibidos desde una misma conciencia colectiva y que se substituyen entre sí los unos a los otros, sin formar sistema». Saussure pone el ejemplo siguiente: en el antiguo alemán el plural de *gast* (huésped) y de *hant* (mano) eran respectivamente *gasti* y *hanti*; de modo análogo en la lengua anglosajona el plural de *fōt* (pie), *tōth* (diente) y *gōs* (oca) era *fōti, tōthi* y *gōsi*. Ésta es la clase de regularidad que interesa a la lingüística sincrónica: se trata de aquellas regularidades por las cuales las masas hablantes perciben la lengua en cuanto sistema. El aspecto sincrónico «es la única realidad para las masas hablantes». Con el paso del tiempo, el plural de *gast* se transformó en *gäste*, y el de *hant*, en *hände*, pero «para el sujeto parlante resulta inexistente su [de los hechos de la lengua] sucesión en el tiempo».

Así, por ejemplo, «si *dépit* significó "desprecio" en francés, esto no implica que en la actualidad posea un sentido completamente diferente; la etimología y el valor sincrónico son dos cosas distintas». En definitiva, la etimología de un término no es necesaria para describir su valor. Por tanto, «sincronía» y «diacronía» designarán respectivamente un estado de lengua y fase de evolución. La verdad sincrónica, por eso, no excluye la verdad diacrónica. Sin embargo, «el aspecto sincrónico domina sobre el otro, porque para las masas de hablantes constituye la única realidad». La distinción establecida entre sincronía y diacronía, afirma Saussure, «se impone imperiosamente» al lingüista debido a que «la lengua es un sistema de puros valores, sólo determinados por el estado momentáneo de sus términos».

La lingüística sincrónica es «la ciencia de los estados de una lengua»; por así decirlo, es una lingüística estática. En cambio, la lingüística diacrónica es una lingüística evolutiva.

De lo dicho hasta ahora, Saussure traza un esquema, que se ha hecho clásico y que indica con claridad la forma racional que debe asumir en todos los casos el estudio lingüístico.



Sin ninguna duda, a lo largo de su historia la lengua sufre influencias externas a ella: hechos como las colonizaciones, las relaciones entre lengua e instituciones (Iglesia, enseñanza, etc.), las políticas de unificación nacional, etc., no son factores indiferentes para la evolución de una lengua. La «lingüística externa» puede acumular –afirma Saussure– detalles y más detalles, «sin sentirse aprisionada por las redes de un sistema». En cambio, todo sucede de una manera diferente en la «lingüística interna», ya que para ésta «la lengua es un sistema que sólo conoce el orden que le es propio». Saussure dice que una comparación con el juego de ajedrez permitirá comprender mejor todo esto, ya que en este caso es relativamente fácil distinguir lo externo de lo interno: «El hecho de que dicho juego haya pasado desde Persia a Europa es de orden externo, mientras que, por el contrario, es interno todo lo que se refiere al sistema y a las reglas. Si substituyo piezas de madera por piezas de marfil, el cambio resulta indiferente para el sistema: pero si disminuye o aumenta el número de piezas, este cambio afecta profundamente la "gramática" del juego.» El valor de las piezas (o de los signos lingüísticos) no está ligado al material (madera o marfil) con el que están fabricadas, sino que depende únicamente de las relaciones que se establecen entre ellas: reglas de oposición, de desplazamiento, etc. Los signos lingüísticos, al igual que las piezas de ajedrez, no valen por su substancia, sino por su forma.

5.4. *El Círculo lingüístico de Praga*

Fundado por Vilém Mathesius en 1926, el Círculo lingüístico de Praga tuvo como principales representantes a tres rusos: el príncipe Nikolai Sergueiévich Trubetzkoi (1890-1938) –quien desde 1922 hasta su muerte enseñó en la universidad de Viena–, Roman Jakobson (1896-1982) y S. Karchevski (1871-1955). Entre los miembros «europeos» del Círculo de Praga, hay que recordar en especial a Karl Bühler, Daniel Jones, Émile Benveniste y André Martinet. Su campo específico de investigación fue la fonología. Además de *Los fundamentos de fonología* (1939) de Trubetzkoi, se debe recordar los ochos volúmenes de los *Trabajos del Círculo lingüístico de Praga*, publicados entre 1929 y 1938. En 1928, en el primer congreso internacional de lingüistas que tuvo lugar en La Haya, Jakobson, Karchevski y Trubetzkoi formularon el principio por el cual la fonética es el estudio de los sonidos de las palabras (estudio fisiológico), mientras que la fonología es el estudio de los sonidos dentro del sistema de la lengua, es decir, los fonemas. La fonética estudia los sonidos concretos en cuanto fenómenos físicos; la fonología estudia las señales fónicas que se usan en la comunicación lingüística. Los fonemas son «unidades mínimas distinti-

vas de la lengua»; cada lengua posee una cantidad fija, entre veinte y cuarenta, y ejercen una función diferencial dentro del sistema de la lengua y en el plano del significante. Por ejemplo, en las palabras italianas *tare, mare, dare, bare, pare*, la diferencia de significado se debe a los fonemas iniciales, que son diferentes y diferenciadores. O piénsese en la función distintiva del fonema /e/ en las palabras, también italianas, *esalare* y *salare*. La segunda sólo se distingue de la primera por la ausencia del fonema inicial /e/. La fonética, pues, es el estudio del aspecto material de los sonidos del lenguaje, mientras que la fonología sólo tiene en cuenta aquellos sonidos que desempeñan una función determinada dentro de la lengua y que se identifican mediante fonemas (F. Ravazzoli).

En 1929 aparecieron las famosas *Tesis (Las tesis de 1929)* del Círculo lingüístico de Praga, que fueron tesis programáticas formuladas en el Primer Congreso de Filólogos Eslavos, y donde los conceptos de «sistema» y de «función» desempeñaron un papel central. «La lengua, producto de la actividad humana, tiene en común con ésta el carácter de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o como comunicación, el criterio explicativo que aparece como más sencillo y natural es la intención misma del sujeto parlante. Por eso, en el análisis lingüístico se debe tener en cuenta el punto de vista de la función. Desde ese punto de vista, lengua es un sistema de medios de expresión adecuados para un objetivo. No se puede entender ningún hecho lingüístico sin tener en cuenta el sistema al que pertenece.» Siguiendo las huellas de Saussure, los miembros del Círculo de Praga sostienen que «el mejor modo para conocer la esencia y el carácter de una lengua consiste en un análisis sincrónico de los hechos (lingüísticos) actuales, los únicos que ofrecen materiales completos y de los cuales hay experiencia directa». La concepción de la lengua como sistema funcional también debe estar presente «en el estudio de los estados de lengua del pasado, para tratar de reconstruirlos o para constatar su evolución». De esta manera, el estudio diacrónico no sólo no excluye las nociones de sistema y de función, sino que –por el contrario– «permanece incompleto si no se tienen en cuenta tales nociones». Más aún: en lo concerniente al aspecto fónico de la lengua, «el contenido sensorial de esos elementos fonológicos es menos esencial que sus recíprocas relaciones en el interior del sistema (principio estructural del sistema fonológico)».

5.5. *El Círculo lingüístico de Copenhague*

La tradición lingüística danesa (pensemos por ejemplo en Rasmus Rask) alcanzó en nuestro siglo su punto más significativo gracias a la escuela de Copenhague, cuyos representantes más destacados son Viggo Brøndal, H.J. Uldall y sobre todo Louis Hjelmslev (1899-1965). Brøndal, se propuso «descubrir en el lenguaje los conceptos de la lógica, tal como habían sido elaborados en filosofía, desde Aristóteles hasta los lógicos modernos». «El procedimiento rígidamente lógico que llevó a Brøndal a construir su teoría introduciendo los hechos en marcos preestablecidos de tipo binario, también atrajo a otros investigadores» (M. Leroy). Por su parte, Hjelmslev en los *Fundamentos de la teoría del lenguaje* (1945) pre-

senta una teoría (la teoría «glosemática») en la que, siguiendo los pasos de Saussure («único antecedente indiscutible»), se considera que la lengua es una totalidad autosuficiente. También para Hjelmslev «la lengua es una forma y no una substancia», y la tarea del lingüista consiste en construir una teoría que llegue a configurarse como una especie de álgebra de todas las lenguas. Hjelmslev escribe: «La forma lingüística es independiente de la substancia en la que se manifiesta. La forma no se puede reconocer y definir a menos que uno se coloque en el terreno de la función.» La substancia de una lengua debe estar estructurada, o de otro modo se convierte en una nebulosa. Y la estructura, en opinión de Hjelmslev, es «una red de dependencias, o para decirlo de un modo que resulta al mismo tiempo más exacto, más técnico y más sencillo, una red de funciones». La estructura es «una entidad autónoma de dependencias internas». Lo dicho hasta ahora justifica la propuesta de estudiar no las partes de la lengua (sus unidades substanciales), sino más bien las relaciones (o funciones) existentes entre dichas partes y constitutivas de ellas. Cada elemento de un texto (oral o escrito) es considerado como la intersección de un haz de relaciones. Por ejemplo, en la lengua latina hay una relación de interdependencia entre el caso y el número, que se presuponen recíprocamente; entre *sine* y el ablativo hay una relación de determinación (*sine* presupone el ablativo, pero el ablativo no presupone *sine*); entre *in* y el ablativo hay una relación de constelación (se hallan en relación entre sí, pero ninguno de los dos presupone al otro) (D. Manesse). La teoría lingüística de Hjelmslev se preocupa únicamente de la forma y por esto la llama glosemática (*glosa* en griego significa «lengua»). Debido a esta preocupación, son comprensibles los ataques de Hjelmslev contra los mentalistas y los conductistas. Los primeros, presuponiendo una voluntad consciente, hacen intervenir al sujeto hablante, mientras que los segundos hacen intervenir al oyente a quien va dirigido el mensaje. Sin embargo, según Hjelmslev tanto el hablante como el oyente son ajenos a la estructura del lenguaje. Aunque muy técnica y abstracta, «a la glosemática hay que reconocerle el mérito de haber afrontado numerosos problemas, sobre todo los inherentes a la lógica interna [...] de la teoría lingüística, silenciados por otras teorías, y de haberlo hecho con notable anticipación con respecto a los tiempos más recientes, en los que las investigaciones sobre la teoría lingüística –en la medida en que son algo distinto de las investigaciones sobre el lenguaje– han reconocido la importancia que les corresponde», escribió G. Lepschy.

5.6. *La gramática generativa de Noam Chomsky: estructura profunda y estructura superficial*

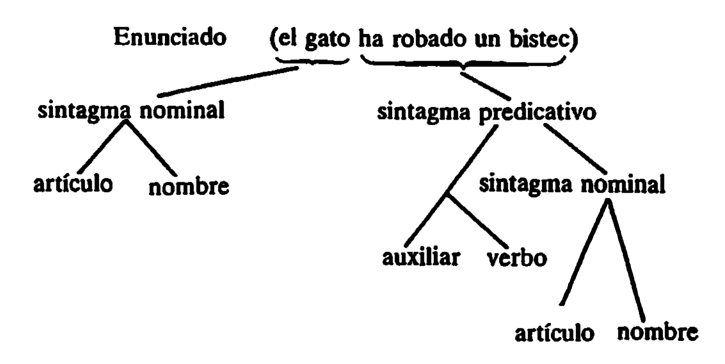
Sin mencionar importantes aportaciones específicas de autores como L. Bloomfield, Jakobson, Martinet y otros, veamos rápidamente algunas de las ideas centrales de Noam Avram Chomsky (nacido en Baltimore en 1928, y en la actualidad profesor del prestigioso Massachussetts Institute of Technology). La gramática tradicional y la lingüística estructuralista había acumulado una gran cantidad de hechos y de observaciones referentes a la lengua, poniendo de este modo a disposición de los estudiosos una gran

cantidad de material empírico. La gramática tradicional es normativa, mientras que la lingüística estructuralista –por lo contrario– es descriptiva. Sin embargo, tanto la una como la otra permanecen en el plano de las clasificaciones (en algunos casos, muy refinadas) de los hechos lingüísticos.

Gracias a Chomsky, la lingüística realiza un salto cualitativo. En efecto, la lingüística estructural describe la lengua, pero no logra explicarla. Chomsky se propuso que la ciencia del lenguaje pasase desde el estadio descriptivo hasta el explicativo, puesto que «hoy el problema central de la teoría de la gramática no es la carencia de datos, sino más bien el hecho de que las teorías existentes no alcanzan a poner orden en la gran multitud de datos que difícilmente pueden ponerse en duda».

La doctrina de Chomsky, desde el momento de su aparición en 1957 (año en que se publicó *Las estructuras de la sintaxis*), ha experimentado diversas modificaciones. Por eso, hoy se acostumbra a distinguir entre tres teorías diferentes: la primera gramática generativa transformacional, la teoría estándar y la teoría estándar ampliada. Puesto que la teoría estándar es la que ha sido objeto de más interés, expondremos sus núcleos centrales (o por lo menos, las nociones que tienen mayor relieve para la tradición filosófica).

Chomsky no pretende describir la lengua, sino explicarla. Para ello se propone construir una gramática generativa. Ésta no analiza descriptivamente los enunciados, sino que los genera; ofrece, por tanto, un cálculo de tipo lógico-matemático que sirve para enumerar sucesivamente todos los enunciados, enunciados gramaticales de una lengua y nada más que estos enunciados. De este modo, la gramaticalidad no consiste en la sensatez y, aún menos, en la verdad. Representa la corrección formal de una secuencia. «Verdes ideas incoloras duermen furiosamente» es considerado gramatical, mientras que «Usted, leer un libro de música» no es considerado como tal (E. Rigotti). En *Las estructuras de la sintaxis* Chomsky había distinguido entre frases nucleares y frases complejas; estas últimas se originan a partir de las primeras a través de las transformaciones. Más adelante, en *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1964), Chomsky substituye dicha distinción por otra, la que existe entre «estructura profunda» y «estructura superficial». Simplificando mucho, cabe decir, que la estructura profunda está en el significado no ambiguo de una frase. De la estructura profunda se pasa a la estructura superficial mediante aquellas transformaciones cuya función consiste en reordenar las relaciones sintácticas según las reglas propias de cada lengua. (La investigación sobre las transformaciones generativas es precisamente lo que caracteriza la gramática generativa transformacional.) «Pedro educa a Pablo» y «Pablo educa a Pedro» poseen los mismos elementos léxicos, pero tienen significados distintos. En cambio, no hay diversidad de significado entre «Pedro educa a Pablo» y «Pablo es educado por Pedro», dado que el segundo enunciado es una transformación legítima de la estructura profunda del primer enunciado. En la estructura profunda el enunciado E se divide en dos categorías principales: el sintagma nominal SN y el sintagma predicativo SP. A su vez, éstos se dividen en otros sintagmas, y estos últimos en otros, hasta llegar al nombre N, al verbo V, al adverbio Adv., al adjetivo Adj., etc., como en el esquema siguiente:



La distinción entre estructura profunda y estructura superficial resulta útil, por ejemplo, cuando nos encontramos con frases ambiguas, en las cuales el análisis gramatical puede mostrar que a esos dos significados corresponden dos estructuras profundas. En *Mente y lenguaje* (1968), Chomsky escribe: «Conocer una lengua significa estar en condiciones de asignar una estructura profunda y una estructura superficial a una cantidad infinita de frases, vincular entre sí de la manera correcta tales estructuras y asignar una interpretación semántica y fonética a la estructura profunda y a la estructura superficial en conexión.»

5.7. *Competencia y rendimiento*

La distinción entre *competence* y *performance* (traducidos como «competencia» y «rendimiento») es paralela a la distinción entre estructura profunda y estructura superficial. Como «lengua», en Saussure, la «competencia» de Chomsky designa el conjunto de reglas y de mecanismos que están en disposición del sujeto hablante y que le permiten rendir, crear y valorar una cantidad infinita de mensajes o frases. El «rendimiento», de manera análoga al «habla» de Saussure, es la realización concreta de la competencia. Sin embargo, a diferencia de Saussure, Chomsky pone de manifiesto que la competencia implica en el sujeto una actividad creadora desconocida en el hablante de Saussure e ignorada sobre todo por el conductismo de Bloomfield (*El lenguaje*, 1953) y de Skinner (*La conducta verbal* es de 1957). Lo cierto es que el sujeto hablante (y no sólo el adulto, sino también el niño) está en condiciones de comprender y de producir una cantidad «infinita» de frases que jamás ha oído ni leído con lo cual cae por la base la noción conductista que afirma que el aprendizaje del lenguaje puede explicarse a través del mecanismo del estímulo y de la respuesta o mediante un entrenamiento repetitivo. Refiriéndose a von Humboldt, Chomsky afirma que el lenguaje está llamado a hacer, «partiendo de medios finitos, un uso infinito». Los mecanismos que permiten producir frases y frases nuevas, así como reconocerlas y juzgarlas, entran admirablemente en funcionamiento a muy corta edad, y ninguna teoría conduc-

tista y empirista es capaz de dar razón (apelando a medios como la limitación, la repetición, la memorización de hechos lingüísticos, etc.) de la competencia lingüística de un niño de tres años, por ejemplo. Al examinar la competencia y la creatividad lingüística de los niños y debido a la total inadecuación explicativa de las teorías empiristas y conductistas, Chomsky presupone la existencia de capacidades innatas. En otras palabras, una notable cantidad de conocimientos lingüísticos (de reglas lingüísticas) llega hasta nosotros como herencia lingüística del patrimonio de la especie. Un niño se halla genéticamente capacitado para hablar; lo único que hace el ambiente es desencadenar estas capacidades innatas que posee. Chomsky piensa que el contenido de estas disposiciones innatas consiste en aquellos universales lingüísticos cuyo descubrimiento es tarea propia de la gramática universal. En efecto, afirma Chomsky, «la gramática universal es un conjunto de principios que caracteriza la clase de las gramáticas posibles, preconizando el modo en que se hallan organizadas las gramáticas particulares». Representa «un conjunto de hipótesis empíricas sobre la facultad del lenguaje, biológicamente determinada». Como es natural, la tesis innatista aleja a Chomsky del empirismo y del conductismo, pero le aproxima al racionalismo clásico y a aquella tradición lingüística que Chomsky denomina «lingüística cartesiana». Esta tradición iría desde Descartes hasta Humboldt y se habría encarnado, por ejemplo, en la *Gramática general y razonada* de Arnauld y Lancelot.

6. La antropología cultural

El concepto de «cultura», tal como se plantea en la actual antropología cultural, tiene una fecha precisa de nacimiento: 1871, año en el que Edward B. Tylor (1832-1917) publicó su *Cultura primitiva*. En este libro Tylor definía así la cultura: «La cultura o civilización –entendida en su amplio sentido etnográfico– es aquel conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad u otro hábito adquiridos por el hombre, en cuanto miembro de una sociedad.» De este modo, Tylor ensanchaba el espectro de la historia de los pueblos, puesto que dicho espectro ya no se solapaba exclusivamente con el desarrollo de las ciencias y de las artes de los pueblos «civilizados»: antes de llegar a esta fase, la humanidad se había dotado de una organización social primitiva, personificando los fenómenos a través de entidades míticas y concibiendo el universo como morada de los espíritus invisibles y sin embargo activos (Pietro Rossi).

Después de Tylor, Franz Boas (1858-1942) y su escuela –de la que proceden especialistas como Robert H. Loewie (1883-1957) y Alfred L. Kroeber (1876-1960), autor de *Lo supraorgánico*, 1917 y de *La naturaleza de la cultura*, 1952)– han insistido sobre el carácter *adquirido de la cultura*, es decir sobre la diferencia entre herencia biológica y herencia cultural, y sobre la imposibilidad de identificar la segunda con la primera. Además, Boas también distinguió entre sociedad y cultura. Dicho autor afirma que la sociedad –es decir, la organización social– también se da en el mundo animal; basta con pensar en el mundo de las abejas, las hormigas, los monos o los lobos. En cambio, la cultura es algo típico del hom-

bre. Boas escribe: «La cultura humana se diferencia de la vida animal por el poder del razonamiento y, de manera correlativa, por el uso del lenguaje.»

Al igual que Boas, Loewie y Kroeber, Bronislav Malinowski (1884-1942; autor de *Los Argonautas del Pacífico occidental*, 1922; *La vida sexual de los salvajes de la Melanesia noroccidental*, 1929; *Sexo y represión en la vida primitiva*, 1927; *Los fundamentos de la fe y de la moral*, 1936) también afirmó la irreductibilidad de la cultura a simples condiciones biológicas, económicas o geográficas. A este respecto, Malinowski afirmó: «Un negro de pura raza, transportado a Francia desde niño y criado en ese país, sería profundamente distinto a lo que habría sido si se hubiese criado en la jungla de su tierra de origen. Habría recibido una herencia social distinta, otra lengua, otras costumbres, otras ideas y creencias; se habría incorporado a una organización y a un ambiente cultural diferentes.» Malinowski concluye lo siguiente: «Esta herencia cultural es el concepto clave de la antropología cultural.» Se pone de manifesto, en consecuencia, que para la antropología cultural de nuestros días la cultura es algo irreductible a condiciones extraculturales, por ejemplo, las condiciones biológicas o climáticas: razas diversas poseen la misma cultura y la misma raza posee culturas diversas; bajo el mismo clima tenemos culturas distintas y nos encontramos con una misma cultura dentro de climas diferentes. Por lo tanto, *omnis cultura e cultura*, si bien es cierto que los factores extraculturales influyen o condicionan en cierto grado la cultura, de un modo que hay que establecer en cada caso concreto.

A partir de 1930 se introduce una nueva dimensión en la problemática de la antropología cultural: la dimensión normativa. Se afirma que los valores son los que caracterizan una cultura. Dichos valores son los modelos de conducta, es decir, los modos de vida a los que se atribuye un valor. Esta postura, defendida por John Dewey, G.H. Mead, Talcott Parsons y el propio Kroeber, es sostenida de modo especial por Clyde Kluckhohn (1905-1960; estudió, entre otras cuestiones, a los indios navajos). Según Kluckhohn, la cultura es un conjunto de modelos normativos compartidos por los miembros del grupo, y esos modelos sirven para regular la conducta de dicho grupo, estando acompañados por determinadas sanciones, en el caso de que la conducta no se conforme a ellos. El concepto de modelo normativo se transforma en criterio normativo que sirve para distinguir diversas culturas en el interior de una misma sociedad y para descubrir las diversas subculturas que hay en el seno de una cultura. En tales circunstancias, resulta obvio que el etnocentrismo no es más que una ilusión pseudocientífica, que a menudo ha tenido crueles consecuencias. La antropología cultural de nuestros días nos ofrece una gran lección de tolerancia. Más aún: si la cultura no está determinada por factores extraculturales, comprobamos de inmediato que la cultura implica creatividad. El antropólogo de origen ruso David Bidney (nacido en 1908; autor de la *Antropología teórica*, 1953, y de *El concepto de libertad en antropología*, 1963), escribe lo siguiente: «La cultura, esencialmente, es un producto de la capacidad creativa del hombre [...]. Afirmamos que la cultura es una creación histórica del hombre y que depende, para su propia continuidad, de una transmisión y una invención libre y creativas.» Clyde Kluckhohn añade a este respecto: «Aunque los antropólogos serios huyan de toda

pretensión mesiánica y no afirmen jamás que la naturaleza sea una especie de piedra filosofal que sirva para resolver todos los problemas, es cierto sin embargo que la noción explicativa comporta un trasfondo de legítima esperanza para los hombres y sus problemas. Si los alemanes y los japoneses hubiesen sido lo que han sido debido a su naturaleza biológica, las perspectivas de futuro serían casi desesperadas; pero si la inclinación de aquéllos a la crueldad y al expansionismo es resultado de factores situacionales (presiones económicas) y de sus culturas, es posible hacer algo.»

Más próximos a nosotros, primero Popper y más tarde biólogos como John C. Eccles, Jacques Monod y Peter B. Medawar, han utilizado la expresión «mundo 3» para expresar el concepto de «cultura». El «mundo 1» es el mundo material y de los organismos; el «mundo 2», el de la mente humana, y el «mundo 3», el mundo hecho por el hombre (y que a su vez, ha hecho al hombre). Es el mundo de los productos humanos, el mundo de la cultura: de los mitos, las obras de arte, las teorías científicas, las instituciones, etc. Los problemas, las teorías y las argumentaciones científicas no son más que la «provincia lógica» del mundo 3.

7. K. Mannheim y la sociología del conocimiento

7.1. *Concepción parcial y concepción total de la ideología*

En el capítulo dedicado a la fenomenología ya se mencionó la aportación efectuada por Max Scheler a la sociología del conocimiento. Aquí trazaremos los rasgos fundamentales de las teorías de Karl Mannheim (1893-1947), el pensador que –junto con Scheler– más ha contribuido al planteamiento de los problemas típicos de la sociología del conocimiento, con su trabajo *Ideología y utopía* (1929). En este terreno, sin embargo, no hay que olvidar los trabajos de P. Sorokin, G. Gurvitch, W. Stark, T. Parsons, R.K. Merton, F. Znaniecki, etc. La sociología del conocimiento estudia los condicionamientos sociales del saber, «trata de analizar la relación que existe entre conocimiento y existencia». El hecho de pertenecer a una clase determinada, por ejemplo, a la clase burguesa o proletaria, ¿qué consecuencias tiene para las ideas morales, religiosas, políticas, económicas o incluso para la manera de hacer ciencia de quien pertenece a ellas? ¿De qué forma están condicionadas las producciones mentales de quien pertenece a una Iglesia, a una casta, a un partido o a una generación, debido a dicha pertenencia? En realidad, escribe Mannheim, «hay aspectos del pensar que no pueden interpretarse adecuadamente mientras permanezcan obscuros sus orígenes sociales».

La conciencia del condicionalismo social de las categorías y de las producciones mentales no es un descubrimiento reciente. La teoría de los *idola* de Bacon constituye un ejemplo de la conciencia del condicionamiento social del pensamiento. La encontramos también en Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon y, más cerca de nosotros, en Nietzsche. Maquiavelo fue quien hizo notar que en la plaza pública se piensa de una manera y en el palacio se piensa de otra. Marx, por su parte, estableció el siguiente principio como elemento clave de su pensamiento: «no es la conciencia de los hombres la que determina su ser,

sino que, al contrario, es su ser social el que determina su conciencia.» La sociología del conocimiento asume y modifica críticamente esta afirmación de Marx, en el sentido de que, «sin negar que exista una influencia de la sociedad sobre el pensamiento, la sociología del conocimiento considera que esta influencia no es una determinación, sino un condicionamiento» (G. Morra).

Para Mannheim, el marxismo «vio con claridad cómo detrás de cada doctrina se oculta la conciencia de una clase. Este pesamiento colectivo, que procede de acuerdo con determinados intereses y situaciones sociales, fue denominado "ideología" por Marx». La ideología, en Marx, es un pensamiento vuelto de revés (no son las ideas las que dan sentido a la realidad, sino que la realidad social es la que determina las ideas morales, religiosas, filosóficas, etc.) y distorsionado (por ejemplo, el burgués propone sus ideas como dotadas de validez universal, cuando en realidad sólo constituyen una defensa de intereses particulares), que pretende justificar e inmovilizar una situación de hecho. Partiendo de la concepción marxiana de ideología, Mannheim comienza a elaborar la red de sus conceptos propios. Ante todo, distingue entre concepción particular de la ideología y concepción total. Mannheim escribe: «En la primera, incluimos todos aquellos casos en que la falsedad se debe a un elemento que, intencionado o no, consciente o inconsciente, permanece en un plano psicológico y no supera el estadio de la simple mentira.» Dentro de esta concepción particular de la ideología «se hace referencia siempre a aserciones específicas que pueden considerarse como deformaciones o falsificaciones, sin que por ellas quede comprometida la integridad de la estructura mental del sujeto». No obstante, la sociología del conocimiento justamente problematiza esta estructura mental en su totalidad, «tal como aparece en las diversas corrientes de pensamiento y en los diversos grupos históricosociales». En otros términos, la sociología del saber no critica las aserciones aisladas que enmascaran situaciones particulares, sino que «las examina en un plano estructural o noológico, que no se presenta en absoluto idéntico en todos los hombres, por lo que la misma realidad llega a asumir formas y aspectos diversos a lo largo del desarrollo social». La concepción particular de la ideología mantiene su análisis «en un plano puramente psicológico», mientras que la concepción total de la ideología hace referencia a la ideología de una época o de un grupo histórico-social, por ejemplo, una clase. La concepción total «apela a la *Weltanschauung* completa de la oposición (incluido su aparato conceptual) y llega a abarcar dichos conceptos en cuanto producto de la vida colectiva en la que participa». Cuando afirmo, por ejemplo, ante un adversario que su idea no es más que una defensa de su puesto de trabajo o de este o aquel privilegio social, estoy enmascarando la ideología parcial. En cambio, descubro una ideología total cuando compruebo que existe una correspondencia entre una situación social y determinada perspectiva o conciencia colectiva.

7.2. *¿El marxismo es ideológico? La diferencia entre ideología y utopía*

Ahora bien, Marx utilizó de manera unilateral el descubrimiento del condicionamiento social del pensamiento. En efecto, trató de invalidar la

concepción burguesa del mundo no porque constituya «un engaño político deliberado», sino justamente porque se halla determinada por una específica situación social. La *Weltanschauung* burguesa es consecuencia directa de una situación histórica y social. Empero, se pregunta Mannheim, si el condicionamiento social se aplica al pensamiento burgués, ¿acaso no es válido también para el pensamiento marxista? Mannheim responde: «Cabe demostrar con facilidad que quienes piensan en términos socialistas y comunistas sólo descubren el elemento ideológico en las ideas de sus adversarios, pero consideran que sus propias ideas se hallan completamente libres de la deformación ideológica. Como sociólogo, no encuentro ninguna razón para dejar de aplicar al marxismo lo que él mismo ha descubierto, y no poner de manifiesto, en cada caso, su carácter ideológico.» Cuando uno «tiene valor de someter al análisis ideológico no sólo el punto de vista del adversario sino el de todos, incluido el suyo propio» es cuando se pasa desde la crítica de la ideología a la sociología del conocimiento propiamente dicha. Esta sociología del conocimiento efectúa otra distinción: la que se da entre ideología y utopía. Según Mannheim por ideología hay que entender «las convicciones y las ideas de los grupos dominantes», «los factores inconscientes de determinados grupos [que] ocultan el estado real de la sociedad a sí mismos y a los demás, y que por lo tanto ejercen sobre dicho estado una función conservadora». La noción de «utopía» pone en claro un segundo descubrimiento, totalmente opuesto: «Existen [...] grupos subordinados, tan profundamente comprometidos en la [...] transformación de una condición social determinada, que sólo logran ver en la realidad aquellos elementos que se proponen negar. Su pensamiento es incapaz de realizar un diagnóstico correcto de la sociedad actual.» El pensamiento de dichos grupos «no brinda nunca un cuadro objetivo y únicamente puede utilizarse como directriz para la acción». Es un pensamiento que «da [...] la espalda a todo lo que pueda amenazar su convicción profunda o paralizar su deseo de revolución». Por lo tanto, mientras que la ideología es un pensamiento conservador que se alza en defensa de intereses creados, la utopía es un pensamiento que se propone destruir el orden existente. Para Mannheim, por lo tanto, la utopía es un proyecto realizable; constituye una verdad prematura. Dicho autor analiza cuatro formas de utopía, que también se hallan condicionadas socialmente, por supuesto: 1) el milenarismo orgiástico de los anabaptistas; 2) el ideal liberal humanitario que sirvió de guía al movimiento de la revolución francesa; 3) el ideal conservador; 4) la utopía socialista comunista. La ideología es el pensamiento de la clase superior que detenta el poder y trata de no perderlo; la utopía es el pensamiento de la clase inferior que trata de liberarse de las opresiones y de adueñarse del poder.

7.3. *¿El relacionismo evita el relativismo?*

Si el pensamiento está condicionado socialmente, entonces también lo estará la sociología del conocimiento. Mannheim se halla dispuesto a reconocer este condicionamiento: «Podemos [...] descubrir, con relativa precisión, las condiciones que impulsan a las personas a reflexionar más sobre el pensamiento que sobre las cosas del mundo, y mostrar cómo en este

caso no se trata tanto de una verdad absoluta, sino del hecho –en sí mismo, alarmante– de que una misma realidad aparece como distinta ante diferentes observadores.» En la base del origen de la sociología del conocimiento, Mannheim ve «una intensificación de la movilidad social». Se trata de una movilidad vertical y horizontal al mismo tiempo: la horizontal es «el movimiento desde una posición a otra o desde un lugar a otro, sin que intervenga un cambio del estado social». La movilidad vertical, en cambio, consiste en un «rápido movimiento entre los diversos estratos, en el sentido de un ascenso o un declive social». Ambos tipos de movilidad contribuyen a que las personas se vuelvan inseguras en relación con sus concepciones del mundo, y a destruir la ilusión, predominante en las sociedades estáticas, según la cual «todas las cosas pueden cambiar, pero el pensamiento permanece eternamente el mismo». Aquí encontramos la raíz social de la sociología del conocimiento: en la disolución de las sociedades estables.

A esta altura, queda por examinar el problema principal de la sociología del conocimiento. En efecto, si todo pensamiento está socialmente condicionado, si toda concepción del mundo se halla relacionada con la condición social de su portador, ¿dónde está la verdad? ¿No existe ya ningún criterio para distinguir entre concepciones verdaderas y concepciones falsas? ¿Acaso el supuesto fundamental de la sociología del conocimiento (el condicionamiento social del pensamiento) lleva por necesidad al relativismo? Estos problemas no se pueden evitar y Mannheim los afronta y trata de resolverlos mediante su teoría de la *intelligentsia* y, en conexión con ésta, con la teoría del «relacionismo». El pensamiento está socialmente condicionado, dice Mannheim, pero el intelectual, que es consciente de los condicionamientos de su pensamiento y de las demás concepciones del mundo, lograría evadirse del condicionamiento social precisamente gracias a esa conciencia. En opinión de Mannheim, la *intelligentsia* constituiría un grupo relativamente independiente de los intereses sociales que encadenan, limitándolas, las concepciones del mundo de los demás grupos. En resumen, los intelectuales conscientes entre las diferentes *Weltanschauungen* y la existencia social, estarían capacitados para llegar a «una síntesis de las diversas perspectivas» y, por lo tanto, a una visión más objetiva de la realidad. De aquí surge la teoría del «relacionismo». La sociología del conocimiento, escribe Mannheim, «somete consciente y sistemáticamente todo fenómeno intelectual, sin excepción alguna, a la siguiente pregunta: «¿en relación con qué estructura social nacen y son válidos estos fenómenos? El que las ideas individuales hagan referencia a toda la estructura histórico-social no debe confundirse con un relativismo filosófico que niegue la validez de cualquier modelo y la existencia de un orden en el mundo. El hecho de que cualquier medida del espacio dependa de la naturaleza de la luz no significa que nuestras mediciones sean arbitrarias, sino que son válidas con relación a la luz. De igual modo, se aplica el relacionismo a nuestros debates, y no el relativismo y la arbitrariedad que éste comporta. El relacionismo no significa que no haya criterios de verdad para el debate. Según tal doctrina, sin embargo, la naturaleza de ciertas afirmaciones impide que sean formuladas de una manera absoluta y obliga a formularlas en los términos de la perspectiva planteada por una situación determinada».

Ahora bien, si consideramos el ejemplo elegido por Mannheim, veremos de inmediato que existe una diferencia abismal entre la relatividad de los conocimientos suministrados por las ciencias naturales, y el relativismo de las distintas perspectivas por las que nos lleva sistemáticamente la sociología del conocimiento. Cualquier conocimiento científico es relativo a la época en que es propuesto y comprobado: depende del saber anterior, de los instrumentos disponibles en esa época, etc. No obstante, las teorías científicas –si se respetan las condiciones del método científico– son universales y válidas para todos, aunque resulten desmentidas en un período posterior. ¿Qué tipo de pruebas nos sirve para seleccionar entre las diversas concepciones del mundo, que se hallan socialmente condicionadas? Si todo fenómeno intelectual es algo relativo a un contexto social particular, ¿no será que nos encontramos ante concepciones cerradas, entre las cuales resulta imposible elegir racionalmente, hasta el punto de que se vuelve inevitable el caos del relativismo? Para evitar el fantasma del relativismo, Mannheim propuso su relacionismo. Sin embargo «a estas alturas nos parece difícil descubrir una verdadera diferencia entre relativismo y relacionismo, y este último se nos presenta solamente como una versión del relativismo cultural, que defienden algunos antropólogos, según el cual existirían diversos universos sociales con modos de vida propios, y no existiría ninguna posibilidad de comunicación entre los miembros de esos diferentes universos» (A. Izzo). En realidad, lo que se nos muestra un tanto frágil es la base epistemológica del pensamiento de Mannheim. Carece de una distinción clara entre génesis (social o no) de las teorías y su comprobación; a su pensamiento le falta una idea adecuada sobre la comprobación y también una distinción entre teorías controlables y teorías incontrolables. Con ello no se pretende negar la aguda sensibilidad cultural de Mannheim ni el hecho de que haya planteado toda una serie de problemas sobre los cuales trabajó más tarde la sociología empírica, tanto en Europa como en los Estados Unidos.

8. Los avances de las teorías económicas

8.1. *La teoría marginalista*

Marx era de la opinión de que el capitalismo se iba a hundir, una de las muchas profecías que efectuó y que no se han cumplido. A diferencia de Marx, antes que él y después que él, los economistas clásicos siempre han considerado que era suficiente con que cada uno se preocupase por sus propios intereses para que automáticamente se lograse el bienestar de todos. También ellos estaban equivocados, puesto que el bienestar se hallaba con frecuencia en poder de unos pocos lo cual creaba gravísimos desequilibrios sociales, miseria, y sufrimientos en estratos cada vez más amplios de la población. En cualquier caso, tanto la economía clásica como el marxismo defienden la teoría del valor-trabajo. «Esta teoría, enunciada por Smith de un modo todavía imperfecto y ambiguo, formulada con claridad por Ricardo y perfeccionada por Marx en todos sus aspectos, consiste esencialmente en la proposición según la cual los precios relativos de los bienes [...] son iguales a las relaciones existentes entre las

cantidades de trabajo directa e indirectamente necesarias, en condiciones normales de producción, para producir dichos bienes» (C. Napoleoni). Fue justamente en este terreno donde surgieron dificultades insuperables, porque es imposible demostrar que los precios relativos coinciden con las relaciones entre los trabajos contenidos en los bienes. Entonces, ¿de qué dependerá el valor de los bienes? Éste fue el interrogante básico que trataron de responder economistas como el inglés William Stanley Jevons (1835-1882), el francés Léon Walras (1834-1910), el austríaco Carl Menger (1840-1921), el también inglés Alfred Marshall (1842-1924) y el sueco Knut Wicksell (1851-1926), que elaboraron la teoría conocida con el nombre de «marginalismo» o «teoría de la utilidad marginal», hacia finales del siglo pasado. Esta teoría, prescindiendo ahora de las variantes que asumió en los distintos autores, abandona la idea de que el valor de una mercancía equivale al trabajo almacenado en ella. Jevons escribe: «Es un hecho notorio el que el trabajo, una vez que se ha realizado, ya no influye en el valor del objeto.» Para él, «el valor [de la mercancía] depende únicamente de su grado final de utilidad». Esta idea es expresada por Menger en los términos siguientes, analizando la conducta del consumidor: «El valor de una unidad de la cantidad de un bien disponible para un individuo es igual a la importancia de la más débil satisfación proporcionada por una unidad de la cantidad total del bien.» Todo esto quiere decir –como se verá dentro de poco– que el valor es igual a la utilidad marginal de un bien. ¿Qué es un bien, sin embargo? Se suele responder que es un trozo de riqueza social. Pero ¿qué es la riqueza social? La riqueza social, contesta Walras, es «el conjunto de las cosas materiales o inmateriales que son escasas, es decir, que por una parte nos son útiles, y por la otra sólo están disponibles en cantidad limitada». En consecuencia, para que una cosa pueda definirse como riqueza debe estar capacitada para satisfacer alguna necesidad y debe hallarse disponible en cantidad limitada, en comparación con tal necesidad. Por lo tanto, no forman parte de la riqueza social las cosas inútiles y tampoco las cosas útiles pero disponibles (por ejemplo el aire) para satisfacer cualquier demanda. Los marginalistas, para solucionar los problemas que la economía clásica dejaba sin solución, se centraron en la idea de la utilidad de los bienes y formularon la llamada ley de la utilidad marginal. El valor de un bien depende de la utilidad que un individuo extrae de él. Un trozo de carne es algo útil para quien está desnutrido, pero es inútil para un vegetariano. E incluso para un mismo individuo un bien puede tener más o menos valor según la cantidad en que esté disponible: diez dólares no valen nada para un millonario, pero tienen un valor inapreciable para un hambriento sin un céntimo.

La utilidad de un bien, pues, consiste en la satisfacción que su propietario o destinatario obtenga de su posesión o su consumo. No obstante, a medida que un individuo adquiere sucesivas unidades de un bien, la satisfacción o utilidad total de ellas aumenta sin ninguna duda, pero no lo hace de un modo proporcional: «aumenta a un ritmo decreciente, hasta llegar a un mínimo más allá del cual el añadido de unidades no sólo no provoca ninguna utilidad, sino –al contrario– inutilidad (las nuevas unidades añadidas son un obstáculo, molestan o resultan desagradables)» (A. Seldon - F.G. Pennance). Por ejemplo, si tenemos sed y bebemos un primer vaso de agua, éste nos brinda una gran dosis de placer o utilidad. Bebemos

un segundo vaso de agua: también es útil. Si tomamos un tercero, es evidente que su utilidad disminuye. Continuará disminuyendo cada vez más, hasta que otro vaso de agua nos produce fastidio. La utilidad de cada vaso de agua que vamos agregando a nuestro consumo es llamada marginal y decrece hasta llegar a cero o incluso a valores negativos. Marshall escribió: «Un rico que dude en gastarse un chelín para comprar un solo cigarro, está sopesando los placeres más pequeños que un pobre que se encuentre indeciso antes de gastar un chelín en una provisión de tabaco que le durará un mes.» Estas ideas quedan expresadas mediante la ley de la utilidad marginal decreciente, que afirma, en términos generales, que en la medida en que el consumo de un bien por un individuo aumenta en relación a su consumo de otros bienes, la utilidad marginal del bien en cuestión en condiciones iguales tenderá a disminuir con respecto a la utilidad marginal de los demás bienes consumidos (Seldon - Pennance). Esta ley explica por qué las unidades muy abundantes de un bien tienen precios menores. Por otro lado, la teoría de la utilidad marginal presenta una gran ayuda para lograr un óptimo uso de los recursos en el seno de un sistema económico. Esto resulta comprensible si se piensa en la manera en que un individuo gasta su renta. En efecto, en virtud de la ley de la utilidad marginal decreciente la utilidad total obtenible gastando una determinada renta alcanza su máximo grado cuando el gasto se distribuye entre los bienes de modo que una unidad de gasto (cien dólares, por ejemplo) produzca una igual utilidad adicional (marginal) con respecto a todos los bienes adquiridos. O mejor dicho, dado que los precios de los bienes son diferentes entre sí, de un modo que haga que las utilidades marginales relativas sean proporcionales a los precios relativos. Para el individuo ésta es la condición de equilibrio. Por lo tanto, ¿cómo es posible que el aire o el agua –tan útiles para la vida– no cuesten nada mientras que las perlas o los diamantes, perfectamente inútiles para las necesidades de supervivencia, tienen un precio elevadísimo? ¿Y por qué bienes que incorporan menos trabajo que otros, tienen un precio más alto que éstos? ¿Por qué un cuadro de un pintor famoso puede valer más que una gran casa? Estos interrogantes son objeciones frecuentes dentro de una economía clásica, y la teoría marginalista contesta en estos términos: el precio de un bien es igual al costo de la última unidad de él, que seamos libres de adquirir o no. Las teorías marginalistas siempre han defendido una distribución más equitativa de las rentas, han orientado a los gobiernos hacia un uso racional de los recursos disponibles y han abierto el camino al Estado del bienestar y al socialismo no marxista. A pesar de todo, no constituyeron un instrumento idóneo para prever, contener y solucionar la gran crisis de los años treinta, después del *crack* financiero de Wall Street. Esta tarea le correspondió a la teoría económica de John M. Keynes.

8.2. *El liberalismo keynesiano*

Las obras más importantes de John Maynard Keynes (1883-1946) son *Las consecuencias económicas de la paz*, 1929; *Tratado de la moneda*, 1930; *Teoría general de la ocupación, el interés y la moneda*, 1936. Deseoso de salvar el sistema de empresa privada, Keynes consideraba absur-

das las pretensiones del librecambismo desenfrenado y era de la opinión de que su trabajo provocaría un gran cambio y que daría la vuelta a los fundamentos ricardianos del marxismo. Antiguo alumno de Marshall, dotado de un notable sentido práctico (se enriqueció gracias a afortunadas especulaciones de bolsa), brillante polemista y conocedor de amplios sectores de la matemática, Keynes influyó de manera decisiva y directa en la política de su país. Su mérito principal consiste en haber solucionado la mayor crisis del capitalismo sin necesidad de apelar al marxismo.

La economía clásica sostenía que un sistema económico, si se lo dejaba funcionar libremente en condiciones de competencia libre, produciría el bienestar de todos y crearía una situación de pleno empleo. Mientras tanto, en 1924 había en Gran Bretaña un millón de personas sin empleo, y a comienzos de los años treinta en Estados Unidos uno de cada cuatro trabajadores estaba sin trabajo. Una situación de este tipo no podía resolverse, en opinión de Keynes, mediante la vieja idea según la cual se crearían nuevos puestos de trabajo rebajando los salarios. Keynes expone: «No es en absoluto plausible la afirmación según la cual el desempleo en los Estados Unidos en 1932 se debía al hecho de que los trabajadores se negasen obstinadamente a una reducción de los salarios nominales o al hecho de que exigiesen con similar obstinación un salario real superior al que la productividad del mecanismo económico estaba en condiciones de ofrecer.» Lo cierto era que un sistema económico, libre para funcionar de acuerdo con sus propias leyes, no lleva necesariamente al bienestar de todos y al pleno empleo, como demostraban (y continúan demostrando) los hechos. En efecto, Keynes puso de manifiesto que el nivel de empleo está determinado por el aumento del consumo y las inversiones. Por consiguiente, si disminuye el consumo o disminuyen las inversiones, crecerá la cantidad de desempleados. Los economistas clásicos habían pronunciado grandes alabanzas del ahorro. Sin duda, el ahorro es una virtud privada; denota espíritu de sacrificio e inteligencia previsora. Sin embargo, si todos ahorramos y nadie invierte, se pone lógicamente en funcionamiento un círculo vicioso por el cual al ahorrar no se consume; la falta de consumo lleva una acumulación cada vez más notable de bienes invendidos que permanecen en los almacenes; el exceso de producción genera el paro de las fábricas; el paro de las fábricas significa la pérdida inmediata de puestos de trabajo, además de la imposibilidad de nuevas inversiones. Por todos estos motivos, Keynes ataca el ahorro de tipo decimonónico, porque para él es evidente que aquella «virtud privada» se transforma, desde el punto de vista de la sociedad, en un «vicio público». Es preciso que el individuo consuma, que gaste su dinero en bienes, aunque sea pagándolos a plazos. El aumento del consumo pondrá en movimiento la máquina económica de la nación, dado que, para satisfacer la demanda creciente, los empresarios invertirán más, lo cual implica dos consecuencias importantes: por un lado, aumentarán los puestos de trabajo, y por el otro se utilizarán de una manera cada vez más amplia los recursos nacionales (materias primas, instalaciones, carreteras y ferrocarriles, mano de obra, etc.). Éste es, pues, el camino para salir de la crisis: aumentar el consumo y las inversiones. Y si los individuos privados no consumen, entonces se vuelve necesaria la intervención del Estado. Keynes afirma que la tarea de establecer el volumen de las inversiones «no

puede dejarse con tranquilidad en manos privadas». El Estado no puede ser un simple espectador de las conductas económicas de los ciudadanos privados, ni tampoco –como sostienen los marxistas– tiene la función de eliminarlas. «Consideramos, por lo tanto, que el único medio capaz de garantizar –aproximadamente, al menos– el pleno empleo consiste en una socialización bastante amplia de la inversión. Esto no quiere decir que haya que excluir todos aquellos compromisos y aquellas diversas fórmulas de toda clase que permiten al Estado colaborar con la iniciativa privada. Sin embargo, dejando de lado este aspecto, no parece haber ninguna razón evidente que justifique un socialismo de Estado, que lleve a cabo la mayor parte de la vida económica de la sociedad. Si es capaz de determinar el volumen global de los recursos consagrados al aumento de los medios productivos y de garantizar el tipo de interés básico que se pague a sus poseedores, el Estado habrá cumplido con todo lo necesario, sin ninguna duda.» Podemos leer tales afirmaciones en la *Teoría general del empleo, el interés y la moneda*. El problema del empleo, por lo tanto, puede ser solucionado sin que sea necesario pasar desde la propiedad privada a la propiedad colectiva de los medios de producción. Ante crisis como la de 1929 y los años posteriores, los gobiernos no pueden estar mano sobre mano. Tienen que intervenir. Keynes afirmaba que si el gobierno hubiese pagado a los desempleados por cavar hoyos en las carreteras y después rellenarlos, habría llevado a cabo una acción económicamente inteligente, puesto que habría hecho circular dinero y, como consecuencia, habría activado el consumo y habría puesto en funcionamiento el sistema productivo.

De todo lo dicho, se aprecia claramente cuáles son las indicaciones que brinda Keynes a los gobiernos. Hay que reformar el capitalismo: el Estado debe intervenir en la economía y asumir «determinados controles centrales [...] que ahora se dejan, en conjunto, a la iniciativa individual». Esto no significa para Keynes que haya de abolir la iniciativa privada; sólo quiere decir que, ante la iniciativa privada, no hay que abolir el Estado. «El Estado tendrá que ejercer una función directiva sobre la propensión al consumo, en parte a través de los impuestos, en parte a través de las tasas de interés y quizás también de otros modos.» Esta política intervencionista del Estado en las cuestiones económicas fue criticada por la vieja guardia, y mientras que la nueva izquierda –por ejemplo, Roosevelt y los hombres del *New Deal*– hizo suyas las teorías de Keynes, la derecha económica se opuso a él en todas partes. En efecto, la reforma del capitalismo propuesta por Keynes parecía demasiado avanzada y demasiado temeraria a ojos de los conservadores. Keynes sotuvo que la disminución de la tasa de interés habría hecho que desapareciesen los rentistas, cosa que había que lograr. Esto hubiese llevado a una supresión de la desigualdad excesiva entre las rentas. En esto consisten las propuestas keynesianas para abolir «los dos vicios esenciales del mundo económico»: la desigualdad y el desempleo, salvando las instituciones democráticas, y la libertad y la riqueza moral (además de la material) de la iniciativa privada.

9. La filosofía del derecho: el iusnaturalismo; el realismo jurídico; Kelsen y el positivismo jurídico

9.1. *G. Radbruch y el iusnaturalismo*

A lo largo de este curso de historia de las ideas filosóficas se ha reservado un amplio lugar a la teoría política, a las argumentaciones tendentes a legitimar un tipo de Estado más bien que otro (el Estado totalitario o el democrático) y a las relaciones existentes entre moral y normas jurídicas. En el siglo actual las diversas teorías de filosofía del derecho se han centrado en torno a tres núcleos principales: a) *el iusnaturalismo;* b) *el positivismo jurídico;* c) *el realismo jurídico*. El iusnaturalismo –doctrina que ha recorrido toda la tradición occidental desde la antigüedad (recordemos la *Antígona* de Sófocles)– posee en nuestro siglo un prestigioso representante: el alemán Gustav Radbruch (1878-1949). Según el iusnaturalismo, una ley sólo es válida cuando es una ley justa; si no es justa, *non est lex sed corruptio legis*. En su *Filosofía del derecho* (1932; en la Alemania de Hitler, Radbruch, hombre noble y prestigioso, se verá desposeído de su cátedra) puede leerse: «Cuando una ley niega conscientemente la voluntad de justicia, por ejemplo, concediendo de manera arbitraria o negando los derechos humanos, carece de validez [...]; también los juristas han de tener el valor de rehusarle el carácter jurídico.» Más aún: «Puede haber leyes tan injustas y tan perjudiciales socialmente que sea necesario rechazar su carácter jurídico [...] porque existen principios jurídicos fundamentales que son más fuertes que cualquier norma jurídica, hasta el punto de que una ley que los contradiga carece de validez.» En resumen, para Radbruch, «cuando no se busca la justicia, cuando las normas del derecho positivo niegan de manera explícita la igualdad –que constituye el núcleo de la justicia– la ley no sólo es derecho injusto, sino que le falta con carácter general la juridicidad». Ante estas expresiones de Radbruch, al igual que ante la actitud de Antígona, todos aprobarán sin duda las elevadas y humanitarias intenciones del iusnaturalismo y de las «leyes que los dioses han puesto en el corazón de los hombres». Sin embargo, ¿cómo se podrá responder a la exigencia de explicitar, enumerar y fundamentar de una vez para siempre estas leyes que los dioses han colocado en el corazón de los hombres? En definitiva, ¿qué es la justicia? ¿Hay algún criterio absoluto que nos permita establecer de manera absoluta y para todos qué es lo justo y qué es lo injusto? Tal es el problema de fondo del iusnaturalismo, y al mismo tiempo, su propia cruz.

9.2. *El realismo jurídico, desde F.C. von Savigny hasta R. Pound*

Para el «realismo jurídico» (corriente jurídica que también posee antiguas raíces), el derecho no se fundamenta en un ideal de justicia ni se confunde con los ordenamientos jurídicos establecidos. Al contrario, el derecho surge de aquella realidad social donde las conductas humanas hacen y deshacen las reglas de comportamiento. El derecho no es la norma justa (según determinada ética filosófica) o la norma válida (de acuerdo con determinado ordenamiento y dentro de éste), sino la regla eficaz

que surge de la vida cotidiana de los hombres. Forman parte de esta corriente de pensamiento la escuela histórica del derecho de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) y de su discípulo Georg F. Puchta (1797-1846), representantes de aquel romanticismo jurídico que ve en el «espíritu del pueblo» y en el derecho consuetudinario las fuentes primarias del derecho; Hermann Kantorowicz (1877-1940), que en *La lucha por la ciencia del derecho* (1906) sostiene que, junto al derecho estatal, existe con igual valor el «derecho libre», el derecho «producido por la opinión jurídica de los miembros de la sociedad, por las sentencias de los jueces y por la ciencia jurídica: vive con independencia del derecho estatal, y constituye el terreno donde nace este último» (G. Fassò); Eugen Ehrlich (1862-1922), quien en *La fundamentación de la sociología del derecho* (1913) escribe que «el centro de gravedad del desarrollo del derecho [...] reside [...] en la sociedad misma», y que «es un error en el que hoy muchos creen afirmar que todo el derecho es producido por el Estado a través de las leyes. La mayor parte del derecho tiene su origen inmediato en la sociedad, en la medida en que es una ordenación interna de las relaciones sociales, el matrimonio, la familia, las corporaciones, la posesión, los contratos, las sucesiones, y jamás se ha visto reducido a normas jurídicas»; Philipp Heck (1858-1943), quien –como principal representante de la escuela de Tubinga– quiso contraponer a la jurisprudencia de los conceptos la jurisprudencia de los intereses, en la que las leyes son consideradas como «resultantes de los intereses de carácter material, nacional, religioso y ético, que en cada comunidad jurídica se plantean y luchan por ser reconocidos». Los que acabamos de citar son algunos de los pensadores más prestigiosos que pertenecen a la tradición del realismo jurídico. Más próximo a nuestros días, quien mejor y de manera más radical ha defendido esta corriente de pensamiento fue el jurista norteamericano Oliver Wendell Holmes (1841-1935), juez durante muchos años en el Tribunal Supremo de los Estados Unidos. Holmes «fue el primero que, en el ejercicio de sus funciones de juez, dejó a un lado el tradicionalismo jurídico de los tribunales e introdujo una interpretación evolutiva del derecho, más sensible ante los cambios de la conciencia social» (N. Bobbio). Junto a Holmes debemos colocar a quien está considerado como el filósofo norteamericano más destacado en el campo del derecho, Roscoe Pound (1870-1964), quien en *Interpretaciones de historia jurídica* (1922) sostuvo que había que pensar en el derecho «no como si fuese un organismo, que crece a causa de alguna propiedad inherente a él y por medio de dicha propiedad, sino [...] como en un edificio, construido por los hombres con el propósito de satisfacer aspiraciones humanas, y que de manera continuada hay que reparar, restaurar y ampliar para hacer frente al crecimiento o al cambio de las aspiraciones y también al cambio de las costumbres». Unos años más tarde, Pound evolucionó hacia un tipo de iusnaturalismo que no olvidaba el devenir histórico. Otro célebre realista jurídico estadounidense fue Jerome Frank (1889-1957), quien afirmó que el deseo de la certidumbre en el derecho equivale al «deseo infantil» del padre (aquellos que buscan la certidumbre en el derecho tratan de satisfacer deseos infantiles hallando precisamente en el derecho «un substituto del padre». Sin embargo, ¿puede de veras eliminarse con facilidad la cuestión de la certidumbre del derecho? Más aún: en una sociedad con una fuerte movi-

lidad y bajo los más diversos y contradictorios impulsos innovadores, ¿qué «nuevas» costumbres tendrá que cohonestar el juez? Además, para que un hecho –es decir, una conducta eficaz, puesta en práctica por un grupo– se convierta en una norma, es preciso que sea recibido en determinado sistema jurídico como conducta obligatoria, es decir, como conducta cuya violación implica una sanción. No obstante, «esta forma jurídica es atribuida al derecho consuetudinario por la ley en la medida en que se apele a ella, por el juez en la medida en que éste extrae de una costumbre la materia de su decisión, o por la voluntad concordante de las partes» N. Bobbio). En definitiva, las reglas que descubre el juez en estado naciente en el seno de la sociedad no se convierten *ipso facto* en normas jurídicas sino que se transforman en tales sólo cuando el juez, basado en una norma del sistema jurídico que le autoriza a ello, las reconoce y les atribuye fuerza coactiva.

9.3. *Hans Kelsen: «ser», «deber ser» y la ciencia de los valores*

El iusnaturalismo reduce la validez a la justicia, pero si por un lado vemos que en el transcurso de la historia resulta difícil encontrarse con un criterio absoluto de justicia, por el otro nos hallamos ante leyes jurídicamente válidas y hasta eficaces (es decir, cumplidas) que la conciencia de los grupos y los individuos consideran como injustas. El realismo reduce la validez a la eficacia, pero no es difícil caer en la cuenta de que la eficacia no siempre está acompañada de la validez. A estas dos grandes corrientes se contrapone el positivismo jurídico, que trata de distinguir entre justicia, validez y eficacia del derecho. Tal es la postura de Hans Kelsen, que es un positivista jurídico pero no en el sentido «ideológico». Es positivista jurídico en el sentido de que está orientado hacia un estudio científico del derecho positivo. En otros términos, el positivismo jurídico en su versión ideológica sostiene que la justicia de las normas se reduce al hecho de que son impuestas por quien tiene la fuerza necesaria para hacerlas respetar. Como decía Hobbes, *iustum quia iussum*. ¿Quién es el que lo manda? El que tiene la fuerza. En consecuencia, para el positivista jurídico ideólogo el «príncipe» es el creador de justicia. Kelsen, en cambio, afirma que lo que constituye el derecho como tal es su validez jurídica, y añade que la norma jurídica, a diferencia de otras normas, se califica gracias a su carácter coercitivo, pero no sostiene en absoluto que el derecho válido sea también el derecho justo. Para Kelsen, el problema de la justicia es un problema ético. En cambio, el problema jurídico es el de la validez de las normas (el problema de comprobar: 1) si la autoridad que ha dictado esta o aquella norma tenía o no un poder legítimo para hacerlo; 2) si la norma no ha quedado sin efecto; 3) si es o no compatible con las demás normas del sistema jurídico).

Hans Kelsen (nacido en 1881 en Praga y desde 1940 profesor en los Estados Unidos, donde murió en 1973) fue autor de obras como *Problemas capitales de la doctrina del derecho del Estado* (1911), *Teoría general del Estado* (1925), *Los principios filosóficos de la doctrina del derecho y del positivismo jurídico* (1928), *Doctrina pura del derecho* (1934). Las obras más relevantes publicadas por Kelsen durante su período estadouni-

dense son: *Teoría general del derecho y del Estado* (1945), *Sociedad y naturaleza* (1943), *La paz a través del derecho* (1944) y *La teoría comunista del derecho* (1955). Entre 1919 y 1929 Kelsen fue profesor de la universidad de Viena, donde estuvo en estrecho contacto con los pensadores neopositivistas.

Recordemos también que colaboró en la redacción de la Constitución de la joven República Austríaca. Junto con Max Weber, los neokantianos y los neopositivistas vieneses, Kelsen distingue entre «juicio de hecho» (o descripción científica) y «juicio de valor»: «La ciencia –afirma Kelsen– no está en condiciones de emitir juicios de valor, porque no se encuentra autorizada para ello. Esto se aplica también a la ciencia del derecho, aunque ésta sea considerada como una ciencia de los valores. Al igual que cualquier ciencia de los valores, consiste en el conocimiento de los valores, pero no puede producirlos; puede comprender las normas pero no puede crearlas.» Si el conocimiento no puede crear los valores, entonces la función del estudioso del derecho no consiste en fundamentar un ideal de justicia. La doctrina pura del derecho –leemos en *La doctrina pura del derecho*– es una teoría que «pretende conocer única y exclusivamente su objeto. Trata de contestar a la pregunta sobre qué es y cómo es el derecho, y no a la pregunta sobre cómo debe ser o cómo se debe producir el derecho. Es ciencia del derecho, pero no política del derecho». Tal es la primera proposición de Kelsen: delimitar el derecho con respecto al valor de la justicia. Esto no significa eliminar la consideración ética del derecho. Quiere decir únicamente que la valoración ética de las normas jurídicas no es tarea propia de la ciencia jurídica (M.G. Losano). En definitiva, el teórico del derecho se plantea y trata de resolver problemas concernientes a la naturaleza y a la función del derecho.

Kelsen parte de la distinción kantiana entre ser y deber ser. Nosotros hablamos de la naturaleza apelando a proposiciones descriptivas, pero el derecho es un «deber ser». Entre los fenómenos naturales existe un nexo causal, mientras que la norma jurídica enuncia un nexo entre acontecimientos que consiste en un juicio basado no en el principio de causalidad, sino en un principio que Kelsen denomina de «imputación». Distinguiendo entre norma jurídica y ley natural, Kelsen afirma que la norma enuncia que, dado un acontecimiento A (ilícito), a éste debe seguirle un acontecimiento B (la sanción). Sin embargo, el nexo entre lo ilícito y la sanción no es un nexo causal entre fenómenos naturales, que el pensamiento simplemente constate, sino que se trata de la imputación o la atribución, efectuada por la voluntad de alguien, de una consecuencia a un hecho que no la causa por sí mismo, sino que es condición de aquélla; y lo es, porque una voluntad así lo ha dispuesto.

Desde el primer momento del pensamiento de Kelsen ya se aprecia con claridad que la voluntad que quiere la consecuencia enunciada por la sanción es querida por el Estado (G. Fassò). El derecho, por lo tanto, se identifica con el Estado, que emplea la fuerza para impedir que en la sociedad se emplee la fuerza. En este sentido, el derecho es una técnica social y una organización de la fuerza.

9.4. *Sanción, norma jurídica y norma fundamental*

La norma jurídica atribuye (de aquí surge la imputación) una consecuencia a una condición. La consecuencia es la sanción, y la condición es lo ilícito. En opinión de Kelsen, lo ilícito no es tal en sí mismo –en el sentido de que existan conductas en sí mismas ilícitas– ni lo es por el hecho de que se trate de una acción prohibida por una orden. Una acción es ilícita, según Kelsen, cuando se le atribuye una sanción. Por consiguiente, se hace manifiesto que «el concepto de deber jurídico se distingue del de deber moral porque aquél no es la conducta que la norma exige, que debe ser observada. En cambio, el deber jurídico es aquella conducta cuya puesta en práctica evita lo ilícito, es decir, la conducta opuesta a la que constituye la condición de la sanción. Únicamente la sanción debe ser aplicada». En otras palabras, toda norma comprende dos aspectos: por un lado, indica que un individuo determinado debe observar determinada conducta (lo cual constituye el «deber ser» de la norma), y por el otro, indica que el otro individuo debe imponer una sanción en el caso de que se quebrante la primera norma. Kelsen escribe: «Pongamos un ejemplo: "no se debe robar; si alguien roba, será castigado." Si se supone que la primera norma –que prohíbe el robo– sólo es válida si la segunda norma vincula al robo determinada sanción, en ese caso la primera resulta sin duda superflua dentro del derecho, en sentido estricto. Si existe, se halla contenida dentro de la segunda, que es la única norma jurídica genuina.»

Una norma, por lo tanto, atribuye una sanción a determinado acto ilícito. Para que un juez esté obligado a imponer una sanción, sin embargo, tiene que existir una norma ulterior que –a su vez– imponga una sanción en el caso de que no se lleve a cabo la primera sanción: «En consecuencia, deben existir dos normas distintas: una dispone que un organismo debe imponer una sanción a un sujeto, y otra dispone que otro organismo sancione al primer organismo, en el caso de que no se lleve a cabo la primera sanción [...]. A su vez, el organismo de la segunda norma puede verse obligado por una tercera norma a imponer la sanción dictada por la segunda, y así sucesivamente.» Y así sucesivamente... pero no se puede llegar hasta el infinito: en la serie tiene que haber una última norma. Dicha norma última es la que Kelsen denomina «norma fundamental», que sirve de fundamento a la validez de todas las normas integrantes de un ordenamiento jurídico. ¿Qué es esta norma fundamental? No se trata de una norma que se impone, sino que se presupone. Kelsen afirma que esta norma fundamental lógicamente necesaria y presupuesta es la constitución; ésta es «productora de derecho» porque «el individuo o la asamblea de individuos que han aprobado la constitución sobre la cual se basa el ordenamiento jurídico son considerados como una autoridad productora de derecho». De forma más específica: si se pregunta por qué se da un acto coercitivo (un individuo envía a la cárcel a otro), se responde que dicho acto ha sido prescrito por una sentencia judicial. Empero, ¿por qué es válida esta sentencia judicial? Lo es porque ha sido emitida de conformidad con una ley penal. Y ésta extrae su validez de la constitución. Si ahora nos preguntamos por qué es válida la constitución, nos remontaremos a una constitución más antigua, hasta «llegar por último a una constitución que es la primera que fue dictada por un individuo usurpador

o por una determinada asamblea. La validez de esta primera constitución es el supuesto último, el postulado final, del cual depende la validez de todas las normas de nuestro ordenamiento jurídico».

La obra de Kelsen ha sido muy útil para dar a entender cómo funciona y qué es el derecho. Sin duda alguna, el positivismo jurídico va muy ligado al relativismo: no nos dice qué es lo justo y qué es lo injusto en absoluto; deja en libertad a nuestra conciencia. Sin embargo, cuando el 17 de mayo de 1952 Kelsen dio su última clase en Berkeley, confesó de manera explícita el no haber contestado a la pregunta decisiva sobre qué es la justicia: «Mi única disculpa es que, a este respecto, me hallo en excelente compañía: habría resultado presuntuoso el hacer creer [...] que yo habría podido tener éxito donde habían fracasado los más ilustres pensadores. Por consiguiente, no sé –ni puedo decir– qué es la justicia, aquella justicia absoluta a la búsqueda de la cual va la humanidad. Debo contentarme con una justicia relativa y sólo puedo decir lo que es la justicia para mí. Puesto que la ciencia es mi profesión, y por lo tanto la cosa más importante de mi vida, para mí la justicia es aquel ordenamiento social bajo cuya protección puede prosperar la investigación de la verdad. "Mi" justicia, pues, es la justicia de la libertad, la justicia de la democracia, en resumen, la justicia de la tolerancia.» En Italia, siguiendo las huellas de Kelsen, encontramos los interesantes y perspicaces trabajos de Norberto Bobbio (n. 1909) y Uberto Scarpelli (n. 1924). Entre las obras del primero, recordemos *La analogía en la lógica del derecho* (1938), *Teoría de la norma jurídica* (1958), *Teoría del ordenamiento jurídico* (1960), *Estudios para una teoría general del derecho* (1970) y *Iusnaturalismo y positivismo jurídico* (1965). Entre las del segundo, *Filosofía analítica, normas y valores* (1961), *Qué es el positivismo jurídico* (1965), *Semántica, moral y derecho* (1969) y *La ética sin verdad* (1982).

10. Chaïm Perelman y la «nueva retórica»

10.1. *Qué es la teoría de la argumentación*

Conectada de algún modo con la filosofía del derecho, pero también extremadamente significativa para otros ámbitos racionales distintos del derecho, por ejemplo la filosofía, la política o la publicidad, se encuentra la «teoría de la argumentación» o «nueva retórica», elaborada por Chaïm Perelman (nacido en 1912), profesor de la Universidad Libre de Bruselas, quien publicó en 1958 el *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, obra escrita en colaboración con Lucie Olbrechts-Tyteca. El problema central de la teoría de la argumentación es el siguiente: más allá de los razonamientos de carácter expresivo y emocional, más allá de las deducciones matemáticas y más allá de las teorías científicas comprobadas empíricamente, existe el amplio campo de los razonamientos o argumentaciones, que no son en absoluto poesía, y que sin poseer la fuerza y la estructura de las pruebas demostrativas, sin embargo tienden a «persuadir» a «probar» determinada tesis. Este campo es sumamente amplio: «ocupa el ámbito propio de todas las formas de razonamiento persuasivo, desde la prédica hasta la arenga, desde la plegaria hasta el discurso, dondequiera que

la razón –entendida como facultad de idear argumentos en favor o en contra de una tesis– es empleada para defender una causa, obtener un consenso, guiar una elección, justificar o determinar una decisión. Abarca el razonamiento del filósofo que refuta los errores de otros y defiende su propia teoría, así como el diálogo cotidiano de dos amigos, que discuten entre ellos sobre la manera mejor de pasar las vacaciones. De una manera especial abarca los medios probatorios no demostrativos, es decir, los medios probatorios que son utilizados por las ciencias humanas, como el derecho, la ética o la filosofía. Cabría definir la teoría de la argumentación como la teoría de las pruebas racionales no demostrativas, y de un modo todavía más preciso, como la lógica (utilizando el término "lógica" en sentido amplio) de las ciencias no demostrativas. Donde estén en juego los valores, así se trate de valores sublimes o vulgares, la razón demostrativa –aquella a la que hace referencia la lógica en sentido estricto– resulta impotente: no puede hacerse otra cosa que inculcarlos (o conculcarlos), o bien hallar buenas razones que los sostengan (o los refuten). La teoría de la argumentación es el estudio metódico de las buenas razones a través de las cuales los hombres hablan y discuten acerca de elecciones que implican una referencia a valores, una vez que han renunciado a imponerlos mediante la violencia o a infiltrarlos mediante la coacción psicológica, es decir, cuando han renunciado al atropello o al adoctrinamiento» (N. Bobbio). De este modo, distinguiendo entre demostración y argumentación, entre lógica en sentido estricto y retórica, Bobbio continúa afirmando que la teoría de la argumentación se configura como «un intento de recuperar la ética en el ámbito de la razón, si bien se trata de una razón práctica distinta de la razón pura, o si se prefiere como el descubrimiento (o redescubrimiento) de una tierra que durante demasiado tiempo ha permanecido inexplorada, después del triunfo del racionalismo matematizante, entre aquellas ocupadas por la fuerza invencible de la razón y, a la inversa, por la razón invencible de la fuerza». En realidad –leemos en el *Tratado de la argumentación*– «nadie puede negar que la capacidad de deliberar y de argumentar constituye un signo distintivo del ser razonable». Sin embargo, después de Descartes, el ámbito de la razonabilidad ha permanecido inexplorado. Y ha quedado inexplorado porque con Descartes, y a partir de Descartes, se ha identificado la razón con aquellas «demostraciones capaces de –a partir de ideas claras y distintas, y mediante pruebas apodícticas– extender a todos los teoremas aquella evidencia que es propia de los axiomas». Por consiguiente, el razonamiento construido *more geometrico* se convirtió en modelo de racionalidad, el único tipo de pensamiento que «podría tener dignidad de ciencia».

10.2. *La razonabilidad no es racionalidad, pero tampoco emocionalidad*

La teoría de la argumentación constituye una ruptura de la tradición de la razón apodíctica cartesiana. Perelman y Olbrechts-Tyteca escriben: «Nuestro método diferirá [...] radicalmente del de los filósofos que se esfuerzan por reducir los razonamientos en materia social, política o filosofía a aquellos modelos proporcionados por las ciencias deductivas y experimentales, y que rechazan como carente de valor todo lo que no se

ajusta a esquemas previamente impuestos.» Por lo tanto, la «nueva retória» rompe con «una concepción de la razón y del razonamiento nacida con Descartes, [y] que ha marcado con su impronta la filosofía occidental de los últimos tres siglos». Dicha ruptura, sin embargo, también significa otra cosa, significa «reemprender [...] una antigua tradición: la de la retórica y la dialéctica griegas». Tanto es así, que se comprende perfectamente que el *Tratado de la argumentación* esté conectado «sobre todo con el pensamiento renacentista y, más allá de éste, con el de los autores griegos y latinos que estudiaron el arte de persuadir y de convencer, la técnica de la deliberación y de la discusión. Por este motivo, presentamos el tratado mismo como una «nueva retórica». Perelman y Olbrechts-Tyteca tienen la esperanza de hacer «revivir una tradición secular y gloriosa». Esta tradición posee una importancia enorme, no sólo de carácter técnico (piénsese en las clases de argumentación que pueden resultar eficaces ante un tribunal, o en las técnicas actuales de la publicidad), sino también filosófico, porque precisamente a través del estudio de la retórica se intenta afirmar que el hombre no puede verse arbitrariamente reducido a la emoción de los gritos del alma, o bien a la inversa, a la razón coactiva de los razonamientos deductivos.

Justamente la retórica nos muestra cómo, junto a la dimensión racional, en el hombre se encuentra la dimensión de lo razonable. En el ámbito de lo razonable se incluyen aquellos valores éticos, políticos y también religiosos, que son los factores que más cuentan para el hombre. La nueva retórica pretende arrancar el mundo de los valores del abismo de lo arbitrario y de la pura emocionalidad, para llevarlo a aquella razonabilidad que les corresponde en sentido propio. Los antiguos griegos habían comprendido esto a la perfección. Como consecuencia, afirman Perelman y su colaboradora, «nuestro análisis concierne a las pruebas que Aristóteles califica de dialécticas, pruebas que él examina en los *Tópicos* y cuyo empleo expone en la *Retórica*».

De todo lo dicho, se deduce el hecho de que la teoría de la argumentación se configura como un análisis de la estructura, la función y los límites del razonamiento persuasivo. Dicho análisis determina y delimita «el campo de lo razonable, que es algo distinto de lo racional puro y también de lo irracional» (N. Bobbio). Para llevar a cabo esta tarea, la teoría de la argumentación no es un discurso abstracto y vacío referente a presuntas capacidades humanas. A través de ella, sin duda, también se llega en cierto modo a una imagen del hombre, diferente a la del hombre de Descartes, por ejemplo. Sin embargo, se llega a partir del examen lo más amplio posible de los diversos tipos de argumentación persuasiva: «ante todo pretendemos caracterizar las diferentes estructuras argumentativas» y «trataremos de construirla [la teoría de la argumentación] analizando los medios probatorios que utilizan las ciencias humanas, el derecho, la filosofía; examinaremos las argumentaciones que ofrecen los publicistas en sus periódicos, los políticos en sus discursos, los abogados en sus intervenciones en el foro, los jueces en la justificación de sus sentencias y los filósofos en sus tratados».

10.3. *Argumentación y auditorio*

Una vez especificada la naturaleza de la teoría de la argumentación y después de haber mencionado su relevancia filosófica y lo antiguo de la tradición a la que devuelve nueva vida, hay que decir que lo que caracteriza la prueba argumentativa o razonable en comparación con la racional es su referencia a un auditorio: «toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio». Si el auditorio de la ciencia y de la matemática pretende ser un auditorio universal, constituido, al menos en potencia, por todos los hombres, el auditorio de un abogado, de un religioso, de un político, un periodista o un pedagogo es un auditorio limitado e histórico. Por eso, aquel que desee con sus argumentaciones provocar o aumentar la adhesión de las mentes a determinada tesis «tendrá que partir de premisas compartidas por sus oyentes» (N. Bobbio). El auditorio –seguimos leyendo en el *Tratado de la argumentación*– se puede definir como «el conjunto de aquellos sobre los cuales quiere influir el orador a través de su argumentación». Todo orador piensa, de un modo más o menos consciente, «en aquellos a los que trata de persuadir y que constituyen el auditorio al cual se dirigen sus discursos». Así, por ejemplo, un jefe de gobierno en un discurso ante el parlamento puede renunciar a priori a convencer a los miembros de la oposición. De igual modo, cuando un periodista efectúa una entrevista, no piensa en el entrevistado, sino en el auditorio constituido por los lectores de su medio de comunicación. El que argumenta, por lo tanto, habrá de preocuparse en primer lugar por basarse en premisas compartidas en líneas generales por sus oyentes. «Estas premisas pueden pertenecer a la categoría de los hechos o a la categoría de los valores (de manera más genérica, al ámbito de lo real o al ámbito de lo preferible). En segundo lugar tendrá que proceder a la elección de los datos que deben servir para la argumentación, adaptándolos a los objetivos que se ha prefijado, mediante la interpretación y la cualificación de esos datos. Intervienen aquí la fluidez, la indeterminación y la plasticidad que son propias de las nociones de todos los lenguajes no formalizados (y también de la mayoría de los lenguajes científicos), y que constituyen uno de los elementos característicos del procedimiento argumentativo. Finalmente, no podrá dejarse de otorgar una cierta relevancia a la manera de presentar los datos previamente elegidos, orientándose hacia aquella forma de presentación que puede impresionar más a los oyentes: la retórica literaria, restringiendo o esterilizando la gran tradición de la retórica clásica, se detuvo en este aspecto puramente formal y externo de la técnica de la argumentación, pero sin embargo muy importante. La forma literaria con la que se expresan los argumentos no es más que un aspecto de la técnica argumentativa considerada en su conjunto» (N. Bobbio).

En conclusión, el *Tratado de la argumentación* es el tratado de la lógica de las pruebas no demostrativas; es un tratado de la lógica que busca argumentar a favor o en contra de lo opinable y lo preferible. En *Retórica y filosofía* Perelman se pregunta: «Si existen campos del saber en los que las pruebas deductivas y experimentales no son suficientes y nos dejan desorientados ante los problemas que se plantean, ¿acaso hemos de renunciar a tratarlos racionalmente o debemos más bien ampliar el sentido de la palabra "comprobación" de modo que englobe todos los procedi-

mientos dialécticos, argumentativos, que nos permitan establecer nuestra convicción?»

Además de la obra de Perelman y de Lucie Olbrechts-Tyteca, hay que mencionar –siempre en el ámbito de la teoría de la argumentación– el trabajo de Stephen E. Toulmin *Los usos de la argumentación* (1958); *Filosofía y argumentación* (1959), de Henry W. Johnstone; la obra colectiva (editada por Johnstone y Maurice Natanson) titulada *Filosofía, retórica y argumentación* (1965), así como el ensayo *Retórica, magia y naturaleza en Platón*, publicado por Viano en 1965, en «Rivista di filosofia». Se trata de un ensayo muy atractivo, entre los numerosos escritos que en estos últimos tiempos han sido dedicados a la historia de la retórica, bajo el estímulo de la «nueva retórica».

Capítulo XXXIII

SIGMUND FREUD Y EL DESARROLLO DEL MOVIMIENTO PSICOANALÍTICO

1. De la anatomía cerebral a la «catarsis hipnótica»

En el opúsculo *Para la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), Freud escribió: «El psicoanálisis es [...] una creación mía.» Esta «nueva ciencia» creada por Freud y (combatida al principio por la mayoría, y aún hoy por bastantes) se hallaba destinada a ejercer una enorme influencia a la vuelta de pocas décadas, un influjo cada vez más notable sobre la imagen del hombre, de sus actividades psíquicas y de sus productos culturales. No existe hecho humano que no se encuentre afectado y trastornado por la doctrina psicoanalítica: el niño se convierte en un «perverso polimorfo»; el «pecaminoso» sexo de la tradición se coloca en primer plano, con objeto de explicar la vida normal y, sobre todo, las enfermedades mentales; el «yo» y su desarrollo se enmarcan dentro de una nueva teoría; las enfermedades mentales se afrontan apelando a técnicas terapéuticas antes impensadas; los hechos del tipo de los sueños, los actos fallidos, los olvidos, etc. –considerados por lo general como hechos extraños, pero irrelevantes para la comprensión del hombre– se vuelven instrumentos que sirven para contemplar la profundidad humana; fenómenos como el arte, la moral, la religión e incluso la educación se ven iluminados por una luz que todavía hoy muchos califican de «perturbadora». Las costumbres se modifican debido a su choque con la teoría psicoanalítica, y los términos fundamentales que ésta utiliza (complejo de Edipo, represión, censura, sublimación, inconsciente, «superyó», transferencia, etc.) son ya parte integrante del lenguaje ordinario y –para bien o para mal, con más o menos propiedad, con razón o sin ella– constituyen herramientas interpretativas del desarrollo más global de la existencia humana.

Nacido en el seno de una familia judía de Freiberg (Moravia), Sigmund Freud (1856-1939) se doctoró en medicina en Viena, en 1881, aunque «jamás hubiese sentido una especial propensión por la condición y el oficio médicos». Durante una temporada estudia anatomía cerebral. Sin embargo, para ganarse la vida, tuvo que dedicarse al estudio de las enfermedades nerviosas. En *Mi vida y el psicoanálisis* (1925) Freud escribe: «Atraído por la gran fama de Charcot, que había conseguido una enorme nombradía, tomé la decisión de dedicarme a la docencia en el terreno de

las enfermedades nerviosas, por lo tanto, trasladarme a París durante un tiempo.» Charcot estaba convencido de que la histeria dependía de una alteración psicológica, y de que el enfermo podía volver al estado de normalidad a través de la sugestión en situación hipnótica. Asimismo pensaba que se podía provocar un ataque de histeria, mediante la hipnosis practicada sobre sujetos predispuestos. En 1889 Freud, con objeto de perfeccionar su técnica hipnótica, se desplaza a Nancy. Allí, narra Freud, «fui testigo de los extraordinarios experimentos de Bernheim sobre los enfermos del hospital». A un individuo en estado hipnótico Bernheim le ordena que le agreda una vez transcurrido un lapso determinado y que no comunique a nadie la orden que se le había dado. El sujeto, efectivamente, llevó a cabo lo que le había sido ordenado. Bernheim le preguntó la causa de su acto. Al principio, el sujeto contestó que no sabía explicar por qué, pero luego –ante la insistencia de Bernheim– afirmó que lo había hecho porque le había sido ordenado poco antes.

De regreso en Viena, Freud –junto con Josef Breuer– redacta en 1894 una memoria sobre un caso de histeria que Breuer había curado algunos años antes: «La paciente ofrecía un complejo cuadro de síntomas: parálisis con contracciones, inhibiciones y estados de confusión [...]. Sometiendo a la enferma a un profundo sueño hipnótico, [Breuer] le hacía manifestar qué era lo que en aquellos instantes oprimía su ánimo [...]. Por medio de tal procedimiento, Breuer había conseguido liberar a la enferma de todos sus síntomas, gracias a un prolongado y fatigoso trabajo.» En 1895 Breuer y Freud publican, basándose también en otras experiencias, los *Estudios sobre la histeria*, donde se afirma que el sujeto histérico en estado hipnótico vuelve al origen del trauma, ilumina aquellos puntos obscuros que han provocado la enfermedad a lo largo de su vida y que se hallan ocultos en lo profundo. De este modo se llega a la causa del mal, y mediante una especie de catarsis desaparece la perturbación. De este modo comienza la teoría psicoanalítica, que más adelante Freud desarrollará en escritos como *Tótem y tabú* (1913); *Más allá del principio de placer* (1920); *El «yo» y el «ello»* (1923); *Casos clínicos* (1924); *Psicología de las masas y análisis del «yo»* (1921); *El futuro de una ilusión* (1927), etc., además de aquellos que iremos citando en el texto del presente capítulo. Debido a su origen judío, Freud se vio obligado a abandonar Austria, invadida por los nazis, y a trasladarse a Inglaterra, donde murió en 1939 como consecuencia de un cáncer en el maxilar.

2. Del hipnotismo al psicoanálisis

A lo largo de sus estudios sobre la histeria, Freud no había caído en la cuenta de que en las neurosis no intervienen excitaciones afectivas de naturaleza genérica, «sino únicamente de carácter sexual, tratándose siempre de conflictos sexuales actuales o de repercusiones de acontecimientos del pasado». No obstante, el hipnotismo había revelado fuerzas y había hecho vislumbrar un mundo que se abría de este modo ante las investigaciones de Freud. Éste se preguntaba: «¿cuál podía ser la razón por la que los pacientes habían olvidado tantos hechos de su vida anterior y exterior, y en cambio podían recordarlos todos cuando se les aplicaba la

técnica antes descrita?» La observación de los enfermos sometidos a tratamiento brindaba una respuesta a dicho interrogante. «Todas las cosas olvidadas habían tenido, por algún motivo, un carácter penoso para el sujeto, en la medida en que habían sido consideradas temibles, dolorosas y vergonzosas para las aspiraciones de su personalidad.» «Para traer de nuevo a la conciencia aquello que había sido olvidado, era necesario vencer en el paciente una resistencia a través de una continuada labor de exhortación y aliento.» Más adelante, como veremos enseguida, Freud se dará cuenta de que dicha resistencia habrá que superarla de otra manera (mediante la técnica de la asociación libre), pero mientras tanto había surgido la teoría de la represión. En cada ser humano intervienen tendencias, fuerzas o pulsiones que a menudo entran en conflicto. La neurosis aparece cuando el «yo» consciente bloquea el impulso y le niega el acceso «a la conciencia y a la descarga directa»: una resistencia reprime el impulso en la parte inconsciente de la psique. Sin embargo, «las tendencias reprimidas, al volverse inconscientes, podían obtener una descarga y una satisfacción substitutiva por vías indirectas, anulando así el propósito de la represión. En la histeria de conversión ese camino indirecto llevaba al ámbito de la inervación somática, y el impulso reprimido volvía a surgir en una parte cualquiera del cuerpo, creando aquellos síntomas que constituían, por lo tanto, el resultado de un compromiso; en efecto, constituían una satisfacción substitutiva, aunque deformada y desviada de sus fines debido a la resistencia del "yo"». Precisamente el descubrimiento de la represión fue lo que obligó a Freud a modificar el procedimiento terapéutico empleado junto con la práctica hipnótica: en la hipnosis se trata de descargar los impulsos que se habían internado por un camino erróneo. Ahora, en cambio, se hacía necesario «descubrir las emociones y eliminarlas por medio de una valoración que aceptase o condenase definitivamente aquello que había excluido el proceso de represión». Una vez substituida la práctica terapéutica, Freud también cambia el nombre del nuevo método de investigación y de curación, empleando por primera vez el nombre de «psicoanálisis» en lugar de «catarsis». Ahora, afirma Freud, «tomando como punto de partida la represión, podemos vincular con ella todos los elementos de la teoría psicoanalítica».

3. Inconsciente, represión, censura e interpretación de los sueños

Gracias al descubrimiento de las represiones patógenas y de otros fenómenos de los que hablaremos a continuación, «el psicoanálisis [...] se vio obligado [...] a tomarse en serio el concepto de inconsciente». En las neurosis lo inconsciente es lo que habla y se manifiesta. Más aún: para Freud «lo inconsciente es lo psíquico en sí mismo y su realidad esencial». De este modo, Freud invertía la ya consolidada y venerable noción que identificaba lo consciente con lo psíquico. Su anterior práctica hipnótica, los estudios sobre la histeria, el posterior descubrimiento de la represión y las investigaciones que Freud venía realizando sobre la génesis de las perturbaciones psíquicas y de las demás manifestaciones «no razonables» de la vida de las personas, le convencieron cada vez más de la realidad efectiva y determinante de lo inconsciente. Esto es lo que se halla tras

nuestras fantasías libres; es lo que genera nuestros olvidos, lo que expulsa de nuestra conciencia nombre, personas, acontecimientos. ¿Cómo es que queríamos decir una cosa y nos sale otra? ¿Cómo es que pretendíamos escribir una palabra y escribimos otra? ¿Dónde estará la causa de estos actos fallidos, es decir, de nuestros errores involuntarios? ¿Acaso no surgen «de la contraposición de dos intenciones distintas», una de las cuales –justamente la inconsciente– es «más fuerte que nosotros? En *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), y luego en *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905), Freud ofrece brillantes análisis (que, sin embargo, los intérpretes consideran a menudo como muy discutibles) acerca de un conjunto de fenómenos (*lapsus*, distracciones, asociaciones inmediatas de ideas, errores de imprenta, extravío o rotura de objetos, chistes, amnesias, etc.) que la ciencia «exacta» jamás había tomado en serio, y en los cuales Freud demuestra la acción permanente de aquellos contenidos que la represión eliminó de la conciencia, ocultándolos en lo inconsciente, pero sin lograr reducirlos a la inactividad. Dicha acción de los contenidos reprimidos dentro de lo inconsciente había sido demostrada por Freud unos años antes, en *La interpretación de los sueños* (1899). La antigüedad clásica consideraba que los sueños eran una profecía y la ciencia de la época de Freud los tomaba como supersticiones. Freud, sin embargo, quiso llevarlos al interior de la ciencia: «Parecía absolutamente imposible que alguien que hubiese llevado a cabo una labor científica pudiese dedicarse más tarde a hacer de intérprete de sueños. No obstante, sin tener en cuenta esa condenación del sueño; considerándolo en cambio como un síntoma neurótico no comprendido, de la misma clase que una idea delirante u obsesiva; prescindiendo de su contenido aparente y, por último, sometiendo a la asociación libre a cada uno de sus diversos elementos, se llegó a un resultado completamente distinto.» Tal resultado consistió en que en el sueño existe un contenido manifiesto (aquello que se recuerda y se relata, al despertarse) y un contenido latente (aquel sentido del sueño que el individuo no sabe reconocer: «¡esto no tiene ni pies ni cabeza!»). Este contenido latente «contiene el verdadero significado del sueño mismo, mientras que el contenido manifiesto no es más que una máscara, una fachada». El psicoanálisis también –y a menudo, ante todo– es un interpretador de sueños. Tiene que volver a recorrer el camino hacia el contenido latente del sueño, contenido que «siempre está lleno de significado», a partir del contenido manifiesto «que a menudo se muestra del todo insensato». La técnica analítica, apelando a las asociaciones libres, «permite descubrir aquello que está oculto». En las raíces ocultas de los sueños hallamos impulsos reprimidos que el sueño trata de satisfacer, debido a la menor vigilancia que ejerce el «yo» consciente durante el sueño: «el sueño [...] constituye la realización de un deseo», de un deseo que la conciencia considera censurable o vergonzoso, y que «se muestra propensa a repudiar con sorpresa o con indignación». Sin embargo, no debe creerse que la acción represora del «yo» cese completamente durante el sueño: «una parte de ella permanece activa, en cuanto censura onírica, y prohíbe al deseo inconsciente que se manifieste en la forma que le es propia». Con motivo del rigor de la censura onírica, «los contenidos oníricos latentes deben [...] someterse a modificaciones y a atenuaciones, que convierten en irreconocible el significado prohibido del sueño». Así se explican aque-

llas deformaciones oníricas a las cuales los sueños les deben sus típicos rasgos extravagantes. En conclusión: «el sueño es la realización (enmascarada) de un deseo (reprimido)». Lo que acabamos de exponer justifica el que, en opinión de Freud, «la interpretación de los sueños es [...] el camino privilegiado para conocer lo inconsciente, la base más segura de nuestras investigaciones [...]. Cuando se me pregunta cómo puede uno convertirse en psicoanalista, yo respondo: mediante el estudio de los propios sueños», afirma Freud.

4. La noción de «libido» y la sexualidad infantil

El tratamiento de las neurosis, la psicopatología de la vida cotidiana, la investigación sobre los chistes y la interpretación de los sueños conducen a Freud al mundo de lo inconsciente. Aquello que ocurre en la historia de un individuo –haya sido éste consciente de ello o no habiéndolo sospechado jamás– nunca desaparece. En la historia de nuestro planeta, las capas terrestres anteriores se van hundiendo pero no desaparecen, y los sucesivos estratos de una ciudad multisecular continúan existiendo, aunque no sean visibles. Del mismo modo, la psique también se halla estratificada. El recuerdo, la equivocación, el olvido, los sueños y las neurosis hallan su explicación causal debido a pulsiones rechazadas y a los deseos reprimidos en lo inconsciente, pero no eliminados. Aquí se plantea un problema inevitable: ¿por qué se rechazan determinadas pulsiones? ¿Por qué determinados deseos y determinados recuerdos están a disposición de la conciencia, mientras que otros –al menos, en apariencia– parecen hallarse fuera de su alcance y reprimidos en lo inconsciente? Según Freud, la razón está en que se trata de pulsiones y deseos en abierto contraste con los valores y las exigencias éticas que el individuo consciente proclama y considera como válidos. Cuando se da una incompatibilidad entre el «yo» consciente (sus valores, sus ideales, sus puntos de referencia, etc.) y determinadas pulsiones y determinados deseos, entonces entra en acción una especie de represión que arranca a la conciencia estas cosas «vergonzosas» e «inconfesables» y las hunde en lo inconsciente, donde una censura permanente se esfuerza porque no vuelvan a aflorar en la vida consciente.

Represión y censura entran en acción gracias a que deben actuar sobre recuerdos y deseos de naturaleza primordial y ampliamente sexual y por lo tanto sobre cosas «vergonzosas», que no hay que decir sino eliminar. Freud reconduce la vida humana a una libido originaria, es decir, a una energía conectada básicamente con el deseo sexual: «análoga al hambre en sentido general, la libido designa la fuerza a través de la cual se manifiesta el instinto sexual, al igual que el hambre designa la fuerza a través de la cual se manifiesta el instinto de absorción de alimentos». Los deseos procedentes del hambre y de la sed no son pecaminosos y no están reprimidos, mientras que las pulsiones sexuales sí se reprimen, para reaparecer más tarde en los sueños y en las neurosis. «El primer descubrimiento al que nos lleva el psicoanálisis es que, de forma habitual, los síntomas patológicos están ligados con la vida amorosa del enfermo; este descubrimiento [...] nos obliga a considerar que las perturbaciones de la vida sexual son una de las causas más importantes de la enfermedad.» Los

enfermos no caen en la cuenta de ello, porque «utilizan para cubrirse una pesada capa de mentiras, como si hiciese mal tiempo en el mundo de la sexualidad». La sexualidad reprimida explota mediante una enfermedad o retorna a través de diversos sueños. Precisamente al analizar estos sueños, Freud descubre la sexualidad infantil. En efecto, los sueños de los adultos remiten con frecuencia a deseos insatisfechos –deseos incumplidos– de la vida sexual infantil.

El niño no carece de instintos y tampoco carece de pulsiones eróticas. «La función sexual existe [...] desde el comienzo.» Según Freud, el niño manifiesta tal instinto desde su más tierna edad: «trae consigo estas tendencias cuando viene al mundo, y de tales semillas nace, a lo largo de una evolución llena de vicisitudes y con numerosas fases, la llamada sexualidad normal del adulto». En primer lugar, la sexualidad infantil es algo independiente de la función reproductora, al servicio de la cual se pondrá más adelante. Sirve más bien para brindar numerosas clases de sensaciones placenteras. «La principal fuente de placer sexual infantil consiste en la excitación de determinadas zonas del cuerpo especialmente sensibles, además de los órganos sexuales: la boca, el ano, la uretra, así como la epidermis y otras zonas sensibles.» Por lo tanto, la sexualidad infantil es «autoerotismo» que se manifiesta como una conquista del placer que encuentra su objeto en las zonas erógenas del cuerpo. Un primer grado de organización de los instintos sexuales «aparece bajo el predominio de los componentes orales», en el sentido de que la succión de los recién nacidos constituye un adecuado ejemplo de satisfacción autoerótica brindada por una zona erógena (ésta es la fase oral y abarca el primer año de vida). A continuación sigue la fase anal, dominada por el placer de satisfacer el estímulo de las evacuaciones (la fase anal abarca el período correspondiente al segundo y tercer año de vida). Recién en la tercera fase (fase fálica: 4-5 años) aparece la primacía de los genitales, en el sentido de que el niño busca placer tocándose dichos órganos, y experimenta un nuevo y particular interés por sus progenitores. El niño descubre el pene y tal descubrimiento va acompañado por el temor a perderlo (complejo de castración). Las niñas experimentan lo que Freud califica «envidia del pene». Tales «complejos» pueden volverse a presentar en la edad adulta y convertirse en causa de neurosis. En este momento aparece un proceso al cual corresponde –en opinión de Freud– un papel muy importante en la vida psíquica. Se trata de la «crisis edípica».

5. El complejo de Edipo

Freud aclara en estos términos este punto central de su teoría: «El niño concentra en la persona de la madre los deseos sexuales y concibe impulsos hostiles contra su padre, al que considera como un rival. *Mutatis mutandis* la niña asume una actitud semejante.» Los sentimientos que se forman durante estas relaciones no sólo poseen un carácter positivo –es decir son afables y llenos de ternura– sino que también resultan negativos, hostiles. Se forma un «complejo» (es decir, un conjunto de ideas y de recuerdos ligados a sentimientos muy intensos) que está condenado sin ninguna duda a una rápida represión. Freud señala: «Sin embargo, desde

el fondo de lo inconsciente, aquél ejerce una actividad importante y duradera. Podemos suponer que constituye, con sus implicaciones, el complejo central de toda neurosis, y esperamos encontrarlo no menos activo en los demás campos de la vida psíquica.» En la tragedia griega, Edipo, hijo del rey de Tebas, mata a su padre, y toma como esposa a su propia madre. Este mito, dice Freud, «es una manifestación poco modificada del deseo infantil contra el cual se eleva más tarde, para expulsarlo, la barrera del incesto». En el fondo del drama de *Hamlet*, de Shakespeare, «se encuentra la misma idea de complejo incestuoso, pero mejor disfrazado». Dada la imposibilidad de satisfacer su deseo, el niño se somete a su competidor, el progenitor del cual se muestra celoso, y éste se transforma en su amo interior. A través de la interiorización de un censor interior, para la crisis edípica, pero mientras tanto se ha llegado a instaurar el «superyó», junto con él, la moral. Al estadio fálico le sigue un período de latencia «durante el cual surgen las formaciones reactivas de la moral, el pudor y el asco. Este período de latencia dura hasta la pubertad, cuando entran en funcionamiento las glándulas sexuales, y la atracción hacia el otro sexo lleva a la unión sexual. Nos encontramos así en el período genital en sentido estricto. De todas estas consideraciones, Freud deduce que «en primer lugar libera la sexualidad de sus vínculos demasiado estrechos con los órganos genitales, definiéndola como una función somática más amplia, que tiende antes que nada hacia el placer y que sólo de manera secundaria se pone al servicio de la reproducción. En segundo lugar, se incluyen también entre los instintos sexuales todos aquellos impulsos meramente afectuosos, amigables, para los cuales empleamos –en el lenguaje corriente– la palabra "amor"». Este ensanchamiento de la noción de sexualidad (que además representa una reconstitución de dicho concepto), transformando la sexualidad en algo que no depende por completo de los órganos genitales, permite tomar en consideración aquellas actividades sexuales no genitales que aparecen tanto en los niños como en los adultos (por ejemplo, la homosexualidad). Tales actividades no genitales son perversas, ya que no se hallan destinadas a la generación. Esto explica el significado (que no es de carácter moral) de la expresión de Freud según la cual el niño es «un perverso polimorfo».

6. El desarrollo de las técnicas terapéuticas y la teoría de la transferencia

«Las teorías de la resistencia y de la represión en lo inconsciente, del significado etiológico de la vida sexual, y de la importancia de las experiencias infantiles, son los elementos principales del edificio teórico del psicoanálisis», escribe Freud. Tales elementos acaban de ser expuestos en las páginas precedentes. Pasando ahora a otros núcleos importantes de la misma teoría psicoanalítica, vemos que, en lo que respecta a la técnica terapéutica, Freud se vio obligado por las experiencias que iban acumulándose a lo largo de sus investigaciones, en primer lugar, a descartar las técnicas de hipnosis, y más tarde, a superar también aquella acción *«insistente y aseguradora»* ejercida sobre el paciente, para que éste venza la resistencia. La técnica que le resultó más eficaz a Freud fue la de la libre

asociación de ideas: el analista hace que el sujeto se tienda sobre un diván, en un ambiente donde no haya demasiada luz intensa, de manera que el paciente se coloque en una situación distendida. El analista se pone detrás del paciente y le invita a «manifestar todo aquello que se le presenta ante el pensamiento, una vez que haya renunciado a guiar voluntariamente dicho pensamiento». Esta técnica no provoca coacciones en el enfermo y es un camino eficaz para llegar a descubrir la resistencia: «el hallazgo de la resistencia es el primer paso hacia su superación». Como es obvio, para que el análisis avance en el sentido correcto, es preciso que el analista haya desarrollado «un arte para que logre el éxito». El analista no coacciona al paciente, lo guía, le invita a dejar vía libre a las ideas que le vienen a la mente; a veces sugiere una palabra, tratando de comprobar qué otras ideas y sentimientos suscita en el paciente. El analista registra y escribe todo: no sólo lo que dice el paciente, sino también sus vacilaciones y sobre todo sus resistencias. El analista trabaja, pues, sobre las asociaciones libres del paciente. Sin embargo, en la práctica analítica la interpretación de los sueños desempeña una función primaria ya que éstos se hallan profundamente conectados con los deseos reprimidos en lo inconsciente, y estos deseos casi siempre son de naturaleza sexual. El análisis «también se aprovecha del hecho de que en el sueño resultan accesibles los elementos olvidados de la vida infantil, venciendo, mediante su interpretación, la amnesia referente a los hechos de la infancia». El sueño realiza así en parte la función que antes se confiaba al hipnotismo. Hemos dicho que casi siempre el deseo (que el sueño reelabora y substituye por otra cosa) tiene un origen sexual: casi siempre, pero no siempre. Freud dice: «Nunca he afirmado lo que con frecuencia se me atribuye: que la interpretación onírica demuestra que todos los sueños poseen un contenido sexual [...]. Resulta fácil observar que el hambre, la sed y las demás necesidades crean sueños de satisfacción, del mismo modo que un impulso reprimido de tipo sexual o infantil.» Los sueños de los niños sirven para comprobarlo y, «bajo el empuje de las necesidades imperiosas, también los adultos pueden producir sueños similares, de tipo infantil». Además de la asociación libre de ideas y de los sueños, el analista es un intérprete de los actos fallidos, de los lapsus, los olvidos, los retrasos, las ensoñaciones en estado de vigilia o las asociaciones inmediatas: en definitiva, de todo lo que constituye la «psicopatología de la vida cotidiana». Utilizando estas hendiduras y estos senderos, el analista se propone devolver al paciente su inconsciente, poniendo de manifiesto las obstrucciones que han provocado la enfermedad y que causan en el sujeto un estado de sufrimiento que a veces llega a ser insoportable. Sólo se podrán desatar los lazos de la enfermedad si se descubren las causas de ésta; sólo si se sabe qué ha sucedido se podrá uno liberar del sufrimiento. Por tal razón, «donde estaba el "ello", debe aparecer el "yo"». El camino de la curación consiste en «la transformación de lo inconsciente en consciente», aunque a veces suceda que el médico «asume la defensa de la enfermedad que está combatiendo». Se trata de aquellos casos «en los que el médico mismo debe admitir que el que un conflicto desemboque en la neurosis represente la solución más innocua y más tolerable socialmente».

Éstas son las técnicas terapéuticas elaboradas y utilizadas por Freud. Freud no tardó en darse cuenta de que «en todo tratamiento analítico se

establece, sin la menor intervención del médico, una intensa relación sentimental del paciente con la persona del analista». Dicho fenómeno fue llamado «transferencia». «Ocupa de inmediato, en el paciente, el lugar de su deseo de curación, y si se limita a ser afectuoso y mesurado, sirve de base a la influencia del médico, constituyendo un auténtico aguijón afectivo en el trabajo analítico compartido.» Sin embargo, también puede manifestarse mediante una hostilidad tal que «se configura como principal instrumento de la resistencia» y pone en peligro el resultado mismo del tratamiento. En cualquier caso, «sin transferencia, se vuelve imposible todo análisis». La transferencia es un fenómeno humano de carácter general. El analista lo advierte y lo aísla. «El analista hace que el enfermo se vuelva consciente de la transferencia, y ésta se resuelve cuando el paciente adquiere la convicción de que en su conducta, determinada por la transferencia, está reviviendo relaciones que provienen de sus cargas afectivas más antiguas, dirigidas hacia un objeto y pertenecientes al período reprimido de su infancia.» A través de esta labor, la transferencia se convierte en el mejor instrumento de la cura analítica, después de haber sido el arma más importante de la resistencia: «su utilización y su aprovechamiento constituyen en cualquier caso, la parte más difícil e importante de la técnica analítica».

7. La estructura del aparato psíquico: «ello», «yo» y «superyó»

Lo dicho hasta ahora permite deducir con facilidad la teoría del aparato psíquico propuesta por Freud. Dicho aparato está formado por el «ello», el «yo» y el «superyó». El «ello» (equivalente al *id* latino; Freud tomó este término de Georg Groddeck) es el conjunto de los impulsos inconscientes de la libido; es la fuente de energía biológico-sexual; es lo inconsciente amoral y egoísta. El «yo» es la fachada del «ello», su representante consciente, la punta consciente del iceberg que constituye el «ello». El «superyó» se forma hacia el quinto año de edad y distingue (en grado, pero no en naturaleza) al hombre del animal; es la sede de la conciencia moral y del sentimiento de culpa. El «superyó» nace en cuanto interiorización de la autoridad familiar, y a continuación se desarrolla como interiorización de las demás autoridades, como interiorización de los ideales, los valores y los modos de conducta propuestos por la sociedad, a través de una substitución de la autoridad de los padres por la de los educadores, maestros y modelos ideales. El «superyó» paterno se convierte en un superyó social. Por lo tanto, el «yo» tiene que mediar entre el «ello» y el «superyó», entre las pulsiones del «ello», agresivas y egoístas, que tienden a una satisfacción total e irrefrenable, y las prohibiciones del «superyó» que impone todas las restricciones y las limitaciones de la moral y de la civilización. En otros términos, el individuo se halla bajo el impulso originario de una energía de tipo biológico-sexual. Estas fuerzas instintivas, sin embargo, están reguladas por dos principios: el de placer y el de realidad. A través del principio de placer, la libido tiende a buscar una satisfacción inmediata y total. Por este camino, no obstante, se encuentra con el censor representado por el principio de realidad, que obliga a las pulsiones egoístas, agresivas y autodestructivas a encauzarse por otros caminos, los caminos

de la producción artística, de la ciencia, etc.: los caminos de la civilización. Sin embargo, a pesar de la represión ejercida por el principio de realidad, el instinto no desiste y no se da por vencido, buscando otros canales de satisfacción. En el caso de que no logre sublimarse a través de las obras de arte, resultados científicos, realizaciones tecnológicas, educativas, humanitarias, y si por otra parte los obstáculos con los que se encuentra se muestran sólidos e impermeables ante cualquier desviación substitutiva, el impulso del instinto se transforma en neurosis.

8. La lucha entre «Eros» y «Thanatos» y el malestar en la civilización

En realidad, la cuestión del instinto, de sus formas y de los principios que lo estructuran, constituyó una auténtica preocupación para Freud, que al final llegó a hablar de un «instinto de vida» o *Eros* y un «instinto de muerte» o *Thanatos*. El instinto de vida se expresa mediante el amor, la creatividad, espíritu constructivo. El instinto de muerte, mediante el odio y la destrucción. Se trata de un instinto poderoso, el hombre es un ser agresivo. «*Homo homini lupus*: ¿quién se atreverá a discutir esta afirmación, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?», se pregunta Freud en *El malestar en la civilización* (1929). En el hombre hay una «agresividad cruel» que revela en él «una bestia salvaje, a la cual resulta ajeno el respeto a su propia especie». La realidad, en opinión de Freud, es que «debido a esta hostilidad primaria de los hombres entre sí, la sociedad incivilizada se ve continuamente amenazada de destrucción [...y] para cada uno de nosotros llega el momento de abandonar como ilusiones ficticias aquellas esperanzas que cuando es joven deposita en sus propios semejantes, y de experimentar en qué medida la malevolencia de éstos convierte la vida en algo duro y oneroso». Por lo tanto, Freud no condena la civilización *tout court*, sino las represiones inútiles y excesivas, que son una fuente de angustia y de sufrimiento. Justamente para aliviar estos sufrimientos Freud ofrece, mediante su genealogía de la civilización, una mayor conciencia desmitificadora de los ideales y los valores, para que éstos, aunque sean necesarios para dominar el instinto de muerte, no se transformen en instrumentos de tortura para la vida de los individuos. El hombre renuncia a gran parte de su felicidad para hacer posible una vida social (la civilización) que no sea autodestructiva. «El "superyó" es el heredero del complejo de Edipo y el representante de las aspiraciones éticas del hombre.» El «superyó» obligó a Edipo a arrancarse los ojos. El trabajo de Freud tiende precisamente a esto: no a negar la civilización, sino a no permitir al «superyó» que arranque los ojos al nuevo Edipo, enloqueciendo al hombre y haciéndole la vida insoportable e inhumana. Es cierto que hay enfermedades (soportables) con las que el hombre debe aprender a coexistir, pero también es verdad que el hombre civilizado ha vendido la posibilidad de la felicidad «a cambio de un poco de seguridad». Lo importante es que la vida civilizada, en un desarrollo constante, resulte soportable. Al final de *El malestar en la civilización* Freud escribe: «El problema fundamental del destino de la especie humana me parece que es lo siguiente: si, y hasta qué punto, la evolución civil de los hombres logrará dominar las perturbaciones de la vida colectiva provocadas por su pul-

sión agresiva y autodestructora. [...] En el momento actual los hombres han ampliado tanto su propio poder sobre las fuerzas naturales que, aprovechándose de ellas, les sería fácil exterminarse recíprocamente, hasta el último hombre. Lo saben, cosa que provoca gran parte de su presente inquietud, infelicidad y apresión. Cabe esperar que la otra de las "potencias celestiales", el Eros eterno, haga un esfuerzo para consolidarse en la lucha contra su adversario igualmente inmortal. Empero, ¿quién puede predecir si tendrá éxito y cuál será el resultado final?»

Agreguemos una última observación. Freud reconoce que su doctrina psicoanalítica manifiesta grandes coincidencias con la filosofía de Schopenhauer, «quien no sólo aceptó el primado de la afectividad y la extraordinaria importancia de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión». Sin embargo, señala Freud, se trata de una coincidencia pero no de influjos. Freud confiesa haber leído a Schopenhauer «en una época muy avanzada de la vida». Añade además: «Durante mucho tiempo evité leer a Nietzsche, otro filósofo cuyos presentimientos y cuyas intuiciones coinciden frecuentemente, de modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis, ya que no me interesaba el tener una prioridad, sino el mantenerme libre de cualquier influencia.» Finalmente, por lo que respecta al marxismo, Freud no se muestra nada convencido de que dicha doctrina haya encontrado «el camino para liberarnos del mal». En efecto, «con la abolición de la propiedad privada se quita al humano deseo de agresión, uno de sus instrumentos, sin duda un instrumento poderoso, pero sin duda también, no el más fuerte».

9. La rebelión contra Freud y el psicoanálisis después de Freud

9.1. *La «psicología individual» de Alfred Adler*

En 1910 nació la Sociedad Internacional del Psicoanálisis, cuyo primer presidente fue Carl Gustav Jung. Mientras tanto, el psicoanálisis había hallado nuevos campos de fecunda aplicación. T. Reik y el etnólogo G. Roheim desarrollaron las tesis contenidas en el trabajo de Freud *Tótem y tabú*. Otto Rank convertía la mitología en objeto de estudio. El pastor protestante O. Pfister, de Zurich –quien, según Freud, «descubrió que el psicoanálisis era conciliable con una forma sublimada de religiosidad»– aplicó el psicoanálisis a la pedagogía. En consecuencia, no faltaron éxitos. Sin embargo, junto con éstos, también llegaron las primeras escisiones notables, que rompieron de manera decisiva la uniformidad de la perspectiva freudiana.

El artífice de la primera escisión (1911) fue Alfred Adler (1870-1937), fundador de la «psicología individual» y autor de obras como *El temperamento nervioso* (1912), *Conocimiento del hombre* (1917) o *Praxis y teoría de la psicología individual* (1920). Antiguo discípulo de Freud, y partiendo del mismo material en que se basaba la teoría freudiana y afrontando los mismos problemas que Freud, construye un sistema teórico que niega punto por punto el sistema de Freud, con lo que éste dirá irónicamente que «la doctrina de Adler se caracteriza no tanto por lo que afirma, sino por lo que niega». La doctrina de Freud considera que toda la actividad

del hombre está en función de su pasado; la doctrina de Adler considera que está en función de su futuro (G. Zunini). Adler afirma que el comportamiento del individuo no está guiado por el principio del placer y por el principio de realidad, sino por su voluntad de poder. En cada fase de su desarrollo, escribe Adler, «el individuo está guiado por su deseo de superioridad, de semejanza divina, por la fe en su poder psíquico particular». La dinámica del desarrollo del individuo se enfrenta con la disyuntiva entre el «complejo de inferioridad» que se desencadena ante las obligaciones que hay que cumplir y la competición con los demás, y la voluntad de afirmar el propio poder. A lo largo del esfuerzo por la propia afirmación varonil y por superar el complejo de inferioridad, afirma Adler, ocurren procesos de compensación. Cuando una actividad psíquica es inferior a los requerimientos de la tarea que hay que afrontar, entonces entra en juego –al igual que en los procesos biológicos– una compensación por parte de alguna otra actividad que es superior con respecto a la tarea. Con este tipo de herramientas conceptuales Adler interpreta de manera diferente el material freudiano y trata de solucionar de un modo distinto los problemas en que se había basado el psicoanálisis. Así, en los sueños no es que habla lo inconsciente, sino que expresan el proyecto vital del individuo, que también se pone en evidencia a través de los actos fallidos y que –en opinión de Adler– se manifestaría como «plan de vida» ya a los cuatro o cinco años de edad. También en las pulsiones sexuales Adler ve en acción la voluntad de poder que aspira a dominar a los otros. La neurosis es el sentimiento de inferioridad del individuo que, ante las dificultades, se repliega sobre sí mismo y exige de los otros que le manifiesten comprensión, obligándoles a dedicarle su atención. La noción central del sistema de Adler es la voluntad de poder. Su referencia histórica más inmediata es el pensamiento de Nietzsche, pero también el de Schopenhauer. Adler aplicó sus teorías al arte y a la educación. En Viena surgieron clínicas para la orientación social y asilo para niños, inspirados en las ideas de Adler. Karl Popper trabajó en una de estas instituciones. En una ocasión, en 1919, Popper refirió a Adler un caso que no consideraba particularmente adleriano. Sin embargo, narra Popper, Adler «lo analizó sin ninguna dificultad en los términos de su teoría de los sentimientos de inferioridad, sin haber visto siquiera al niño. Un tanto desconcertado, le pregunté cómo podía estar tan seguro. "Debido a mi experiencia de mil casos", respondió; ante lo cual –sigue diciendo Popper– no pude evitar añadir: "experiencia que ahora se tranforma en mil y un casos"». Esto sirve para recordar que aquí halla su origen el criterio de falsación popperiano.

9.2. *La «psicología analítica» de Carl Gustav Jung*

Famoso por sus estudios de psiquiatría, el suizo C.G. Jung (1875-1961) se aproximó a Freud, pero en 1913 –dos años después de la secesión de Adler– también Jung se alejó de Freud y propuso un influyente sistema de ideas psicológicas que denominó «psicología de los complejos» o «psicología analítica». Jung fue quien introdujo el término «complejo», utilizándolo en sus *Estudios de asociación diagnóstica* (1906). La noción de «complejo» significa para Jung «grupos de contenidos psíquicos que, desvincula-

dos de la conciencia, pasan a lo inconsciente, donde continúan llevando una existencia relativamente autónoma e influyen sobre la conducta» (G. Zunini). Este influjo puede ser negativo, pero también puede asumir una valencia positiva, cuando se convierte en razón de nuevas posibilidades de creación y de éxito. Jung utilizó la noción de complejo para el diagnóstico de las asociaciones. Proponía distintas palabras, una a continuación de otra, a un sujeto que debía responder inmediatamente con la primera palabra que le viniese a la mente. Jung puso de manifiesto que el tiempo de reacción –el tiempo que transcurre entre la presentación de la palabra y la respuesta del sujeto– cambia de una palabra a otra, y ante las diferentes palabras también se da en el individuo una actitud distinta. A veces la reacción es muy vacilante o bien resulta muy apresurada: nos encontramos ante reacciones que son indicativas de complejos, de los cuales el sujeto no es consciente. Por este camino, pero también a través del contenido de las reacciones verbales y de los sueños, Jung penetra en lo inconsciente. Posteriores investigaciones le llevaron a lo que fue quizás su descubrimiento fundamental: lo «inconsciente colectivo». Para Jung la estructura de la psique abarca la conciencia y un inconsciente personal, donde se conserva y se agita aquello que la conciencia quiere reprimir, abandonar o cancelar. Sin embargo, además de la conciencia y de lo inconsciente personal, Jung descubre una zona de la psique que llama «insconsciente colectivo». Lo inconsciente personal consiste, básicamente, en complejos, mientras que lo inconsciente colectivo, está formado por arquetipos: «los instintos [tendencias innatas, no aprendidas] constituyen analogías muy cercanas a los arquetipos. Tan cercanas, que hay motivos para suponer que los arquetipos son las imágenes inconscientes de los instintos mismos; en otras palabras, son esquemas de comportamiento instintivo. La hipótesis de lo inconsciente colectivo, por lo tanto, no resulta más aventurada que admitir que haya instintos», escribe Jung. Lo inconsciente colectivo es hereditario y «es idéntico en todos los hombres, constituye un substrato psíquico común, de naturaleza suprapersonal, que está presente en cada uno de nosotros». Los arquetipos son esquemas de reacciones instintivas, de reacciones psíquicas obligadas que se hallan en los sueños, pero también en las mitologías y en las tradiciones religiosas, y hacen referencia a características de la vida humana como el nacimiento, la muerte, las imágenes paterna y materna o las relaciones entre ambos sexos.

Otro tema relevante en el pensamiento de Jung es su teoría de los «tipos psicológicos». Analizando la controversia entre Freud y Adler, Jung logra trazar la tipología del introvertido y del extravertido. Freud sería extravertido, y Adler, introvertido. Para el extravertido los acontecimientos externos a él mismo poseen la máxima importancia consciente. Como compensación en lo inconsciente la actividad psíquica del extravertido se encuentra en el «yo». Por lo contrario, para el introvertido lo que cuenta es la respuesta subjetiva del individuo ante los acontecimientos y las circunstancias de carácter externo, mientras que en lo inconsciente el introvertido se ve empujado con sentimientos de temor hacia el mundo externo. Aunque no existe un «tipo puro», Jung admite sin embargo la extremada utilidad descriptiva de la distinción entre «introvertido» y «extravertido». «Cada individuo posee ambos mecanismos –la introversión y la extraversión– y lo único que determina el tipo es el predominio de uno o

de otro.» *Tipos psicológicos* es de 1921. A partir de este período, Jung dedica su atención principal al estudio de la magia, de las diversas religiones y de las culturas orientales (*Psicología y religión*, 1940; *Psicología y alquimia*, 1944; *El «yo» y lo inconsciente*, 1945).

Contemplando su labor dentro del contexto de nuestra civilización, Jung afirmó: «No me siento espoleado por un optimismo excesivo y tampoco soy amante de los ideales elevados, sino que me intereso simplemente por el destino del ser humano en cuanto individuo, aquella unidad infinitesimal de la cual depende un mundo, y en la cual –si leemos correctamente el significado del mensaje cristiano– también Dios busca su fin.» La respuesta que Jung dio en 1959 a un entrevistador de la BBC que le preguntó: «¿Cree en Dios?» se hizo célebre y se convirtió en fuente de prolongadas controversias. Jung contestó así a la pregunta: «No tengo necesidad de creer en Dios. Lo conozco.»

Freud, ante el sistema de Jung, afirmó: «Aquello de lo cual los suizos se sentían tan orgullosos no era más que la modificación teórica del psicoanálisis, obtenida cuando se rechaza el factor de la sexualidad. Confieso que desde el principio entendí este "progreso" como una excesiva adecuación a las exigencias de la actualidad.» Por su parte, Jung, integrando las diversas fuerzas y tendencias psíquicas bajo la noción de energía, no quiso negar en absoluto la importancia de la sexualidad dentro de la vida psíquica, «aunque Freud sostenga con tozudez que yo la niego». Jung afirma: «Lo que pretendo es establecer fronteras ante la desenfrenada terminología relativa al sexo, que vicia todas las discusiones acerca de la psique humana, y colocar la sexualidad misma en el lugar más adecuado que le corresponda. El sentido común siempre volverá al hecho de que la sexualidad no es más que uno de los instintos biológicos, sólo una de las funciones psicofisiológicas, aunque sin ninguna duda muy importante y de un alcance muy grande.»

9.3. *Wilhelm Reich y la síntesis entre marxismo y teoría freudiana*

Wilhelm Reich (1897-1957) trató de llevar a cabo una síntesis entre marxismo y teoría freudiana. Reich se doctoró en medicina e ingresó en la Sociedad del Psicoanálisis. Sin embargo, sus relaciones con Freud se enfriaron muy pronto, debido quizás al notable interés que Reich manifestaba por el marxismo, hasta el punto de ingresar en el partido comunista alemán. En 1931 Reich, junto con otros amigos, fundo el grupo *Sexpol*, destinado a la asistencia médica a favor del movimiento obrero, asistencia que hacía referencia a cuestiones sexuales y de higiene mental. Debido a su carácter hipercrítico, abandonará de inmediato tanto el partido como la Sociedad del Psicoanálisis. Después de la llegada de Hitler al poder, se refugia en América. Allí le esperaba un triste destino: fue detenido a causa de sus teorías y murió en la cárcel, en 1957. Sus libros fueron quemados. Lo que distingue, básicamente, a Reich de Freud es una concepción diferente de la naturaleza humana. Freud había insistido sobre el instinto de *Thanatos*, el instinto de muerte, sobre las pulsiones agresivas negativas, sobre las fuerzas psíquicas destructivas y perversas. A criterio de Reich, dichas ideas no son más que teorías metafísicas. La agresividad

destructora, en opinión de Reich, no es parte integrante de la naturaleza humana, sino el efecto manifiesto de una represión sexual que inhibe los instintos sexuales. En nuestra sociedad, éstos no logran expresarse con naturalidad. De aquí provienen las perversiones, la pornografía y la agresividad contra uno mismo y contra los demás. La opresión de los instintos sexuales, al igual que cualqier otro tipo de opresión, sería de naturaleza política, en opinión de Reich. Como consecuencia, el hombre liberado de las cadenas que le oprimen no podrá menos que ser el hombre de otra sociedad. En tales circunstancias, resulta urgente una labor de concienciación de las masas para que hagan caer la sociedad actual. Esto justifica el acoplamiento que Reich efectúa entre marxismo y teoría freudiana.

9.4. *El psicoanálisis infantil en Anna Freud y Melanie Klein*

Freud trató psicoanalíticamente a sólo un niño. Fue su hija, Anna Freud, la que se ocupó de los niños de más de tres años. Anna Freud acepta que los factores inconscientes y las pulsiones instintivas, especialmente las de carácter sexual, desempeñan un papel notable en la vida del niño. Sin embargo, afirma que también poseen importancia los factores ambientales, como por ejemplo la relación del niño con sus padres. El libro más conocido de Anna Freud es *El «yo» y los mecanismos de defensa* (1937), donde se afirma que el «yo» se defiende de los impulsos reprimidos en lo inconsciente a través de cinco caminos: la huida a la fantasía, su negación de palabra y de hecho, la restricción del «yo», la identificación con el agresor y determinadas formas de altruismo.

Anna Freud estudió a los niños de más de tres años. Melanie Klein, cuyas concepciones ejercieron un notable influjo sobre los psicoanalistas ingleses, estudió en cambio a los niños de menos de tres años. Investigando sobre la actividad de su fantasía, tal como se manifiesta en los juegos y en la mímica, Klein estableció que la crisis edípica entra en funcionamiento mucho antes de lo que creía Freud. Más aún: el primer objeto del mundo del niño es el seno materno. La necesidad de chupar está acompañada por el temor a que no se vea satisfecha. Durante esta primera fase, el niño está aterrorizado por el miedo a verse dañado (Melanie Klein llama «posición persecutoria» a este sentimiento). Más adelante, hacia el tercer mes, el niño teme destruir a la persona que ama y de la que tiene necesidad (Klein llama a este sentimiento «posición depresiva»). Al constatar después que su agresividad no resulta tan destructiva y poderosa, el niño logra superar la posición depresiva, se vuelve confiado y demuestra más seguridad. Sin embargo, dicha superación no ocurre de una vez para siempre: la posición persecutoria y la posición depresiva pueden reaparecer en la vida adulta.

9.5. *La terapia no directiva de Carl Rogers*

La contribución de Carl Rogers a la psicoterapia está constituida por aquel conjunto de principios generales que, implicados en su experiencia terapéutica, son conocidos como «terapia centrada en el cliente» *(Client*

centered Therapy). Se trata de un sistema abierto de teorías y de hipótesis que, en cuanto tales, se enuncian de modo provisional y se someten constantemente a lo largo de la actividad clínica, a una criba experimental: «Siempre he tenido la convicción de que debo proponer mis ideas como algo provisional y que puede ser aceptado o rechazado.» Según la teoría de Rogers, debe hacerse una referencia constante a una fuerza de base, y la terapia se centra en la persona porque en ésta «hay una fuerza que posee una dirección fundamental positiva». Dicha fuerza es definida como «tendencia actualizadora», es la fuente originaria de energía vital que impulsa a la persona en dirección a su desarrollo y su autorrealización. En la relación terapéutica habría que crear justamente las condiciones para que surja y entre en funcionamiento dicha fuerza.

Otro dato que se refiere al proceso terapéutico es la «experiencia actual» *(experiencing)*. Está conectada con el proceso total de nuestra vida subjetiva, con aquel filón constituido por el continuo flujo de sentimientos implícitos y con el estado preconceptual. Llegamos a este estado preconceptual para proveer de datos nuestra experiencia actual y permitirle que alcance significados explícitos y conceptualizaciones. Dicha experiencia concierne «el dato inmediatamente sentido e implícitamente significativo [...], el sentimiento que un sujeto experimenta al tener una experiencia. Se trata de una continua corriente de sentimientos, con algunos pocos, contenidos explícitos. Es algo dado en el campo fenoménico de cada persona». «Cuando me pregunto "¿qué tipo de experiencia actual es ésta?", siempre existe una respuesta implícita, aunque todavía no se haya conceptualizado una respuesta explícita.» La experiencia actual, por lo tanto, implica significados explícitos y posibles conceptualizaciones, como ya hemos dicho. Cuando Rogers toma en consideración su propia experiencia clínica y la de sus colegas, así como los datos suministrados por la investigación, advierte una diferencia notable en el modo de experimentar que muestra el sujeto, según el estadio en que se encuentre a lo largo del proceso de modificación y crecimiento. En un extremo del proceso se halla la fijeza y la rigidez de quien es incapaz de vivir la experiencia con inmediatez, en el sentido de que la separación con respecto a lo que se experimenta es considerable y los significados se formulan de modo estereotipado e impersonal. Los estadios intermedios se caracterizan por una intelectualización excesiva, por el discurrir de aquello que se experimenta en aquel momento como si perteneciese al pasado, por el temor a experimentar con inmediatez de sentimientos, llegando gradualmente hasta una plena aceptación de aquello que se experimenta, aunque se trate de sentimientos negados con anterioridad. «En el estadio más avanzado del *continuum*, vivir con inmediatez todo lo que experimenta es la característica más relevante del proceso de terapia. En estos momentos lo que se siente coincide con lo que se piensa; el "*yo*" es la conciencia refleja de aquello que se experimenta y la voluntad es la consecuencia natural del significado de este fluir de referencias interiores. El sujeto, en esta fase, es un proceso fluido de experiencias aceptadas e integradas.»

De este modo se llega a modificar también el concepto de uno mismo. Tendemos a crearnos un concepto de nosotros mismos que sea aceptable para nosotros y para los demás, sobre la base de valores provenientes del exterior y no originados por nuestra propia experiencia. Tales valores se

mantienen de modo rígido y nos inducen a negar que nos pertenezcan experiencias no compatibles con ellos. Esta imagen de sí es rígida, está distorsionada y resulta incompleta porque excluimos de ella experiencias importantes y nos encontramos inseguros, en un estado de vulnerabilidad y de incongruencia. «La incongruencia es un constructo fundamental de la teoría que hemos elaborado. Hace referencia a una discrepancia entre la experiencia real del organismo y de la imagen de sí que tiene el individuo cuando se representa aquella experiencia. Por ejemplo, un estudiante puede experimentar, globalmente [...] temor a la universidad y de los exámenes que se realizan en el tercer piso de determinado edificio, en la medida en que éstos pueden poner en evidencia una inadecuación básica suya. Puesto que el miedo a dicha inadecuación se halla en tajante oposición con la imagen que él tiene de sí mismo, tal experiencia se representa en su conciencia de manera distorsionada, como un miedo irracional a subir las escaleras de este o de aquel edificio, y muy pronto, como un temor irracional a atravesar plazas.» La modificación del concepto de uno mismo es, por tanto, otro dato importante en el *continuum* del proceso terapéutico.

¿Cómo actúa el terapeuta en dicho proceso? Partiendo de la base del principio inicial de la «no directividad», se halla en un estado de autenticidad y de congruencia, «es profundamente él mismo, y su experiencia real está fielmente representada en su conciencia» *(Autenticidad y congruencia)*. «No sirve actuar de modo sereno y agradable cuando de hecho nos sentimos críticos y llenos de ira. No sirve actuar como si se conociesen las respuestas que hay que dar cuando en realidad no se conocen.» «Quiero añadir que, aunque me da la sensación de haber aprendido a fondo la verdad de estas proposiciones, no la he aprovechado del modo adecuado.» El terapeuta acepta sin condiciones cada aspecto de la experiencia del cliente y experimenta hacia él una consideración positiva. No expresa valoraciones o juicios *(Aceptación incondicionada)*. Entra con él una relación empática; considera la experiencia del cliente colocándose dentro de su mundo y de su manera de experimentar *(Empatía)*. «Sentir el mundo personal del cliente como si fuese nuestro, sin perder nunca, empero, esta cualidad del "como si", en eso consiste la empatía; sentir la ira, el temor, la turbación del cliente como si fuesen nuestros, pero sin añadirles nuestra propia ira y nuestra propia turbación, tal es la condición que intentamos describir.» La última condición que las resume a todas es que el cliente perciba la aceptación y la empatía del terapeuta. Para Rogers no valen los criterios externos de descripción del proceso, sino los criterios internos al cliente mismo, con base en aquello que el cliente va experimentando paulatinamente.

9.6. *Rogers: la «comunicación auténtica», el individuo y el grupo*

A partir de 1964 Rogers abandonó la docencia universitaria para dedicarse a la experimentación grupal. Dicha experimentación se ha extendido a numerosos países europeos. Según Rogers, el grupo puede convertirse en una situación electiva que ayude a ser realmente uno mismo, fuera de los papeles preestablecidos. Sin embargo, ¿qué es lo que constituye el

grupo? Es evidente que no basta con que existan varias personas juntas en un lugar o bajo una denominación común (por ejemplo, una clase de una escuela) para que haya un grupo. Durante los primeros días del curso la clase de 1.° B es un grupo, pero sólo lo es en un sentido formal. Para que se convierta en un grupo real deben darse determinadas condiciones, entre las cuales resulta esencial la «comunicación auténtica». Tanto en el caso de un grupo que viva una experiencia común (una clase escolar) como en el de un grupo de científicos que trabajen en un proyecto común, la comunicación auténtica es el fundamento de su existencia como grupo. ¿Cómo se realiza dicha comunicación? La comunicación afecta a la personalidad íntegra, se comunica con toda nuestra actitud, no sólo verbalmente (a veces las palabras constituyen una defensa). ¿Qué comunicamos sobre nosotros? ¿Aquello que queremos parecer o lo que somos realmente? Una de las cosas que aprendemos muy pronto –y sin darnos cuenta– es nuestra historia psicológica, es cómo resultar agradables a los demás para que nos amen. La consideración y el amor de los demás sirven de fundamento para nuestra identidad: son la condición primordial de nuestro ser personas. A este respecto, ser valiente, bueno, inteligente, poderoso, rico, etc. (de acuerdo con los valores que cultive nuestro sistema sociocultural) quiere decir «ser», «existir». Muy a menudo sucede que uno no se siente ni valiente, ni fuerte, ni inteligente, etc. (pensemos en el niño que se halla frente a modelos mucho mayores que él). En ese caso, la única salida (dentro de un sistema rígido de comunicación, en el que se experimenten como excesivas las exigencias) consiste en buscar adaptarse de algún modo, adoptando actitudes como si se fuese valiente, inteligente, fuerte, etc. Aquí se encuentra la raíz del «querer parecer» (a uno mismo y a los demás), que nace de una desconfianza básica en uno mismo y en la posibilidad de ser considerados y amados, si se nos viese tal como somos en realidad. Se desencadena entonces un mecanismo de actitudes y de conductas que se convertirán en rasgos constantes de la personalidad propia, pero que no son auténticos. En este caso la comunicación se halla distorsionada, porque se está imposibilitado de comunicar aquello que uno es realmente. En la vida de cada día hay muchos ejemplos de comunicación entre «fantasmas» o «máscaras». El malestar –y a veces, el drama– de la incomunicación y de la alienación reside en esta falta de encuentro entre individuos que no logran ser aquello que son; de modo que, por un lado, no podemos reconocernos en el individuo ficticio (pero tan acostumbrado que se desencadena automáticamente) que se suele utilizar en las relaciones con los demás, y por el otro no logramos hallar nuestra verdadera individualidad, porque no hemos dejado que surja y actúe, la hemos perdido de vista. En resumen: sabemos que no somos aquel individuo que se mueve, habla y actúa con los demás, pero no logramos entender quién somos en realidad.

En un grupo formal coexisten individuos con una personalidad que se halla estructurada sobre las bases más o menos auténticas, y por lo tanto, con distintas capacidades para la auténtica comunicación. La dificultad para la formación de un verdadero grupo consiste en facilitar lo más posible este tipo de comunicación. ¿De qué modo? Actuando en sentido inverso al mecanismo que ha construido la máscara defensiva. Es preciso crear y disfrutar de una atmósfera de libertad y de aceptación espontánea

del otro, sin poner condiciones. Por libertad se entiende ser libres del tener que parecer inteligentes, valientes, divertidos, etc., a cualquier precio, para poder ser tenidos en cuenta. Asimismo, se entiende ser libres del temor de ser y demostrarse tal como se es, ser libres de vivir la experiencia de «también así» uno es aceptado y amado. Una aceptación cálida y espontánea de los demás ayuda a aceptarse y a ser uno mismo, y a crecer sobre esta base real de nuestra personalidad. «He llegado a sentir que, cuanto más el individuo se ve entendido y aceptado en profundidad, más tiende a eliminar las fachadas falsas con las que se ha enfrentado con la vida, y más avanza en una dirección positiva, de mejoramiento.» El primer paso para sentirse libres e íntegros, verdaderamente dentro de los propios sentimientos, emociones y reacciones, para vivir las situaciones como seres vivos, comunicando con toda nuestra persona cosas verdaderas, consiste precisamente en esto. En este caso, cualquier cosa que se diga o se haga es una comunicación auténtica. Basándose en esto, un grupo logrará extraer el hilo conductor de su propia estructura. Y ello consiste en un auténtico punto de llegada. Por lo que se refiere al poder dentro del grupo, si se han establecido las condiciones antes mencionadas, ya no es expresión de un liderazgo en el sentido autoritario o autorizado. Es un poder que paradójicamente se manifiesta en el momento en el cual se cede: es el poder de favorecer en el otro el sentimiento de su fuerza de base, de su energía vital y de sus capacidades reales, de hacerle sentir que tiene poder y que puede asumirlo gracias a su crecimiento interior e intelectual.

Capítulo XXXIV

EL ESTRUCTURALISMO

1. El uso científico y el uso filosófico del término «estructura»

El término «estructura» circula hoy con normalidad en el seno del lenguaje de las ciencias naturales, las ciencias matemáticas y las ciencias histórico-sociales. Por ejemplo, hablamos de estructuras lógicas y de estructuras lingüísticas; hallamos en física la estructura nuclear del átomo, y en astrofísica estudiamos la estructura del universo; en matemática se habla de estructuras de pertenencia (en los conjuntos), de estructuras algebraicas (grupos, anillos, cuerpos, es decir, leyes de composición), y de estructuras espaciales o topológicas. En anatomía tenemos la estructura del cuerpo humano, y los sociólogos y economistas ponen de manifiesto las estructuras sociales y económicas; se estudian las estructuras moleculares y químicas, y así sucesivamente. En líneas generales, y con la correspondiente cautela, podemos afirmar –siguiendo las huellas de Piaget– que una estructura es un sistema de transformaciones que se autorregulan. Una estructura, en esencia, es un conjunto de leyes que definen (e instituyen) un ámbito de objetos o de entes (matemáticos, psicológicos, jurídicos, físicos, económicos, químicos, biológicos, sociales, etc.), estableciendo relaciones entre ellos y especificando sus conductas y/o sus formas de evolución típicas. Esto, en resumen, es lo que cabe decir acerca del uso de la noción de estructura en el interior de las ciencias.

Sin embargo, existe también un uso filosófico o un conjunto de usos filosóficos del concepto de estructura. Se trata de los usos elaborados por pensadores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault y Lacan, quienes enfrentándose con el existencialismo, el subjetivismo idealista, el humanismo personalista, el historicismo y el empirismo crasamente factualista (y el error que éste manifiesta ante la teoría) dieron origen a un movimiento de pensamiento o mejor dicho a una actitud, precisamente la actitud estructuralista, que propone soluciones muy distintas (a las propuestas por las filosofías que acabamos de mencionar) a los urgentes problemas filosóficos que hacen referencia al sujeto humano o «yo» (con su presunta libertad, su presunta responsabilidad y su presunto poder de hacer historia) y al desarrollo de la historia humana (y su presunto sentido). En pocas palabras, los estructuralistas quisieron invertir la dirección de avance del

saber acerca del hombre: quisieron despojar al sujeto (al «yo»; la conciencia o el espíritu) y sus tan celebradas capacidades de libertad, autodeterminación, autotrascendencia y creatividad, en favor exclusivo de estructuras profundas e inconscientes, omnipresentes y omnideterminantes, esto es, de estructuras omnívoras en relación con el «yo». El objetivo perseguido consiste en convertir las ciencias humanas en científicas. Lévi-Strauss escribe (en *Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas*, 1964): «No existen por un lado las ciencias exactas y naturales, y por lo tanto las ciencias sociales y humanas. Hay dos modos de enfoque y sólo uno de ellos posee carácter científico: el de las ciencias exactas y naturales que estudian el mundo, y en el cual las ciencias humanas tratan de inspirarse cuando estudian el hombre en la medida en que forma parte del mundo. El otro enfoque, el de las ciencias sociales, emplea sin duda técnicas procedentes de las ciencias exactas y naturales; pero las relaciones que vinculan las unas a las otras son extrínsecas, no intrínsecas. En comparación con las ciencias exactas y naturales, las ciencias sociales se hallan en la condición de clientes, mientras que las ciencias humanas aspiran a convertirse en alumnas.» Sin embargo, cuando crecen estas alumnas que son las ciencias humanas, entonces se ve que éstas «pueden convertirse en ciencias sólo si dejan de ser humanas». Aquí nos encontramos con el punto clave que nos permite identificar con mayor precisión la actitud estructuralista. El estructuralismo, en efecto, no se presenta como un conjunto compacto de doctrinas (no existe una doctrina estructuralista); se caracteriza más bien por una polémica colectiva que los estructuralistas mantienen en contra del subjetivismo, el humanismo, el historicismo y el empirismo. Podríamos decir que el estructuralismo filosófico es un abanico de propuestas aisladas que hallan su unidad en una protesta común contra la exaltación del «yo» y la glorificación del finalismo de una historia humana llevada a cabo, guiada o concreada por el hombre y por su esfuerzo.

Desarrollada en Francia a partir de la década de 1950, la protesta estructuralista tuvo como blanco más inmediato el existencialismo, cuyo humanismo (junto con el papel primordial que éste atribuye al «yo» condenado a ser libre y creador de historia) fue acusado, entre otras cosas, de no ser científico y de mostrarse completamente refractario ante toda una serie de resultados científicos que de manera inequívoca proclaman la falsedad de la imagen del hombre construida por el humanismo existencialista, propuesta y defendida por todos los espiritualismos y todos los idealismos.

La lingüística estructural, a partir de Saussure, ha mostrado los complejos mecanismos (fonológicos y sintácticos, etc.) de la estructura formada por el lenguaje, dentro de cuyas posibilidades se mueve nuestro pensamiento; la etnolingüística (Sapir y Whorf) nos ha hecho ver cómo y en qué medida nuestra visión del mundo depende del lenguaje que hablamos. El marxismo ha puesto de relieve el peso de la estructura económica en la construcción del individuo, de sus relaciones y de sus ideas. El psicoanálisis sumergió nuestra mirada en la estructura inconsciente que rige los hilos del comportamiento consciente del «yo». La antropología y las ciencias etnográficas ponen en evidencia los sistemas compactos de reglas, valores, ideas y mitos que nos conforman desde el nacimiento y nos acompañan hasta la tumba. Una renovada historiografía, sobre todo bajo

el estímulo de Bachelard (su noción de «ruptura epistemológica» es un elemento central), nos coloca ante una historia del saber en cuanto desarrollo discontinuo de estructuras que informan el pensamiento, la praxis y las instituciones de diferentes épocas, y junto con ello, un desarrollo de segmentos culturales diferentes y separados de la historia del hombre.

Ante estas cosas, frente a la lúcida conciencia de la presión constituida por la omnipresencia y la omnipotencia de estructuras psicológicas, económicas, epistémicas o psicológicas, y sociales, seguir hablando de un «sujeto», un «yo», una «conciencia» o un «espíritu» libre, responsable, creativo y hacedor de historia, es ignorancia, broma (ante la que hay que sonreír) o un engaño procedente de un antiengaño (que hay que desvelar). De este modo, el estructuralismo se configura como filosofía que pretende alzarse sobre nuevas conciencias científicas (lingüísticas, económicas, psicoanalíticas, etc.) y que lleva, a su vez, a ser conscientes de la reducción que padece la libertad en un mundo cada vez más administrado y organizado. Es la conciencia de los condicionamientos que descubre el hombre, y –agregamos nosotros– de los obstáculos que él mismo ha llegado a crearse y sigue creando en el camino de su iniciativa libre y creadora.

Para sintetizar la cuestión, cabe decir que para el estructuralismo filosófico la categoría o noción fundamental no es el ser sino la relación, no es el sujeto sino la estructura. Los hombres, al igual que las piezas de ajedrez o las cartas de una baraja, y también del mismo modo que los entes lingüísticos, matemáticos o geométricos, no tienen significados y no existen fuera de las relaciones que los instituyen, los constituyen y especifican su conducta. Los hombres, los sujetos, son formas y no substancias. El humanismo (y «el existencialismo es un humanismo», había afirmado Sartre) exalta al hombre, pero no lo explica. En cambio, el estructuralismo pretende explicarlo. Al explicarlo, empero, el estructuralismo proclama que el hombre ha muerto. Nietzsche afirmó que Dios había muerto, y hoy los estructuralistas afirman que el hombre ha muerto. Le habrían matado las ciencias humanas. La ciencia del hombre no es posible sin cancelar la conciencia del hombre. En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss escribió: «El fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir al hombre, sino en disolverlo.»

2. Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo en antropología

2.1. *Las estructuras elementales del parentesco*

Nacido en Bruselas en 1908, pero más tarde residente en París, Claude Lévi-Strauss –después de abandonar la facultad de derecho– se doctoró en filosofía en 1931. Desencantado por la orientación idealista de la filosofía, Lévi-Strauss decidió dedicarse a la antropología y asiste a los seminarios de Marcel Mauss en el Museo Etnográfico de París. Lévi-Strauss aprende de Mauss a considerar el mundo primitivo como un mundo nada irracional. En 1935 se le encarga dictar un curso en San Pablo (Brasil) y lleva a cabo sus primeras investigaciones sobre los salvajes del Amazonas y del Mato Grosso. Cercano al funcionalismo de Radcliffe-Brown y de Malinowski, que se centraban en la función desempeñada por los hechos huma-

nos (ritos, mitos, instituciones, etc.) en el seno de una cultura, Lévi-Strauss se irá apartando poco a poco de esa corriente funcionalista. Ello se debe a que considera que las investigaciones funcionalistas –aunque elogiables– resultan demasiado sectoriales y se circunscriben a los fines conscientes e individualizables dentro de un grupo social, en lugar de dedicarse al estudio –que Lévi-Strauss consideraba fundamental– de las estructuras inconscientes y generales que se pueden hallar en todas las sociedades. En esta dirección de pensamiento será decisivo el encuentro de Lévi-Strauss con el estructuralismo lingüístico de Jakobson y Trubetzkoi. En *Antropología estructural* (1958) podemos leer: «El nacimiento de la fonología no sólo renovó las perspectivas lingüísticas [...]. Con respecto a las ciencias sociales, la fonología tiene la misma función renovadora que la física nuclear, por ejemplo, tuvo para el conjunto de las ciencias exactas.» La fonología tendría esta función renovadora dado que «la fonología, en primer lugar, pasa desde el estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al estudio de su infraestructura inconsciente; se niega a considerar los términos como entidades independientes, tomando a cambio como base de análisis las relaciones entre los términos; introduce la noción de "sistema"». De este modo la lingüística aparece como una ciencia que está en condiciones de ofrecer un estudio riguroso de un fenómeno humano; con ella, «por primera vez una ciencia social logra formular relaciones necesarias». El éxito de la lingüística estructural no puede dejar de interesar a las disciplinas limítrofes, señala Lévi-Strauss. Éstas deben comprobar si la aplicación de los métodos que han causado el éxito de la lingüística pueden conducir también a su propio éxito. Lévi-Strauss verificó tal hipótesis en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949). Abriendo nuevas perspectivas, abandonó el estudio monográfico, sectorial, de las relaciones de parentesco en esta o aquella cultura, estudio que, por mucho que avanzase, no había logrado llegar a leyes de validez universal, capaces de dominar la gran diversidad de los modos y las relaciones de parentesco. Empleando el modelo de la lingüística (utilizando estadísticas, conceptos y técnicas lógico-matemáticos) Lévi-Strauss consigue poner de manifiesto relaciones y estructuras constantes, por debajo de la diversidad y de la distinta complejidad de los sistemas de parentesco. «En el estudio de las relaciones de parentesco [...] el sociólogo se halla en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: al igual que los fonemas, los términos de parentesco son elementos con significado; adquieren tal significado sólo a condición de integrarse en sistemas; los sistemas de parentesco, como los sistemas fonológicos, son elaborados por el intelecto durante la fase del pensamiento inconsciente; finalmente, la aparición en regiones del mundo lejanas entre sí y en sociedades profundamente distintas de formas de parentesco, regulaciones matrimoniales, actitudes igualmente prescritas entre determinados tipos de parientes, etc., induce a creer que en ambos casos los fenómenos observables son resultado de la actividad de leyes generales pero ocultas.» Existe, pues, una razón oculta que guía y estructura el caos (que es tal sólo en apariencia) de los fenómenos humanos. En efecto, partiendo de la idea de que «las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco sean considerados como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar determinado tipo de comunicación entre los individuos y los grupos», y suponiendo

que «el mensaje esté aquí representado por las mujeres del grupo que circulan entre los clanes, las estirpes o las familias», Lévi-Strauss logró establecer que las reglas matrimoniales observables en las sociedades humanas «representan otras tantas maneras de asegurar la circulación de las mujeres en el seno del grupo social, es decir, substituir un sistema de relaciones consanguíneas, de origen biológico, por un sistema sociológico de adquisición de parentesco». En otras palabras, Lévi-Strauss demuestra que «la finalidad profunda de las estructuras según las cuales los primitivos construyen sus relaciones de parentesco consiste en impedir que cada clan familiar se encierre en sí mismo. Consiste en obligar a todos los clanes a instituir relaciones matrimoniales por las cuales cada familia se ve inducida a intercambiar sus propias mujeres con otras familias, y según estructuras que mantengan siempre viva y abierta la obligación recíproca de llevar a cabo este intercambio» (S. Moravia). Es evidente que en una economía pobre, como la de los primitivos, la regla que amplía progresivamente los lazos de parentesco también amplía las relaciones de solidaridad y de cooperación, y salva al grupo de aquel aislamiento letal que le llevaría a un estado de beligerencia con todos los demás grupos, debido a la escasez de medios de subsistencia.

2.2. *Un «kantismo sin sujeto trascendental»*

Esta interpretación de las estructuras elementales del parentesco, por una parte logra poner en orden en una ilimitada muchedumbre de fenómenos a primera vista inconexos o nunca contemplados desde la perspectiva de un único principio, mientras que por la otra explica la universal prohibición del incesto. Esta prohibición no puede explicarse con argumentos de tipo biológico o por motivos morales. Se trata de una consecuencia de la estructura inconsciente y universal que impone la instauración de relaciones abiertas de parentesco. Lévi-Strauss escribe: «La prohibición del incesto no es tanto una regla que prohíba casarse con la madre, la hermana o la hija, sino más bien una regla que obliga a dar a otros la madre, la hermana y la hija. Es la regla del don por excelencia.» De este modo, el hombre pasa de una dimensión natural a la dimensión cultural. Y «si la prohibición del incesto y la exogamia tienen una función esencialmente positiva, si su razón de ser consiste en establecer entre los hombres un vínculo sin el cual no podrían elevarse por encima de la organización biológica para llegar a la organización social, entonces es obligado reconocer que lingüistas y sociólogos emplean los mismos métodos, y además, se dedican al estudio del mismo objeto. Desde este punto de vista, en efecto, exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los demás y la integración del grupo». Esta comunicación con los otros se concreta en el sentido de que la prohibición de la unión con mujeres cercanas entrega estas últimas a hombres cada vez más alejados, y de esta manera el grupo se amplía cada vez más. En realidad, cada unión matrimonial imposibilita que se den otras en la siguiente generación. A este respecto no debemos pasar por encima de una cuestión relevante para la investigación filosófica: se trata del hecho de que Lévi-Strauss considera que las formas estructurales de parentesco que

ha puesto de manifiesto no son únicamente instrumentos heurísticos o modelos corroborados por la experiencia, sino más bien formas provistas de una consistencia ontológica en sentido estricto. Serían diversos productos de un común e innato patrimonio psíquico de la humanidad. Por consiguiente, los fenómenos antropológicos son considerados como material ejemplar que no puede menos que atestiguar las formas invariables del espíritu humano. El estructuralismo de Lévi-Strauss, como ha afirmado Paul Ricoeur, se configura así como un «kantismo sin sujeto trascendental»: existe un inconsciente (de tipo kantiano y no freudiano) formado por categorías y que sería la matriz de todas las demás estructuras. Esto explica la polémica antihistoricista de Lévi-Strauss: la historia no tiene ningún sentido, en ella no hay ningún fin, y no se desarrolla de una manera continuada y progresiva; en ella actúan estructuras inconscientes y no hombres que tengan fines manifiestos y objetivos evidentes: éstos no son más que experiencias. Tampoco existe una ley de progreso que guíe la historia humana en su globalidad: cada «zona de historia» tiene «una secuencia propia» y una «codificación diferencial del antes y del después». En la historia no puede haber una mutación real, un progreso realmente desarrollado e innovador. Por el contrario, afirma Lévi-Strauss, existen «sociedades frías» que no piensan en evolucionar ni intentan transformar sus propias condiciones de vida. A estas sociedades frías, que descubre en ciertas poblaciones primitivas, Lévi-Strauss contrapone las «sociedades cálidas», las que son civiles y evolucionadas, y en *Tristes Trópicos* (1955) –como también en *Antropología estructural*– afirma que la vida de los primitivos es mejor, más auténtica y se halla en una mejor armonía con la naturaleza que la vida de los pueblos civilizados. El actuar humano es un actuar regulado por las escasas normas formales que hace surgir el estructuralismo. La historia humana es como un juego de ajedrez, cuyas piezas se mueven de acuerdo con lo que indican las reglas. A un observador externo, que ignore las reglas, las diversas configuraciones de las piezas sobre el tablero pueden parecerle arbitrarias y siempre nuevas. Sin embargo, no ocurre lo mismo para quien conoce las reglas. El estructuralista pretende captar las reglas que, arraigadas en el espíritu de la humanidad, estructuran no sólo las configuraciones de la vida social de los hombres sino también sus productos mentales.

2.3. *La estructura de los mitos*

Esta tesis, es decir, la idea de que existen estructuras psicológicas profundas, estructuras elementales del pensamiento humano, es demostrada por Lévi-Strauss mediante dos caminos: el examen del pensamiento salvaje y el análisis de los mitos. Lucien Lévi-Bruhl, en sus estudios sobre los primitivos, había puesto el acento sobre los aspectos emocionales de la mentalidad de los primitivos, sosteniendo que en dicha mentalidad constatamos una ausencia casi total de funciones lógicas. En *El pensamiento salvaje* (1962), Lévi-Strauss, basándose en una amplia documentación, afirma que la suposición de Lévy-Bruhl es falsa. El pensamiento salvaje, señala, no es en absoluto menos lógico que el del hombre civilizado; esto se puede comprobar en las catalogaciones de fenómenos naturales que

efectúan los primitivos o en sus clasificaciones totémicas. El pensamiento salvaje es un ordenamiento de la naturaleza que revela una racionalidad muy clara. Igualmente, los mitos revelan una rígida lógica estructural, cuando Lévi-Strauss los analiza en los cuatro volúmenes de las *Mitologías (Lo crudo y lo cocido*, 1964; *De la miel a las cenizas*, 1966; *El origen de los modales de mesa*, 1968; *El hombre desnudo*, 1972). A menudo se considera que el mito es el lugar propio de la fantasía y de la arbitrariedad. Sin embargo, Lévi-Strauss afirma que constituye una estructura lógico-formal que da lugar a productos (los mitos) mediante los cuales la mente humana ordena, clasifica y da sentido a los fenómenos. Estudiados a nivel de su organización sintáctica, divididos en sus elementos y considerados en sus relaciones generales de tipo binario, conjuntivo, adversativo, etc. (el héroe y la víctima, el amigo y el enemigo, el padre y la madre, lo crudo y lo cocido, etc.), los mitos, aparentemente diversos y sin vinculación entre sí, que surgen en las diferentes sociedades pueden ser agrupados y ordenados. Lévi-Strauss se dedica a «poner en claro no tanto lo que hay en los mitos [...] sino el sistema de axiomas y de postulados que definen el mejor código posible, capaz de dar una significación común a elaboraciones inconscientes, que aparecen en espíritus, sociedades y culturas que se han elegido entre los más lejanos entre sí». Existe, pues, la lógica de los mitos: es inmanente a la mitología misma, «los esquemas míticos presentan de modo eminente el carácter de objetos absolutos». Por lo tanto, escribe Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*, «nosotros no pretendemos [...] mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino a la inversa, cómo los mitos se piensan en los hombres, y sin que éstos caigan en la cuenta de ello. Quizás [...] convenga ir todavía más allá, haciendo abstracción de cualquier sujeto, para considerar que en cierto modo los mitos se piensan entre ellos».

Tras la aparente contingencia y la incoherente diversidad de las reglas del matrimonio, Lévi-Strauss –a través de *Las estructuras elementales del parentesco*– puso de manifiesto «un pequeño número de principios sencillos, gracias a cuya intervención un conjunto muy complejo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y juzgados generalmente así) se ven reducidos a un sistema significativo». En el camino del estructuralismo, a Lévi-Strauss le parece más decisiva la investigación sobre los mitos, ya que éstos no poseen «una función práctica evidente», hasta el punto de que «si el espíritu humano parece determinado hasta en sus mitos, con mayor razón tendría que estarlo en todo». En esencia, el propósito que anima *Las estructuras elementales del parentesco* y el análisis de los mitos es siempre el mismo: «redactar un inventario de los recintos mentales, reducir a un orden datos aparentemente arbitrarios, alcanzar un plano en el cual se revela una necesidad inmanente a las ilusiones de la libertad».

3. Michel Foucault y el estructuralismo en la historia

3.1. *Estructuras epistémicas y prácticas discursivas*

Aunque declare que no es un estructuralista (todos los estructuralistas más conocidos declaran no serlo), Michel Foucault (nacido en 1926) es

uno de los estructuralistas contemporáneos más significativos. Como ha escrito el filósofo italiano Giulio Preti, es «particularmente importante porque ha llevado con plena conciencia teórica y polémica la actitud estructuralista hasta el campo reservado tradicionalmente a la cultura humanística y celosamente custodiado por ésta: la historia, y en particular, la historia de la cultura y de las ideas». Autor de *Nacimiento de la clínica* (1963), Foucault había publicado dos años antes la *Historia de la locura en la época clásica* (1961), obra que fue saludada por el estructuralista Roland Barthes como la primera aplicación del estructuralismo a la ciencia histórica. En este libro Foucault no quiso escribir una historia de la psiquiatría entendida como historia de las teorías médicas concernientes al tratamiento práctico de los enfermos mentales, sino como reconstrucción del modo poco razonable que utilizaron los «normales» y «racionales» hombres de la Europa occidental para manifestar su miedo a la sinrazón, estableciendo de manera represiva qué es lo mentalmente «normal» y qué es, en cambio, lo mentalmente «patológico». El período clásico (siglos XVII-XVIII), que va desde Descartes hasta la ilustración, es considerado como el Siglo de la Razón, pero este Siglo de la Razón teme la amenaza a lo racional y la caricatura de lo racional, y se defiende de la locura encerrando a los «locos» y tratándoles mucho peor que si fuesen animales. La razón del período clásico prohíbe otro modo de ser, teme un lenguaje distinto del suyo; es una razón represiva. Sin embargo, el mundo de la experiencia del renacimiento y, más adelante, el sentido de la demencia que se adquiere a partir de 1800, son cosas muy distintas. Por lo tanto la historia de la locura nos muestra unidades de significación que «son límites a partir de los cuales los hombres de un período histórico piensan, comprenden y aprecian» (C.P. Beterls).

En cualquier caso, con *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault ejemplifica –de un modo que ya es considerado como clásico– el enfoque estructuralista en el estudio de la historia. También Foucault rechaza el mito de progreso: aquella continuidad con la que el hombre occidental quiere representar su glorioso desarrollo es una continuidad inexistente. La historia carece de sentido, no tienen fines últimos. Por el contrario, la historia es discontinua. Y por lo que se refiere a la historia de la cultura, está informada o gobernada por «estructuras epistémicas» (o *epistemes*) típicas, que actúan inconscientemente, atravesando y caracterizando los más diversos campos del saber de una fase cultural que se distingue y se tipifica precisamente gracias a su estructura epistémica, estructura que el historiógrafo descubrirá en aquellas prácticas discursivas que son «lo que ha sido producido [...] en cuanto a conjuntos de signos», es decir, aquellos modos en que se «recortan» y «significan» las áreas del saber (S. Moravia). ¿Qué es, más específicamente, una estructura epistémica? Dice Foucault: «Cuando hablo de *episteme* entiendo todas las relaciones que han existido en determinada época entre los diversos campos de la ciencia. Por ejemplo pienso en el hecho de que en cierto momento la matemática fue utilizada por las investigaciones en el campo de la física, la lingüística, o bien [...] la semiología, la ciencia de los signos, es utilizada por la biología (para los mensajes genéticos), la teoría de la evolución fue utilizada o ha servido de modelo a los historiadores, a los psicológos y a los sociólogos del siglo XIX. Todos estos fenómenos de relaciones entre las ciencias o

entre los diversos "discursos" en los distintos sectores científicos son los que constituyen la que llamo *episteme* de una época.» Foucault denomina «arqueología del saber» a la ciencia que estudia estos discursos y estas *epistemes*. Esta ciencia arqueológica permite comprobar que en la historia no se da progreso alguno y que no existe aquella continuidad de la que se enorgullece todo historicismo. La arqueología del saber muestra una sucesión discontinua de *epistemes*, la consolidación y el ocaso de *epistemes* en una historia sin ningún sentido.

3.2. *Las estructuras epistémicas de la historia del saber occidental*

«Mi problema [consiste en] substituir la forma abstracta, general y monótona del cambio, que tan a menudo sirve para pensar la sucesión, por el análisis de tipos diferenciales de transformaciones.» Esto implica dos cosas: 1) «poner entre paréntesis todas las viejas fórmulas de suave continuidad mediante las cuales se suele atenuar el hecho salvaje del cambio (tradición, influencia, hábitos de pensamiento, grandes formas mentales, construcciones del intelecto humano), y por el contrario, hacer que surja con obstinación toda la vivacidad de la diferencia: establecer con meticulosidad la eliminación»; 2) «poner entre paréntesis todas las explicaciones psicológicas del cambio (genio de los grandes inventores, crisis de conciencia, aparición de una nueva forma de intelecto); y definir con el mayor cuidado las transformaciones que no han provocado el cambio sino que lo han constituido. En definitiva, substituir el tema del devenir (forma general, elemento abstracto, causa primera y efecto universal, mezcla confusa de lo idéntico y de lo nuevo) por el análisis de las transformaciones en su especificidad». En *Las palabras y las cosas* Foucault distingue en la historia del saber occidental tres estructuras epistémicas que se suceden sin ninguna continuidad. La primera es la que se mantuvo hasta el renacimiento; la segunda es la que se impuso en los siglos XVII y XVIII; la tercera se consolidó en el siglo XIX. ¿Qué es lo que caracteriza a estas diferentes estructuras epistémicas, cuáles a su vez son el rasgo distintivo de tres diversas épocas culturales? En la primera estructura «las palabras tenían la misma realidad que aquello que significaban»; en los signos del libro de la naturaleza se lee lo que son las cosas mismas. Por ejemplo, la forma externa de un animal o de una planta determina lo que son éstos. Igualmente en el caso de la moneda, «los signos que indicaban y medían las riquezas debían tener ellos mismos un valor real [...]. Para los economistas del renacimiento [...] la idoneidad de la moneda para medir las mercancías y su poder de intercambio se basaban en su valor intrínseco». Sin embargo, a finales del siglo XVI y principios del XVII se produce una profunda transformación, en el sentido de que el «discurso» rompe los vínculos que lo unían a las cosas. Los signos directamente perceptibles, cuando no son ídolos engañadores, sólo se configuran como pequeñas ayudas para que el sujeto cognoscente pueda llegar a una representación de la realidad. Así, por ejemplo, Linneo ya no clasifica, como se hacía antes, basándose en signos que se suponía que restituían la cosa («este pájaro caza durante la noche»; «este animal vive en el agua», etc.); ahora clasifica tomando como base identidades y diferencias que hay que analizar y des-

cubrir. Igualmente, en economía, ya no existe el valor intrínseco del metal y se pasa al carácter representativo de la moneda. Foucault, a este repecto, cita a Scipion de Grammont: «La moneda extrae su propio valor no de la materia de la cual está compuesta sino de su forma, es decir, de la imagen o signo del príncipe.» A finales del siglo XVIII, el saber asumió un nuevo aspecto: no se detiene en la representación de lo visible ni se reduce a esto, sino que busca una dimensión diferente de lo real, es decir, la dimensión de la estructura oculta. El pensamiento y el saber abandonan el ámbito de la representación visible para sondear el de las estructuras ocultas. Así, por ejemplo, la estructura del lenguaje o el sistema gramatical son los que dan sentido a las palabras; la función biológica se convierte en principio clasificador de los seres vivientes en la anatomía comparada; y ya no es el dinero, sino el trabajo necesario para producir un bien, lo que mide el valor de éste. En consecuencia, éstas son las estructuras epistémicas que de manera inconsciente han estructurado las prácticas discursivas (libres sólo en apariencia) de los hombres durante tres épocas distintas y discontinuas, a lo largo de la historia del saber en Occidente.

4. Jacques Lacan y el estructuralismo en psicoanálisis

4.1. *Lo inconsciente está estructurado como un lenguaje*

En contra de la tendencia que el psicoanálisis –sobre todo, el norteamericano– había asumido después de Freud (es decir, la tendencia a readaptar a los individuos al orden existente), Jacques Lacan (1901-1981) quiso recorrer el camino del «regreso a Freud». Este regreso al espíritu de las enseñanzas de Freud (y no a la letra, como hace Otto Fénichel en su obra *Teoría psicoanalítica de las neurosis*), como señala Lacan en sus *Escritos* reunidos en 1966, es «un retorno al estudio de la función del habla y del significante en el sujeto que los oculta» (J.M. Palmier). «Freud –escribe Lacan en *Intervención sobre la transferencia* (1952)– asumió la responsabilidad de mostrarnos que hay enfermedades que hablan y de hacernos comprender la verdad que dicen (en contra de Hesíodo, para quien las enfermedades enviadas por Zeus avanzan en silencio sobre los hombres).» Por lo tanto, hay enfermedades que hablan, y el análisis consiste en escuchar sus palabras. De este modo, lo inconsciente no es la sede de los instintos, sino el lugar privilegiado de la palabra: «Lo inconsciente es aquel capítulo de mi historia que está marcado por un blanco ocupado por una mentira; es el capítulo censurado. Sin embargo, puede volver a encontrarse la verdad; con mucha frecuencia ya está escrita en otro sitio. Esto es, en los monumentos: eso es mi cuerpo, el núcleo histérico de la neurosis, en el que el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede destruirse sin que ello represente una grave pérdida; en los documentos de archivo, también: son los recuerdos de mi infancia, tan impenetrables como ellos, cuando no conozco su origen; en la evolución semántica: que corresponde a la disponibilidad y a las acepciones del vocabulario que me es propio, así como a mi estilo y a mi carácter; en la tradición y hasta en las leyendas que de forma exorcizada sirven de vehículo a mi histo-

ria; en las huellas, finalmente, que en esta historia conservan inevitablemente las distorsiones obligadas por el enlace del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan y cuyo sentido será restablecido por mi exégesis.» Hay, pues, enfermedades que hablan. Lo inconsciente habla porque sufre, y cuanto más sufre, más habla. La tarea del análisis no es la de restablecer una relación entre el sujeto y la realidad, sino más bien que el sujeto logre entender la verdad de lo inconsciente. El «ello» (*«Ça»*, dice Lacan) habla. Su discurso, empero, es indescifrable para el sujeto consciente: «es el discurso del otro». «Siguiendo a Freud, enseñamos que el otro es el lugar de la memoria, descubierto por él bajo el nombre de inconsciente.» Lo inconsciente habla, y por esto «lo inconsciente está estructurado como un lenguaje», funciona como un lenguaje estructurado. Lacan dice: «El "sésamo" de lo inconsciente reside en poseer el efecto de la palabra, en ser estructura de lenguaje.» Por consiguiente, si el «ello» funciona como un lenguaje estructurado, «la lingüística nos puede servir de guía, porque tal es su papel en el ápice de la antropología contemporánea, y no podemos permanecer indiferentes ante ella». Freud, sin duda, no conocía la lingüística estructural y sin embargo –afirma Lacan– actuó como un lingüista, y esta forma suya de actuar halló su expresión más notable en la afirmación de la estructura gramatical del sueño. El mecanismo del sueño, los productos oníricos, pueden compararse con los jeroglíficos. Lacan compara a Freud con Champollion. Antes de Champollion, los jeroglíficos constituían una lengua hipotética y perdida, pero Champollion logró descubrir los trozos de las reglas del juego. Éste es el camino que abrió Freud: lo inconsciente habla, y Freud trató de descifrar su lenguaje en el sueño, en la neurosis, en la locura (que es un discurso sin objeto, o mejor dicho, es un discurso sin sujeto, más que hablar, es hablado). No hablo yo, sino que habla ello. En el principio era el verbo y no la acción: la ley del hombre es la ley del lenguaje y del significante que lo recorre por completo. El significante crea, alrededor del hombre, una red muy tupida que constituye la constelación que preside su nacimiento (J.M. Palmier). Hay que considerar el síntoma del neurótico como el significante de un significado reprimido por la conciencia del sujeto: «símbolo escrito sobre la arena de la carne y sobre el velo de Maya». La represión, en suma, no es represión de una cosa, sino de un discurso estructurado que funciona fuera del sujeto consciente. «Pienso donde no estoy, estoy donde no pienso.» Por ello, el psicoanálisis enseña al sujeto a reconocer las páginas en blanco que hay en su historia. Al sujeto se le escapa la verdad de su propia historia: el «yo» y el «ello» están desconectados. La finalidad del análisis consiste en enseñar al sujeto aquella verdad que se le escapa y lo inmoviliza en la repetición. Únicamente si reconoce la verdad del discurso del inconsciente, al sujeto «se le restituye la plenitud de la dimensión histórica de su existencia. Si el psicoanalista conduce al sujeto a algún sitio, es a un desciframiento que presupone una lógica que ya está en lo inconsciente».

4.2. *El estadio del espejo*

Lacan profundizó en una problemática muy amplia (fundamentación del psicoanálisis como ciencia, comparación del psicoanálisis con la lin-

güística, análisis de la noción de inconsciente o de deseo, etc.; la cuestión del lugar del psicoanalista en la sociedad actual; la crítica del conductismo, etc.). No es éste el sitio ni la ocasión para exponer estos temas en toda su amplitud. Sin embargo, hemos de mencionar dos cuestiones: el «estadio del espejo» y el análisis del deseo.

Al parecer, el niño no posee inicialmente una experiencia de su cuerpo como si fuese una totalidad unitaria. Lo primario, según parece, es la angustia por el cuerpo disgregado. Con su teoría del «estadio del espejo» Lacan muestra que la construcción del sujeto no es el resultado inmediato de una percepción, sino un acontecimiento que requiere la medición de la imagen corporal. El estadio del espejo se puede dividir en tres etapas fundamentales. En un primer momento, el niño percibe la imagen de sí que ve en el espejo como algo real que intenta asir. Luego, comprende que se trata de una imagen y no de un ser real. Finalmente, reconoce la imagen del espejo como su propia imagen. De este modo el niño aprende la forma completa de su cuerpo como una imagen externa a sí mismo, en una fase anterior a aquella en la que tendrá la noción de esquema corporal. En otros términos, mediante el «estadio del espejo», Lacan determina un momento genético fundamental de la formación del «yo», cuando el niño se encuentra entre el sexto y el decimoctavo mes. En esta fase el niño percibe en su propia imagen en el espejo o en la de otro una forma en la que prevé una unidad corporal que no reconoce ni puede reconocer por otro camino. Se identifica con esta imagen suya. De lo imaginario no se puede decir nada, a menos que se le aprehenda mediante la cadena de lo simbólico. Lo imaginario aparece antes, pero lo simbólico es lo primario: sólo en lo simbólico (es decir con el lenguaje) el hombre se humaniza (o se deshumaniza). El hombre se ilusiona con la creación de este orden simbólico, pero sólo cuando resulta capturado por él nace una segunda vez. Lacroix escribe: «Lacan es estructuralista en la medida en que superpone al mundo real y al mundo imaginario un tercer mundo, el mundo del símbolo, que fundamenta a los otros dos. En definitiva, Freud nos conduce a la grandeza de este orden en el que hemos entrado, en el que hemos nacido por segunda vez, saliendo justamente del estadio denominado *infants*, sin palabra. La universalidad de este lenguaje, el hecho de que puede traducirse a todas las lenguas, procede de la sencillez del significado, dado que los símbolos psicoanalíticos, nacidos del choque entre deseo y lenguaje, se hallan todos relacionados, cualesquiera que sean la multiplicidad y la diversidad de sus formas, con las relaciones de parentesco, con la vida y con la muerte.»

4.3. *Necesidad, demanda, deseo*

El concepto de «deseo» es central en la teoría de Freud. Sin embargo, Lacan considera que resulta aún demasiado impreciso. Por lo tanto, trata de comprenderlo poniéndolo en relación con la necesidad y con la demanda. La necesidad, esencialmente, es un hecho fisiológico (necesidad de agua, de aire, de azúcar). La necesidad es eliminada por la consecución del objeto. Es verdad que, al entrar en las redes del lenguaje (simbólico), la necesidad nunca se halla en estado puro, ya que pueden estar mezclados

en ella la demanda y el deseo. ¿Qué es la demanda? Es «demanda de una presencia y de una ausencia. Antes que nada, una demanda es amor». La demanda es una llamada que se dirige al otro. A menudo la demanda se presenta, no obstante, disfrazada de necesidad. Quien no sepa reconocer este disfraz, responderá a la necesidad, pero no a la solicitud de amor. Así, por ejemplo, cuando un niño pide un caramelo, parece que expresa una necesidad, mientras que con frecuencia se trata de una demanda de amor dirigida a su madre: el niño pide el caramelo, pero es amor lo que quiere. La madre puede negarle el caramelo pero darle su amor abrazando al niño. Sin embargo, también puede darle el caramelo, pero negarle su amor. Y puede ocurrir que la demanda de amor resulte siempre ignorada, aunque se satisfagan las necesidades del niño. Cuando sucede tal cosa, el niño no amado rechaza la comida con la que se le sacia. La rechaza porque no tiene amor, busca amor pero no lo consigue, al tiempo que se le harta de aquel «alimento asfixiante». La madre «confunde sus cuidados con el don de su amor». Por eso, el niño que es alimentado rechaza el alimento. Comienza así lo que recibe el nombre de «anorexia mental», que no es raro que acabe en suicidio. La necesidad, pues, constituye un hecho básicamente fisiológico; la demanda es una demanda de amor. ¿Y el deseo? Éste es el hermético texto de Lacan: «el deseo se produce en el más allá de la demanda porque articulando la vida del sujeto a sus condiciones elimina la necesidad; pero también se descubre en su más acá, porque –demanda incondicionada de la presencia y de la ausencia– evoca la falta de ser bajo las tres figuras de la nada que constituye el fondo de la demanda de amor, de odio que llega a negar el ser del otro, y de lo indecible de aquello que se ignora en su solicitud.» El texto, como todos los de Lacan, es inaccesible. En cualquier caso, hay que decir que el deseo no es una demanda de amor; además no se satisface con un objeto, como si se tratase de una necesidad. Lacan escribe: «El deseo del hombre es deseo del otro.» Palmier comenta que es deseo del otro deseo, deseo de hacer que el otro reconozca su propio deseo.

En los últimos años de su vida Lacan no ocultó su lúcido pesimismo. No existen recetas para la vida, acostumbraba a repetir. «El hombre se ve desgarrado por su condición. No existen recetas que la reconcilien de algún modo con algo.» ¿Qué cabe esperar? «Absolutamente nada. No existe ninguna clase de esperanza. Al menos yo no la tengo», decía Lacan. Y no hay esperanza de lograr una teoría que «asigne un lugar preciso, definitivo, a cada uno de los elementos entre los cuales el hombre se ve desgarrado». También tiene un cierto interés el señalar que, en sus últimos años, Lacan confesaba haber perdido su combate más importante, el que entabló contra la Iglesia católica. «La estabilidad de la religión procede del hecho de que el sentido siempre es religioso.» La religión, afirmó Lacan, «está hecha a propósito para curar a los hombres o bien está hecha a propósito para que no caigan en la cuenta de aquello que no funciona». El sentido siempre es religioso. Por esto, la religión vence ante el psicoanálisis: éste, al descubrir el inconsciente, ilumina la dispersión del sentido y el desgarramiento imposible de remediar del «yo».

5. Por qué para el estructuralismo «el hombre está muerto»

Si los estructuralistas se hubieran limitado al descubrimiento y a la comprobación de estructuras, leyes o conjuntos de leyes que rigen los fenómenos antropológicos, económicos, históricos o psíquicos –como es el caso de las estructuras semiológicas de Roland Barthes (1915-1980) o también del estructuralismo de Jean Piaget (1896-1980)– en realidad no habrían constituido un problema demasiado grave para la filosofía. Sin embargo, por lo menos los llamados «cuatro mosqueteros» del estructuralismo –Althusser, Lévi-Strauss, Foucault y Lacan– no concibieron el estructuralismo sólo como principio heurístico, como un método cómodo para contemplar trozos de realidad o aspectos de ésta, de manera que salgan a la luz estructuras latentes, ordenadoras y explicativas de amplias zonas de fenómenos carentes de orden y, por lo tanto, no comprendidos. Lo cierto es que los estructuralistas analizados en este capítulo (sobre Althusser véase el capítulo dedicado al *Marxismo después de Marx*) han ido más allá: formularon genuinas teorías filosóficas sobre la historia y sobre el hombre y, al hacerlo, no sólo se enfrentaron con todas las filosofías historicistas (idealismo, marxismo, etc.) que ven en la historia una continuidad en la que se encarna una razón (en la mayoría de los casos evolutiva y progresiva), sino que se configuraron como fuerza de choque contra una concepción del hombre considerado como persona o como sujeto libre, consciente, autodeterminable, responsable, creativo y que crea la historia con su esfuerzo, su inteligencia y su voluntad. Los estructuralistas trataron de hacer añicos la imagen del hombre típica de la tradición cristiana, de la tradición conciencialista e idealista que desde Descartes llega hasta nuestros días, y también de la tradición ético-política occidental (en parte también marxista), que siempre ha visto el motor de la historia en el esfuerzo, la conciencia y la voluntad del hombre.

Para Althusser la defensa del humanismo únicamente significa cerrar los ojos ante los descubrimientos «científicos» fundamentales de Marx. Sin ninguna duda, éstos habrían mostrado de qué manera la estructura determina a los sujetos humanos. Las relaciones reales de producción son las que determinan las relaciones ilusorias e ideológicas entre las conciencias: «los individuos no son más que los efectos de la estructura» y «el sujeto no es más que el soporte de las relaciones de producción», escribe Althusser. La ética de la voluntad y del esfuerzo, a criterio de Althusser, no es más que un nuevo engaño, una ideología: «la moral, en esencia, es ideología». Por su parte, Lacan afirmó que –después de Copérnico y de Darwin– Freud infligió al hombre la tercera gran humillación, ya que con él hemos sabido que el hombre es actuado, es vivido y está habitado por un inconsciente que lo domina, que habla y que el hombre no entiende. Aquí es donde Lacan se aproxima a Heidegger. El sujeto y la conciencia ya no están en el centro del mundo del hombre: la conciencia está dislocada, el sujeto se halla descentrado, hay otro centro que habla y estructura la conciencia. Lo inconsciente no es el lugar de los instintos rijosos y violentos que tienen que ser amaestrados por aquel domador que es la conciencia racional. Lo inconsciente es la auténtica voz del ser humano, que hay que saber escuchar. Lo inconsciente no es el refunfuñar inoportuno o el grito rabioso de los instintos encarcelados: es el auténtico lenguaje

de la humanidad. «Pienso donde no soy, soy donde no pienso.» En una conversación con P. Caruso, Foucault afirmó a propósito del pensamiento antropológico-humanístico tradicional lo siguiente: «Me parece que este pensamiento se está deshaciendo, disgregando, ante nuestros ojos. A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana, y quizás hasta toda la herencia biológica del hombre, se hallan en el interior de estructuras, es decir, en el interior de un conjunto formal de elementos regidos por relaciones describibles por cualquiera, el hombre deja en cierto modo de ser el sujeto de sí mismo, deja de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras que él sin duda puede pensar y describir, pero de las cuales no es el sujeto ni la conciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras que le rodean me parece un elemento característico del pensamiento contemporáneo.» La historia del hombre no es escrita (es decir, hecha) por el hombre; se decide en otro lugar: «¿Cómo puede coincidir el hombre con una vida que con sus mallas, sus pulsaciones y su fuerza oculta, trasciende a cada momento la experiencia inmediata en la cual él la capta? ¿Cómo puede identificarse con un trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen con un rigor que siente como extraño? ¿Cómo puede ser el autor de un lenguaje que desde hace milenios se forma sin él, cuyo sistema no logra comprender [...] y en cuyo interior se ve forzado a colocar sus palabras y sus pensamientos, como si éstos no pudiesen hacer otra cosa que animar durante un tiempo muy breve un segmento de la infinita trama de las posibilidades?» Para Foucault, el hombre es una chispa, un relámpago fugaz en el océano de las posibilidades permitidas por aquellas corrientes profundas que son las estructuras. En su opinión, «antes del final del siglo XVIII el hombre no existía, como tampoco existían la fuerza vital, la fecundidad del trabajo o la dimensión histórica del lenguaje. Se trata de una criatura recentísima, salida de las manos demiúrgicas del saber hace menos de doscientos años». Y para que puedan existir las ciencias del hombre –tal como hoy se configuran– tiene que desaparecer la imagen del hombre a la que estamos acostumbrados. En *Las palabras y las cosas* Foucault escribe: «Hoy podemos pensar únicamente en el vacío que ha dejado la desaparición del hombre.» «A todos aquellos que pretenden seguir hablando del hombre, de su reino y de la verdadera liberación» nosotros –afirma Foucault– contraponemos nuestra «risa filosófica». Para Foucault la realidad es que «el hombre es una invención que la arqueología de nuestro pensamiento no tiene dificultad en asignar a una época reciente. Y quizás, tampoco, en declarar que su fin está cercano [...]. En nuestros días, más que la ausencia o la muerte de Dios, se proclama el fin del hombre [...]. El hombre se halla a punto de desaparecer». Como ya sabemos, el objetivo de la investigación de Lévi-Strauss consiste en «transformar las "ciencias humanas" en ciencias». No obstante, la realización de este objetivo ha provocado que el sujeto (el hombre, la conciencia o la persona) quede atrapado en esquemas rígidos. Estos esquemas –es decir, las estructuras– son los que nos hacen comprender, escribe Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, «el ser como es realmente y no como se nos aparece». Así, «la conciencia se convierte en [...] el enemigo oculto de las ciencias humanas». También se comprende por qué, hablando de la

fenomenología y del existencialismo, Lévi-Strauss afirma que «elevar las preocupaciones personales a la dignidad de problema filosófico es un riesgo demasiado grande de conducir a una metafísica para señoritas [...]. En vez de abolir la metafísica, la fenomenología y el existencialismo introducen dos métodos de crear coartadas». Según Lévi-Strauss, existen estructuras y normas (sociales, míticas o lingüísticas) que son autónomas de la voluntad humana. Y si se estudia científicamente al hombre –es decir, si se investigan con un método científico los productos de la actividad humana– entonces no se constituye al hombre, sino que se le disuelve. El hombre no es el amo de su propia historia. No actúa, sino que es actuado por fuerzas estructurantes de carácter inconsciente. El hombre, ha dicho Foucault, está a punto de desaparecer. Y Lévi-Strauss añade: «Al principio del mundo el hombre no existía; tampoco existirá al final.»

6. ¿Es irracional el racionalismo estructuralista?

Michel Dufrenne denuncia en estos términos el antihumanismo de los estructuralistas: «Entre concepciones tan diversas como la ontología de Heidegger, el estructuralismo de Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Lacan o el marxismo de Althusser existe una temática compartida que, en esencia, se fundamenta en la abolición del sentido vivido y en la disolución del hombre.» Naturalmente, la provocación filosófica estructuralista no ha atravesado indemne el escenario del pensamiento contemporáneo. Ha recibido ataques desde diversos sectores y no sólo desde las filas de aquellos filósofos que –desde uno u otro modo– han querido insistir en la centralidad del hombre libre y artífice de la historia. Prescindiendo de observaciones críticas más detalladas, y que hacen referencia por ejemplo a cuestiones concretas acerca de hechos históricos, el reproche principal consiste en haber transformado en metafísico (ontologizándolo) lo que puede consistir en un adecuado principio heurístico: una cosa es decir «busquemos estructuras latentes que den cuenta científicamente de estos o aquellos hechos», y otra distinta es afirmar que «estas o aquellas estructuras son la realidad, son estructuras absolutas». No hay que confundir un programa científico con un resultado metafísico, y «si no se distinguen ambas actitudes mentales, se llega (después de tantas polémicas en contra de la irracionalidad de lo vivido) a identificar la ciencia con la religión: es muy elocuente que Lévi-Strauss mencione en muchas ocasiones, con un estremecimiento de misterio, a "aquel huésped presente entre nosotros, aunque nadie haya soñado en invitarlo a nuestras discusiones: el espíritu humano". En realidad, este huésped –o como lo llama inmediatamente después Lévi-Strauss, este "fantasma imprevisto"– siempre se ha mantenido alejado de las discusiones científicas serias: si participa en las sesiones espiritistas de antropología estructural, no resulta difícil de adivinar quién lo ha evocado. ¿Para qué sirve, entonces, exaltar el estructuralismo como reacción ante el bergsonismo y ante el idealismo subjetivo, si tal reacción tiene como único resultado aproximarnos a un idealismo objetivo, cargado además de tonalidades romántico-existencialistas?» (S. Timpanaro).

Por lo que respecta a Lacan, dejando a un lado el hecho de que fue expulsado de la Sociedad Psicoanalítica Internacional, hay que decir que

la publicación de sus *Escritos* ha provocado una oleada de críticas. Para citar un solo ejemplo, el psicólogo francés Didier Anzieu ha señalado que los *Escritos* de Lacan no nos enseñan nada nuevo, que el estadio del espejo es un encandilamiento, que la ortodoxia freudiana de Lacan constituye un mito y que nadie se ha alejado de Freud tanto como Lacan, Aunque éste ha sido y sea idolatrado por los lacanianos, según Didier Anzieu ante el naufragio intelectual de Lacan sólo se puede experimentar nostalgia.

Junto con J. Piaget, digamos que las «estructuras epistémicas» de Foucault no se distinguen en el fondo de los «paradigmas» que menciona Thomas Kuhn en su *Estructura de las revoluciones científicas*. Y las críticas que cabe formular ante Kuhn pueden repetirse en relación a Foucault. En efecto, escribe Piaget, «las *epistemai* sucesivas no pueden deducirse unas de otras ni formal ni dialécticamente, y no proceden una de otra por filiación, ni genética ni histórica. En otros términos, la última palabra de una "arqueología" de la razón es que la razón se transforma sin razón, y que sus estructuras aparecen y desaparecen debido a mutaciones fortuitas o surgimientos momentáneos, del mismo modo con que razonaban los biólogos antes del estructuralismo cibernético contemporáneo». En opinión de Piaget, a fin de cuentas, Foucault es un irracionalista. Y de modo análogo a Piaget, incluso Sartre, contra quien han dirigido sus críticas más acérrimas los estructuralistas («Sartre es prisionero de su *cogito*», escribió Lévi-Strauss), les ha pagado a los estructuralistas con su misma moneda, acusándoles de ser prisioneros de esquemas que no resultan nada explicativos. Así, por ejemplo, Sartre afirma que Foucault no nos revela los aspectos más interesantes, es decir, «el modo en que los hombres pasan de un pensamiento a otro». De esta manera se ha tratado de desenmascarar las consecuencías irracionalistas de una filosofía que, en nombre de una razón oculta, ha pretendido condenar la razón consciente.

PARTE DECIMOCUARTA

EL DESARROLLO DE LA CIENCIA Y LAS TEORÍAS EPISTEMOLÓGICAS EN EL SIGLO XX

«En el campo de aquellos que buscan la verdad no existe ninguna autoridad humana. Cualquiera que trate de convertirse en juez se ve abrumado por las carcajadas de los dioses.»

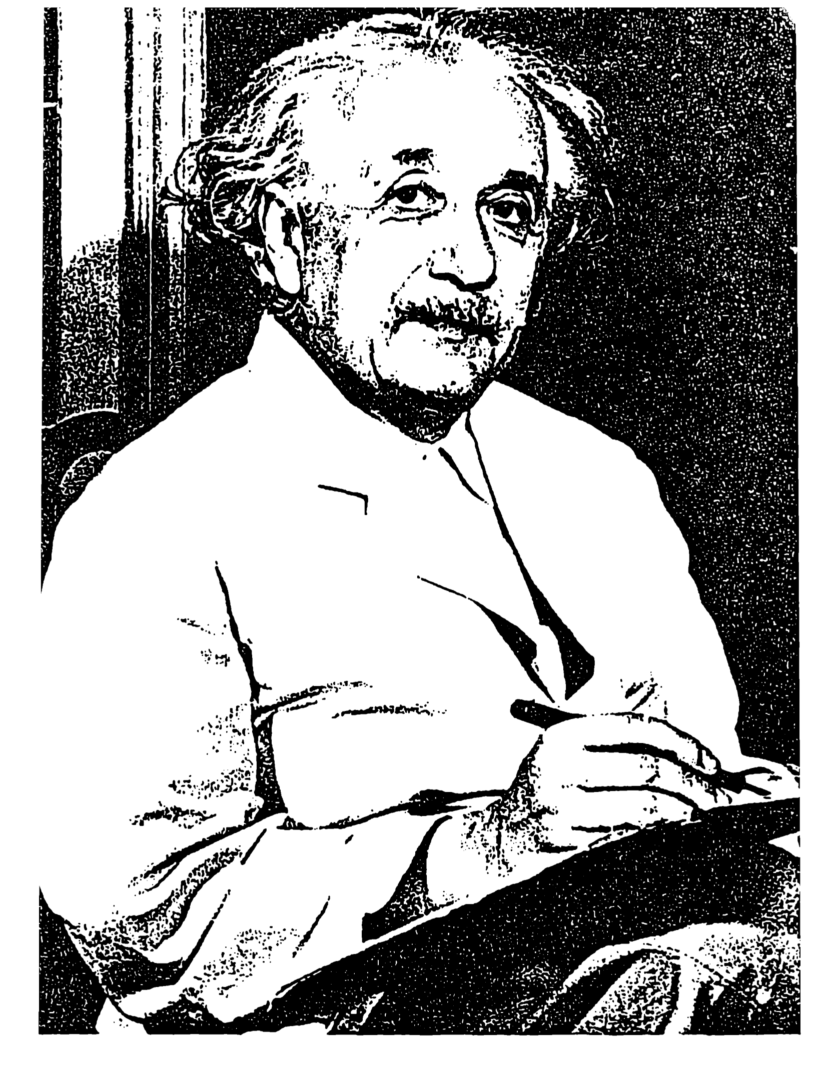
Albert Einstein

«La ciencia es falible, porque la ciencia es humana.»

Karl Popper

«La razón debe obedecer a la ciencia, a la ciencia más evolucionada, a la ciencia que evoluciona [...]. La aritmética no está fundamentada sobre la razón. Es la doctrina de la razón la que se fundamenta en la aritmética elemental.»

Gaston Bachelard



A. Einstein (1879-1955): uno de los mayores científicos de todas las épocas, creador de la teoría de la relatividad

CAPÍTULO XXXV

LÓGICA, MATEMÁTICA, FÍSICA Y BIOLOGÍA EN EL SIGLO XX

1. LOS AVANCES DE LA LÓGICA Y DE LA MATEMÁTICA EN EL SIGLO XX

1.1. *La «investigación sobre los fundamentos» y el descubrimiento de la «antinomia de las clases»*

Como se comprobó en el capítulo dedicado al desarrollo de las ciencias en el siglo XIX, un grupo de matemáticos geniales –que comprende Cauchy hasta Weierstrass– se había comprometido en un programa de otorgar mayor rigor conceptual a las nociones fundamentales del cálculo infinitesimal (límite, infinitésimo, continuidad, infinito matemático, etc.). Con Weierstrass y su escuela, este programa llegó a lo que se ha llamado la «aritmetización del análisis», es decir, a la reducción de los conceptos fundamentales del análisis (la matemática que tiene como eje central la teoría de los «números reales») a los conceptos aritméticos (la matemática que tiene como eje central la teoría de los números enteros positivos, es decir, de los números naturales y, por extensión, de los números racionales). Ahora bien, puesto que se sabía que la geometría podía reconducirse al análisis (por medio de las operaciones que constituyen la geometría analítica), la aritmética (a la cual se reducía el análisis) se configuraba como base natural de todo el edificio matemático. Dicho proceso de reducción de toda la matemática a la aritmética halla su punto culminante en la obra de Peano, que en 1899 propuso su ya clásica axiomática de la aritmética elemental. El sistema axiomático de Peano consta de cinco axiomas, formulados con la ayuda de tres términos primitivos: «número», «cero» y «sucesor inmediato de». Podemos enunciar así los axiomas de Peano: 1) el cero es un número; 2) el sucesor inmediato de un número es un número; 3) el cero no es el sucesor inmediato de ningún número; 4) dos números cualesquiera poseen un sucesor inmediato diferente; 5) toda propiedad que posea el cero y el sucesor inmediato de todo número que posea dicha propiedad, pertenece a todos los números. (Este último axioma expresa lo que se denomina principio de inducción matemática».) Sin embargo, como ya se dijo en el capítulo dedicado a las ciencias del siglo XIX, precisamente durante la época en que Peano trabajaba en su proyecto, había estudiosos como Frege y como Cantor que, no estando

convencidos de la naturalidad de la base constituida por la aritmética, buscaban reconducir la aritmética a una base todavía más profunda, reduciendo el concepto de número natural al concepto lógico de «clase», porque la lógica de las clases aparecía como la teoría más adecuada para la investigación sobre los fundamentos de la matemática. Esa noción –el hecho de que la definición de número puede darse en término de clase (Frege y Russell) o, en palabras de Cantor, en términos de conjuntos, sin que se sea capaz de contar los elementos de estas clases o conjuntos– se puede ilustrar muy sumariamente de la siguiente forma. Si tenemos dos clases A y B, de modo que a cada elemento de A se le pueda hacer corresponder un elemento de B, y viceversa, entonces se dirá que dichas clases tienen la misma potencia o el mismo número cardinal. De esta manera, a través de la ejecución de la operación puramente mecánica de la puesta en correspondencia biunívoca de los elementos de las dos clases, podemos saber, sin necesidad de contar, si las dos clases tienen o no la misma cardinalidad, es decir, el mismo número de elementos. Por consiguiente, parece legítimo definir el número cardinal de una clase A como la característica poseída en común por todas las clases –y únicamente por ellas– cuyos elementos pueden ponerse en correspondencia biunívoca con los elementos de A.

Más en general, nos es posible afirmar, como escribe Russell en *Principios de la matemática* (1903), que «matemáticamente, un número no es más que una clase de clases equipotentes». Esta definición de número permitió a Cantor, entre otras cosas, trabajar sobre las relaciones existentes entre conjuntos infinitos y establecer toda una jerarquía de cardinalidad, descubriendo cosas interesantes y opuestas a la intuición, como por ejemplo que el conjunto de los números naturales tiene la misma potencia que el de los números relativos y de los racionales (se trata de algo opuesto a la intuición porque entre 0 y 1 ya se contienen infinitos números racionales, esto es, infinitas fracciones propias p/q, en las que p es menor que q). Prescindiendo sin embargo de estos y de otros interesantísimos resultados técnicos obtenidos por Cantor hay que decir que Bertrand Russell publicó en 1903 los *Principios de la matemática* con la convicción de que «la matemática y la lógica son idénticas» y de que «toda la matemática pura trata exclusivamente de conceptos definibles en términos de un número pequeñísimo de conceptos lógicos fundamentales». Russell, mediante el contacto con la obra de Frege y el conocimiento de la técnica lógica de Peano, elaboró las tesis de este libro comprometiéndose en el grandioso programa de construcción efectiva de toda la matemática a partir de la lógica, programa que Russell llevó a cabo junto con Alfred N. Withehead en los tres grandes volúmenes –aparecidos entre 1910 y 1913– titulados *Principia Mathematica*. De este modo Russell trató de llevar a cabo el propósito de Frege de construir toda la matemática sobre bases lógicas. Mientras tanto, sin embargo, entre 1901 y 1902 Rusell había puesto en crisis la lógica de clases, con lo cual había herido de muerte la fundamentación de la aritmética efectuada por Frege, que se basaba precisamente en la lógica de clases. La causa de ello fue el descubrimiento de una antinomia que mostraba cómo una proposición –legítima según los fundamentos de la aritmética de Frege– era sin embargo autocontradictoria. Ésta es, a grandes rasgos, la antinomia de Russell. Consideremos un con-

junto que no se contenga en sí mismo como elemento (el conjunto de los libros sobre la mesa; el conjunto de estos libros no es un libro), y llamemos «normal» a ese conjunto. Si bien los conjuntos más comunes son normales, no puede excluirse que exista también algún conjunto anormal. Así, por ejemplo, el conjunto de todos los conjuntos es él mismo un conjunto y, por lo tanto, no es normal. Ahora bien, formemos el conjunto C de todos los conjuntos normales y preguntémonos si es normal. Supongamos que C se contenga a sí mismo como elemento: en ese caso, es normal (porque los elementos de C son conjuntos normales), y en cuanto conjunto normal, no puede contenerse a sí mismo como elemento. Supongamos, en cambio, que C no se contenga a sí mismo como elemento. En ese caso, por definición, es normal, pero como todos los conjuntos normales, tiene que ser elemento de C, y por lo tanto, tiene que contenerse a sí mismo. Tanto en la primera como en la segunda hipótesis, se incurre en una contradicción. Russell parafraseó su paradoja, con cierta dosis de humor, mediante este ejemplo: definimos a un barbero de pueblo como aquel que afeita a todos aquellos que no se afeitan solos. Las paradojas lógicas hallan un antiguo prototipo en la paradoja del mentiroso: «Epiménedes el cretense dice que todos los cretenses son mentirosos.» Russell comunicó por carta a Frege el descubrimiento de dicha antinomia. Frege trató de poner remedio a la dificultad que implicaba para el núcleo mismo de su sistema, pero en el fondo no quedó convencido de sus propios intentos de salvamento y pasó los últimos años de su vida habiendo perdido la confianza en todo el trabajo realizado. Después del descubrimiento de la antinomia de Russell, fueron formuladas otras, lo cual obligó a no aceptar de manera ingenua el concepto de conjunto y a plantear de manera axiomáticamente rigurosa la teoría de los conjuntos. Tal fue el caso de Zermelo quien, habiendo descubierto independientemente de Russell la antinomia de las clases, desarrolló en 1908 una primera teoría axiomática de los conjuntos. A ésta le siguieron otras axiomatizaciones de los conjuntos: las de Skolem, Fraenkel, von Neumann, Bernays... Russell, por su parte, convencido de que la aparición de antinomias se debía a un mal uso del lenguaje (era un platónico, que creía en la existencia objetiva de los entes matemáticos cuyas propiedades y relaciones tenía que descubrir el matemático; en su opinión, las contradicciones no podían darse en el mundo objetivo de los entes matemáticos), propuso resolver el problema de las antinomias mediante la «teoría de los tipos» expuesta en el apéndice de los *Principios de la matemática*. Dicha teoría se reduce a prescripciones de carácter lingüístico. Distingamos, dice Russell, entre diversos tipos de predicados: los predicados de tipo «cero» son nombres de individuos; los de tipo «uno» son propiedades de individuos, se refieren a clases de individuos; los predicados de tipo «dos» se refieren a clases de clases de individuos, y así sucesivamente. Efectuada esta distinción y con el propósito de evitar las antinomias, Russell propone la regla siguiente: se puede atribuir un predicado de tipo «n» únicamente a un sujeto de tipo «n − 1». En otros términos: un concepto nunca puede ser necesario como predicado en una proposición cuyo sujeto sea de un tipo igual o mayor al del concepto mismo. Hasta aquí, muy sumariamente, lo que expone Russell. Sin embargo, tanto las diversas axiomatizaciones de la teoría de los conjuntos como la teoría de los tipos de Russell dejaban planteados graves

problemas. Las primeras, sin duda, evitaban las antinomias conocidas, pero no eran una garantía contra otras antinomias posibles. La segunda, que tampoco garantizaba que no surgiesen nuevas antinomias (como las «semánticas», la primera de las cuales fue formulada por Richard en 1905), no podía impedir que construyesen proposiciones no paradójicas y que a pesar de todo no respetasen en absoluto la teoría de los tipos.

1.2. *El programa de Hilbert y los teoremas de Gödel*

Frege, Peano y Russell (si bien este último suavizó más tarde en cierta medida su propia posición) son, básicamente, platónicos: creen en un mundo objetivo, existente por sí mismo, de entes y relaciones matemáticas que el investigador debe descubrir pero no inventar.

En cambio, la escuela formalista –encabezada por David Hilbert– sostiene que un ente matemático existe cuando ha sido definido de un modo no contradictorio. Por consiguiente, la demostración de la no contradictoriedad de las teorías matemáticas se convierte en el problema central de la investigación matemática. Un modo de probar la no contradictoriedad de una teoría matemática había consistido en hallar un modelo de los axiomas de la teoría dentro de otra teoría ya existente y que por consenso unánime haya sido aceptada como coherente. Este camino, practicado por el propio Hilbert en sus *Fundamentos de la geometría* (1899; en esta obra Hilbert axiomatiza de modo riguroso la geometría euclidiana), ya había sido recorrido por el italiano Beltrami cuando éste había construido modelos euclidianos de las geometrías no euclidianas. En cualquier caso, por ingenioso o útil que pudiese parecer este procedimiento, no llegaba hasta la raíz de la cuestión: no resolvía el problema, se limitaba a desplazarlo, ya que –refiriéndonos siempre a nuestro ejemplo– nadie puede garantizar que la geometría euclidiana (no interpretada en relación con un universo de objetos físicos) sea no contradictoria. Teniendo en cuenta todo esto –el descubrimiento de las antinomias, la crisis ya admitida de la fuerza fundamentante de la evidencia intuitiva, las dificultades de la corriente logicista (Frege y Russell), la diferente concepción de la naturaleza de los entes matemáticos y el hecho de que buscar la prueba de la no contradictoriedad de un sistema formal en otra teoría de cuya no contradictoriedad no tenemos ninguna garantía, es una vía practicable pero no resolutiva– y mediante dos escritos de 1922 y 1923, Hilbert propone el llamado «programa hilbertiano», encaminado a ofrecer una prueba no ya relativa (a otro sistema) sino directa o absoluta de un sistema axiomático. Y así como la matemática «clásica» después de todo el trabajo precedente, se reducía a tres grandes sistemas axiomáticos: el de la aritmética, el del análisis y el de los conjuntos, y puesto que, además, las investigaciones realizadas en el siglo XIX hacían que se considerase como fundamental «la teoría aritmética», resultaba natural que Hilbert partiese de la demostración de coherencia de la aritmética, para extender más adelante dicha coherencia al ámbito del análisis y al de los conjuntos. Como es obvio, si se axiomatiza la aritmética, hay que reconocer (cosa que después de Frege se volvía inevitable) la necesidad de explicitar escrupulosamente todos los ingredientes y los mecanismos lingüísticos y lógicos a través de los cuales se organiza y se

desarrolla la teoría (esto, como mínimo, servía para impedir la aparición de aquellas contradicciones que pueden surgir del mismo aparato lógico con el que se deducen los teoremas de la teoría).

Esto lleva a una completa formalización de la teoría cuya coherencia se desea probar. Hay que tener en cuenta que la formalización de una teoría no debe confundirse con aquel aspecto –por lo demás, no esencial– de los sistemas formales que consiste en la simbolización. Formalizar una teoría significa explicitar los trozos del lenguaje admitido, así como también las reglas de formación de las formas expresivas admisibles y las reglas del manejo de estas fórmulas admisibles. De este modo, la teoría asume la forma de un puro cálculo que prescinde de los significados asociables a sus símbolos y a sus expresiones. En tales circunstancias, la no contradictoriedad de una teoría se identifica con la imposibilidad de obtener, aplicando las reglas de manejo que se hayan admitido, una cadena demostrativa en la que aparezca una proposición y su negación, es decir, una contradicción. Por lo tanto, la axiomatización completa de una teoría comporta también la formalización de la lógica que sirve para construirla. Sin embargo, al hacer esto, ¿con qué medios podía la «metamatemática» de Hilbert someter la lógica a un análisis crítico, si no era con la lógica misma? ¿No existiría acaso el riesgo de caer en un círculo vicioso? ¿O para demostrar la no contradictoriedad de una teoría, será necesario apelar a la evidencia, a aquella intuición que tantas sospechas había provocado? Hilbert considera que con nada no se hace nada, por lo cual resulta casi inevitable una cierta circularidad. Sin embargo, pensaba emplear procedimientos –los llamados «métodos finitistas» que, aun formando parte de aquella aritmética que se desea fundamentar, resulten tan seguros que no comprometan el fruto de las demostraciones. Dichos métodos finistas se reducen a procedimientos elementales e intuitivos, de tipo combinatorio, que se utilizan por ejemplo para manejar siempre una cantidad finita de objetos y de funciones perfectamente determinables. La intuición integra, pues, el intento que lleva a cabo Hilbert de fundamentar la matemática, pero no establece –por intuición, justamente– las propiedades de determinados entes matemáticos; sólo concierne a la realización de operaciones muy sencillas, y tan seguras y elementales que sean aceptadas como base de cualquier investigación teórica. Las ideas de Hilbert fueron acogidas por matemáticos geniales –entre los cuales cabe mencionar a Paul Bernays (1888-1977), Jacques Herbrandt (1908-1931), Wilhelm Ackermann (1898-1962) y Johann von Neumann (1903-1957). En la década de 1920, después de algunos éxitos iniciales, se pensó que el programa de Hilbert podía de veras hacerse realidad. En 1928, Hilbert había planteado el problema de la completud de la teoría de los números, preguntándose si los axiomas de Peano pertenecientes a la teoría elemental de los números eran capaces o no de demostrar o de refutar todas las proposiciones de aquella teoría. En 1931, Kurt Gödel (1906-1978) demostró (en su escrito *Proposiciones formalmente indecidibles de los «Principia Mathematica» y de sistemas afines)* que no es posible construir una teoría axiomática de los números que posea la completud propuesta por Hilbert. Pero las cosas llegaron mucho más allá, ya que de este primer resultado Gödel extrajo el corolario según el cual un cálculo lógico, con potencia suficiente para formalizar la aritmética elemental, si es coherente, es de un tipo que hace

que en él sea indemostrable la fórmula que expresa su coherencia. La coherencia de la aritmética, por lo tanto, no se puede obtener utilizando los instrumentos pertenecientes al sistema formal mediante el cual se expresa la aritmética. Dicho resultado señalaba con toda claridad el fracaso del programa hilbertiano (dado que los métodos finitistas utilizados por Hilbert para demostrar la no contradictoriedad de la aritmética también son formalizables en el interior del sistema axiomático de la aritmética). Gödel puso de manifiesto que resultaba imposible una prueba puramente sintáctica de la no contradictoriedad de un sistema formal, por lo menos cuando es tan complejo de expresar como la aritmética elemental. A partir de aquel momento la garantía de la coherencia de los sistemas formales o de los cálculos se buscará en las interpretaciones que sean modelos de dichos cálculos.

1.3. *La semántica de Tarski y el intuicionismo de Brouwer*

Es preciso mencionar aquí el ensayo de Alfred Tarski (nacido en 1902) *El concepto de verdad en los lenguajes formalizados* (1934) sobre la semántica de los sistemas formales (que se desarrollará a continuación en aquella importante rama de la lógica matemática constituida por la «teoría de los modelos»). Tarski define con precisión el concepto de «verdad» (como un acuerdo con los hechos: «la afirmación "la nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca»; entre otras cosas, Tarski afirma que, si tenemos una definición de verdad consistente en el acuerdo entre aserciones y hechos, no tenemos un criterio de verdad: siempre podemos equivocarnos al decir que una teoría es verdadera) y el de «consecuencia lógica» (que es una noción semántica y no sintáctica, como la de «derivabilidad»). De este modo, Tarski investiga las relaciones que se pueden establecer entre los lenguajes formalizados y los conjuntos de objetos sobre los cuales dichos lenguajes pueden ser interpretados, de forma que den origen a proposiciones verdaderas sobre esos objetos. La semántica lógica, después de los resultados de Gödel, adquirió una importancia cada vez más central, puesto que es posible demostrar que si un cálculo admite un modelo, ese cálculo es coherente. De este modo se obtiene una prueba de coherencia de tipo semántico.

No podemos acabar estas notas sobre la matemática en nuestro siglo sin mencionar el intuicionismo. Si los platónicos como Frege consideran que los entes matemáticos son entes existentes por sí mismos y que hay que descubrir; si los formalistas como Hilbert piensan que un ente sólo puede considerarse como matemáticamente existente si se lo define sin contradicciones, el holandés Jan Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966) y sus seguidores –entre los que se cuenta Arend Heyting (nacido en 1898)– sostienen que sólo puede considerarse que un ente existe matemáticamente si se logra construirlo, es decir, únicamente a condición de que podamos dar un ejemplo de él o indicar el procedimiento que nos permite llegar a un ejemplo similar, a través de una cantidad finita de pasos. Esta concepción –el «intuicionismo»– prohíbe apelar al «infinito actual». Y si se habla de infinito, no se habla de él como teoría de los conjuntos, sino únicamente en el sentido de que, por ejemplo, cada punto al que se haya

podido llegar, puede verse superado. El infinito es algo potencial, nunca actual. El infinito actual es imposible de construir. Por otro lado, si la existencia de un ente matemático significa su efectiva construcción, su constitución práctica, entonces puede aceptarse aquel tipo de demostración conocida como «ley del tercero excluido» («para toda proposición *p*, o *p* o no *p*»). Como es obvio, si se aceptan las reglas de los intuicionistas, es decir, construyendo uno por uno los entes matemáticos, se evitarán los peligros de las antinomias. En los comienzos del intuicionismo, en la década de 1920, no se entendió dicha teoría, y debido a su carga polémica, dio la sensación de que se quería echar por la borda gran parte de la matemática «clásica». En la actualidad las cosas han cambiado; el intuicionismo ha mostrado toda su fecundidad y es una de las corrientes más interesantes de la matemática contemporánea.

2. El desarrollo de la física en el siglo xx

2.1. *Cuestiones generales*

Ya hemos comprobado que el desarrollo de la física en el siglo XIX puede esquematizarse de manera bastante sencilla, en términos de éxito y subsiguiente hundimiento del programa de inversión mecanicista. En cambio, por lo que respecta a la física del siglo xx, es evidente que no pueden formularse valoraciones de conjunto tan claras como la anterior. Sin embargo, por lo que puede apreciarse, no parece que la actual investigación física esté recorriendo un camino que pueda describirse de modo tan lineal. Cabe decir que, hasta ahora, la investigación se ha caracterizado por un dualismo básico de programas. El primero de éstos se desarrolló en las primeras décadas del siglo, tomando como punto de partida la crisis de la mecánica en su impacto con el electromagnetismo y en torno al paradigma relativista einsteiniano. Mientras tanto, a finales del siglo XIX el estudio de los fenómenos de interacción entre la materia y las radiaciones permitía el desarrollo de otro paradigma: el cuántico. Ambos programas, aunque a veces convergen (existe de hecho una teoría cuántica relativista), en esencia se refieren a dos planos de observación muy distintos. Las dos teorías admiten que la física clásica es una excelente aproximación en lo que respecta a los valores de las magnitudes físicas que entran dentro de los límites de nuestra experiencia cotidiana. La teoría cuántica, empero, es necesaria para enfocar los fenómenos microscópicos (por ejemplo los fenómenos atómicos, nucleares o subnucleares), mientras que la relatividad se aplica a velocidades y longitudes muy grandes, por ejemplo, a escala astronómica. Por consiguiente, los dos programas se estudian desde puntos de vista distintos, y no parece próxima la unificación de ambos. Sin embargo, hasta ahora no se ha observado ningún motivo de incompatibilidad ni se ha formulado ninguna hipótesis al respecto. Junto con la teoría de los cuantos, además, se ha desarrollado la investigación sobre el núcleo y sobre sus partes; resulta extremadamente espinoso describirla en términos elementales, pero no puede dejar de hacerse alguna mención al respecto. Como conclusión, describiremos de forma sumaria las nuevas relaciones que se han instituido entre la física y las demás ciencias de la

naturaleza en los últimos años, y de este modo hablaremos del origen y de la constitución de algunas disciplinas fronterizas.

2.2. *Einstein y las teorías de la relatividad*

A caballo entre los siglos XIX y XX se habían hecho numerosos intentos de conciliar la oposición entre las teorías de Maxwell y las de Newton. El último intento de esta clase había sido llevado a cabo por H. Poincaré. Éste, como ya vimos, acepta la teoría de Lorentz y el principio de la relatividad clásica, según el cual los fenómenos físicos deben respetar las mismas leyes, si se observan desde sistemas de referencia que se mueven uno en relación a otro con un movimiento rectilíneo y uniforme; sin embargo, conserva la noción de éter como realidad física. Las obras de Poincaré y de Lorentz aparecen entre finales del siglo XIX y principios del XX. En 1905, empero, A. Einstein (1879-1955) publica los fundamentos de la nueva teoría resolutoria, conocida como «teoría de la relatividad restringida», en el histórico artículo *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*. Éste es el núcleo central de la teoría: «Tanto los fenómenos de la electrodinámica como los de la mecánica no poseen propiedades correspondientes a la noción de reposo absoluto. Indican más bien que [...] las mismas leyes de la electrodinámica y de la óptica resultan válidas para todos los sistemas de referencia en los que se aplican las ecuaciones de la mecánica. Elevaremos esta conjetura [...] a postulado e introduciremos además otro postulado que sólo aparentemente no es conciliable con el primero: la luz siempre se propaga en el espacio vacío a una velocidad determinada, que es independiente del estado de movimiento del cuerpo emisor.» El primer postulado elimina la exigencia del éter. Además, sería incompatible con el segundo si se mantuviesen vigentes las transformaciones de Galileo. Einstein, empero, las substituye por las de Lorentz, deduciéndolas de manera independiente a partir de los dos postulados.

La teoría comporta una reformulación de los conceptos tradicionales de espacio y tiempo. En efecto, sobre esta base se pueden demostrar teoremas que entran en oposición con la experiencia común; por ejemplo:

– la duración de un fenómeno sobre un cuerpo en movimiento es mayor que su duración sobre un cuerpo en reposo;

– dos fenómenos simultáneos con respecto a un observador pueden no serlo con respecto a otro, y viceversa;

– la longitud de una regla se reduce en la dirección de su movimiento;

– la masa de un cuerpo aumenta junto con su velocidad; y sobre todo, aquella famosa ley que se encuentra en la base de muchos fenómenos nucleares, según la cual la masa equivale a una cantidad de energía determinada por la fórmula $E = mc^2$ (E es la energía; m es la masa; c es la velocidad de la luz). Todo esto ha permitido efectuar numerosos controles, muy exactos, que han confirmado sólidamente la teoría. Kuhn consideró que el paso desde la mecánica clásica a la relatividad restringida fue uno de los mejores ejemplos de «revolución científica», entendida como transición de un paradigma a otro, que no posee un carácter acumulativo sino que implica un replanteamiento teórico global.

La relatividad restringida se afirmó muy rápidamente, superando obstáculos y oposiciones. Y sólo 11 años después, Einstein propone una nueva teoría que supera a la anterior, generalizándola. En efecto, eliminando la limitación a movimientos rectilíneos uniformes, sostiene que las leyes de la física son las mismas cualquiera que sea el sistema de referencia desde el cual se observen, aunque éste se halle acelerado, siempre que se tengan en cuenta también los efectos del eventual campo gravitacional: tal es el núcleo de la «teoría de la relatividad general». Para llegar a este resultado, Einstein parte de la constatación de que la masa de un cuerpo es la misma cuando la medimos con la ley de la gravitación universal o con la segunda ley de la dinámica (la masa inercial es igual a la masa gravitacional): como consecuencia, existe la posibilidad de referir cualquier efecto acelerador a los correspondientes campos gravitacionales, que modifican la estructura geométrica del espacio. En definitiva, todo problema físico hay que resolverlo mediante el estudio de las propiedades geométricas del espacio. Esta teoría contiene como caso límite la teoría «restringida»: conserva todas las consecuencias propias de la anterior y añade otras que la someten a ulteriores controles experimentales. Entre éstos, además de las trayectorias exactas de los diversos planetas, recordemos la deflexión de un rayo de luz debido a un campo gravitacional (A.S. Eddington, 1919) y el desplazamiento de las líneas espectrales de la luz emitida por estrellas de gran masa (W.S. Adams, 1924). Se abre aquí un desarrollo de «ciencia normal», consistente por un lado en la elaboración de la cada vez más ardua parte matemática, y por el otro, en someter la construcción teórica a controles experimentales cada vez más perfeccionados y hasta el momento siempre con resultados positivos. Entre los numerosos experimentos que se hallan actualmente en estudio, son muy interesantes los referentes a la posibilidad de captar las ondas gravitacionales de origen cósmico, del mismo modo que se captan las ondas electromagnéticas.

2.3. *La teoría de los cuantos*

El estudio de los fenómenos de interacción entre la materia y las radiaciones, como ya se ha dicho, dio origen a otra vía distinta de investigación. «Cuanto» es el término acuñado por M. Planck (1858-1947) para solucionar un problema de emisión electromagnética: el problema del «cuerpo negro» (concepto abstracto, matemático, que indica un objeto que absorbe toda la energía radiante que incide sobre él transformándola en calor). La función que expresa la energía emitida por un cuerpo negro al variar la temperatura (J. Stefan, 1879) había resultado incompatible con la termodinámica, y por lo tanto con la mecánica clásica. La solución de Planck (1900) consiste en suponer que la energía no se emite ni se absorbe en forma de radiación de la materia con continuidad, es decir, según cualquier magnitud de valores, sino únicamente de acuerdo con múltiplos enteros de determinada cantidad, iguales al producto entre la frecuencia ν de la radiación y una cierta constante h, la constante de Planck; la cantidad $h\ \nu$ se denomina «cuanto de energía», y la constante h, «cuanto de acción». Desde el punto de vista conceptual, lo que interesa es que Planck llega a su descubrimiento negándose a adaptar las teorías existentes a las

evidencias experimentales contrarias: en este sentido, es comparable a Einstein. Y justamente de Einstein procede la primera verificación de la teoría de Planck. Aquél supone que toda radiación se ajusta a la hipótesis de los cuantos, y llama «fotón» a la partícula correspondiente a una radiación de frecuencia ν y una cantidad de movimiento $\frac{h\,\nu}{c}$: esto le permite integrar el efecto fotoeléctrico en el seno de la teoría, lo cual sirve para confirmarla. En 1923 llevará a cabo con éxito una operación análoga con respecto a la difusión de rayos X o gamma por parte de los electrones (efecto Compton). Muy pronto se unificó con la teoría de los cuantos el estudio de la estructura del átomo, iniciado por J.J. Thomson (1856-1940) en 1897 al descubrir el electrón, cuya carga fue determinada por R.A. Millikan (1868-1953) entre 1908 y 1911. No pasó mucho tiempo sin que se propusieran diversos modelos sobre el átomo: según J.B. Perrin (1870-1942) estaba formado por un núcleo central en torno al cual giran los electrones (1901); según lord Kelvin (1824-1907) hay en él una distribución uniforme de carga positiva en cuyo interior se hallan los electrones en situación de equilibrio (1902). Se trata de dos programas diferentes de investigación científica que entran en competencia: uno «nuclear» y otro «no nuclear»; E. Rutherford (1871-1937), gracias al histórico experimento del haz de partículas (núcleos de helio) sobre una finísima placa de oro, será quien haga prevalecer el primer programa (1911).

Nacía entonces el problema referente a cuál era la situación de los electrones en torno al núcleo. La primera respuesta (1913) provino de N.H. Bohr (1885-1962). Éste supuso que los electrones giraban en órbitas circulares muy definidas, calculables mediante las leyes de los cuantos de energía, y que los átomos absorbían y emitían energía a través de saltos de los electrones de una órbita a otra, más alta o más baja, respectivamente. Muy pronto este modelo (1916) fue perfeccionado por A.J. Sommerfeld (1868-1951). Las primeras confirmaciones –pero también algunas falsaciones parciales– proceden de experimentos de espectroscopía. No obstante, el histórico experimento (1921-1922) de O. Stern (1888-1969) y W. Gerlach (n. 1889) brinda a la teoría de Bohr, y a toda la teoría cuántica, una de sus confirmaciones más sólidas. Es evidente que estas nociones, referidas a los ámbitos microscópicos, contrastan con las de Maxwell, referentes a los ámbitos macroscópicos. Sin embargo, el mismo Bohr supera la potencial contradicción, proponiendo (1916) interpretar la teoría de Maxwell como una descripción estadística de lo que sucede en el caso de una gran cantidad de componentes elementales. Se enuncia así por primera vez el «principio de correspondencia», que constituye una de las claves para comprender y aplicar la teoría de los cuantos. Se trata de una noción semejante a la que, en el siglo XIX, había permitido superar la oposición potencial que se había evidenciado entre la termodinámica y la mecánica clásica, aplicada microscópicamente. En 1924 la teoría se enriquece aún más, gracias a L.V. De Broglie (n. 1892). Éste formula la hipótesis según la cual, así como a toda onda electromagnética le corresponde un corpúsculo, sucede a la inversa que a toda partícula, con una masa m_o en reposo y una velocidad v, le corresponde una onda de longitud $\lambda = \frac{h}{m_o\,v}$, colocando así las bases para un nuevo derrotero de estudio teórico, la llamada

«mecánica ondulatoria». La constatación –establecida gracias a una base experimental cada vez más amplia– de que no es posible renunciar al estudio de los fenómenos mecánicos y electromagnéticos ni al modelo corpuscular o al ondulatorio, permite que Bohr deduzca la teoría según la cual todo fenómeno presenta en realidad dos aspectos, que son en ambos casos verdaderos y se complementan y excluyen recíprocamente. Tal es, en substancia, el «principio de complementariedad», base de la ley cuantitativa de la indeterminación que formula W. Heisenberg (1901-1976), y que establece unos límites precisos a la posible «determinación simultánea» de magnitudes que se refieren a los dos aspectos complementarios. Por ejemplo, resulta imposible determinar, en un instante dado, la posición y el momento (es decir, el producto entre velocidad y masa) de una partícula con precisiones pequeñas fijadas de forma arbitraria: cuanto más determinada se halla una magnitud, será posible determinar la otra con una precisión correlativamente menor, y a la inversa. La mecánica ondulatoria es sistematizada teóricamente por E. Schrödinger (1887-1961), quien determina la ecuación a la cual debe ajustarse la onda de De Broglie (1926); Max Born (1882-1960) interpreta dicha ecuación de onda como un dato con un significado probabilista.

Llegamos así a la base de la interpretación de toda la teoría de los cuantos en un sentido no determinista. Se trata por lo tanto de un enfoque muy distinto al que había prevalecido en el caso de la mecánica clásica a lo largo del siglo XIX. A pesar de ello, no faltaron interpretaciones contrarias, por ejemplo la llamada «de las variables ocultas», que tendía a reconducir la indeterminación observada a la existencia de algunas variables no conocidas. En cualquier caso, la interpretación triunfante fue la «interpretación de Copenhague», que se extendió gracias a la figura de Bohr en el centro de investigación de Copenhague (dirigido y fundado por el propio Bohr, y en el que participaron Heisenberg, Born, P.A.M. Dirac –n. 1902–, W. Pauli –1900-1958– y muchos otros de los más prestigiosos sabios de la época) así como en los congresos organizados a partir de 1911 por E. Solvay (1838-1922) y que continuaron después de su muerte. En su *Lógica del descubrimiento científico*, Popper estigmatiza este tipo de concepción porque pone límites de principio al conocimiento posible, y por tanto a la investigación científica básica; asume también una postura análoga con respecto a la insuperabilidad de la velocidad de la luz afirmada por Einstein. Popper observa que sólo puede hacer que progrese el conocimiento si tratamos de superar los actuales límites, y no obligándonos a permanecer más acá de ellos.

La teoría de los cuantos halla en 1927 una primera axiomatización gracias a Dirac y a P. Jordan (n. 1902), y una segunda, más general, elaborada por J. von Neumann (1903-1957) en 1930. A partir de aquel momento el estudio de la teoría cuántica consistirá básicamente en extender sus aplicaciones y replantear su formulación de un modo más perfeccionado, sin efectuar ninguna crítica de sus principios fundamentales. Como en el caso de la relatividad, pues, se abre un período de «ciencia normal», por lo menos dentro de los límites en que dicho término resulta aplicable a una ciencia durante un período en que ésta se halla dominada por dos paradigmas y no por uno solo. Entre 1925 y 1940 se desarrollan y se estudian las primeras ecuaciones que aplican al mismo tiempo las dos

teorías fundamentales. Entre sus autores más conocidos, hay que citar a Schrödinger, Pauli, Dirac, O. Klein, W. Gordon y E. Majorana (1906-1938).

Las investigaciones en este sector aún se hallan en curso. Sin embargo, los numerosos y continuados intentos de construir una teoría unificada de la naturaleza hasta ahora no han producido ningún resultado significativo, a pesar de que a ello se hayan dedicado sabios de la categoría de Einstein o Heisenberg. En cambio, podemos hallar innovaciones posteriores, de carácter fundamental, en el sector en el cual el único límite que ha encontrado el investigador ha sido el de la instrumentación técnica, en rápida evolución por lo demás. Se trata del sector correspondiente a la estructura interna del núcleo.

2.4. *Física atómica, nuclear y subnuclear*

Después del descubrimiento del electrón y de la estructura nuclear del átomo, la atención de los físicos se concentró en este último. En 1925 Pauli formula el «principio de exclusión», que permite colocar los electrones alrededor del núcleo, de un modo coherente con los descubrimientos de la química. A partir de ese momento, el estudio de las estructuras electrónicas se convertirá en ámbito propio de la química. Bohr bautiza con el nombre de «protones» las partículas cargadas positivamente que se hallan presentes en el núcleo. Los experimentos de F.W. Aston (1887-1945) en los años 1919 y 1920 sobre los isótopos (descubiertos en 1912 por F. Soddy, 1877-1956) exigen un tercer tipo de partículas, pesadas y eléctricamente neutras: los neutrones, cuya existencia fue demostrada experimentalmente por J. Chadwick (1891-1974) en 1932. Se proponen entonces los primeros modelos del núcleo (H.A. Bethe, n. 1906; G.C. Wick, n. 1909, y sobre todo Bohr junto con J.A. Wheeler, n. 1911). Sin embargo, el cuadro se complicó con mucha rapidez porque se descubrió gran cantidad de nuevas partículas elementales, comenzado por la familia de los «mesones», cuyo primer componente había sido formulado teóricamente por Heisenberg y Majorana, y comprobado experimentalmente por H. Yukawa (n. 1907) en 1935.

Resulta notable la historia de otra partícula elemental: el «neutrino». Éste había sido propuesto por Pauli en 1930, para explicar determinados fenómenos radioactivos, y la teoría había sido formulada de un modo que no permitía su comprobación en ningún caso, con los instrumentos disponibles en aquella época. Se trataba por lo tanto de una teoría que tenía todo el aspecto de una hipótesis *ad hoc* para salvar la teoría de los cuantos, con respecto a evidencias al parecer contradictorias. Hubo que dejar pasar unos treinta años para lograr una prueba experimental de la existencia del neutrino, y en consecuencia, para el ingreso efectivo de esta teoría en el ámbito de la ciencia.

El descubrimiento del neutrón implicó la introducción de un tercer tipo de fuerza, además de la gravitacional y de la electromagnética: la «interacción fuerte». El estudio del neutrino puso de manifiesto una cuarta clase de fuerza, la «interacción débil». A lo largo de décadas se han ido sucediendo los intentos de unificar las teorías de las cuatro fuerzas funda-

mentales de la naturaleza, pero hasta ahora sólo se han obtenido resultados parciales.

En cambio, se encuentra más avanzado el proceso de simplificación de los componentes elementales de la naturaleza: las más de cien partículas que se han propuesto teóricamente y se han experimentado a partir de la década de 1930 hasta hoy parecen reductibles a combinaciones de unas cuantas partículas subelementales (3, 4, 5, 6...) llamadas «quarks», y cuya hipótesis fue formulada por M. Gell-Mann (n. 1924) por primera vez. La primera teoría en este sentido se ha emitido en época reciente, y son aún más recientes los primeros datos experimentales significativos a este respecto. Sin embargo, èl conjunto de la cuestión todavía resulta poco claro, y se espera que en un futuro no demasiado lejano surja una respuesta más precisa.

En cambio, ha sido muy rápido el avance técnico en los estudios nucleares: el camino abierto por Rutherford –experimentar el bombardeo de núcleos con partículas más pequeñas– se ha mostrado muy fecundo, sobre todo a partir de la década de 1930, gracias a la aparición de aparatos que podían otorgar elevadas velocidades a los proyectiles (R.J. van der Graaf, 1901-1967; E.O. Lawrence, 1901-1958).

Entre los experimentadores de dicho período destacan los esposos Irène (1897-1956) y Frédéric (1900-1958) Joliot-Curie, así como el grupo de Roma dirigido por E. Fermi (1901-1954) y formado por E. Amaldi, n. 1908; E. Segré, n. 1905; B. Pontecorvo, n. 1913; F. Rasetti, n. 1901; Majorana y Wick. Gracias a estas investigaciones pronto se descubrió que un átomo de uranio bombardeado por protones puede romperse en dos partes y liberar algunos neutrones, junto con una enorme cantidad de energía (la fisión nuclear, 1938: O. Hahn, 1879-1968, y F. Strassmann, n. 1902), y que los neutrones liberados en determinadas condiciones pueden dividir otros núcleos de uranio en una sucesión continuada (reacción en cadena, teoría aparecida en 1939, debida sobre todo a H. von Halban y J.B. Perrin). Estos dos descubrimientos llevarán a Fermi a la pila atómica (1942), y a otros, a la bomba atómica (1945). En las dos aplicaciones distintas, la teoría es la misma: en el primer caso, la reacción en cadena se hace más lenta debido a que entre los diversos bloques de uranio se interponen determinadas substancias que vuelven más lenta la difusión de los neutrones, mientras que en el segundo caso la reacción se produce a enorme velocidad, desarrollando la energía en un tiempo brevísimo. La primera está en la base del funcionamiento de las centrales eléctricas con energía nuclear, de los motores a propulsión nuclear y de muchas otras aplicaciones pacíficas; la segunda, en cambio, está en el origen de letales ingenios bélicos.

Sin embargo, la bomba de fisión no es el ingenio destructor más poderoso realizado hasta ahora. En los años cincuenta se experimentó (fabricando numerosos ejemplares) con una bomba basada en la agregación de varios núcleos de hidrógeno, para obtener elio y gran cantidad de energía (fusión nuclear). Afortunadamente, ésta nunca ha sido experimentada sobre el hombre; sin embargo, aún no se ha logrado controlar esta reacción nuclear, haciendo que se desarrolle lentamente: si tal cosa fuese posible, el problema energético quedaría resuelto durante siglos. Siguen activas las investigaciones en este terreno.

2.5. *La interdisciplinariedad y las disciplinas «de frontera»*

A partir de principios del siglo XIX, se ha ido produciendo un proceso de gradual especialización de los científicos y hoy podemos comprobar los efectos de dicho proceso hasta un límite muy notable. No obstante, sería erróneo ver en esto un rasgo característico de la ciencia avanzada: la división de los conocimientos en diversas disciplinas a menudo no es más que una mera convención, y la especialización es un alto precio que se ha pagado a la vertiginosa rapidez del progreso. Como ha demostrado Popper, la ciencia tiene su origen en los problemas, y por lo general, éstos no se hallan enmarcados dentro de esquematismos académicos. En consecuencia, hay que entenderlos como oportunos mecanismos correctores de la anómala situación en que se halla la actual investigación científica dos realidades metodológicas que han surgido en este siglo y que caracterizan la investigación actual. La primera es la institución de los equipos formados por estudiosos con culturas y formaciones diversas. En los progresos más recientes de la investigación biomédica, y en particular en aquellos que han llevado a la biología molecular, pueden comprobarse magníficos ejemplos de la validez y la fecundidad de este modo de investigar. Entre los físicos que han participado en este sector –junto a médicos, químicos y biólogos– recordemos a M. Delbrück (n. 1906), F.H.C. Crick (n. 1916) y los ya citados Bohr, Schrödinger y Jordan. Otra figura simbólica, debido a la multiplicidad de sus campos de interés, es la del químico, físico y biólogo, L. Pauling (n. 1901). La segunda realidad está constituida por el nacimiento y desarrollo de las disciplinas «de frontera», a caballo entre los sectores tradicionales del saber: entre ellas, recordemos la química física, la astrofísica, la bioquímica, la biofísica, la geofísica y muchas otras. Estas nuevas disciplinas en sentido estricto, en lugar de contribuir a una posterior sectorización, constituyen (en unión a los equipos interdisciplinarios) canales a través de los cuales las disciplinas y los investigadores vuelven a entablar comunicación, después de alrededor de un siglo y medio de separación. Hallamos así una orientación hacia el carácter unitario de la investigación científica, que se había ido perdiendo a lo largo del siglo XIX.

3. La biología después de Darwin

3.1. *El neodarwinismo: A. Weismann y H. De Vries*

En esencia, Darwin había afirmado dos cosas: 1) las especies evolucionan, no son inmutables, se desarrollan gradualmente, dando origen así a las diferentes especies; 2) el mecanismo esencial de la evolución de la especie es la selección natural: el medio ambiente toma en consideración las variaciones de los individuos, descartando a los que presentan variaciones desfavorables y preservando a los que poseen los instrumentos más idóneos para adaptarse al ambiente a lo largo de la lucha por la existencia. Ahora bien, es evidente que la selección puede actuar sólo cuando las diferencias individuales sean transmisibles a los descendientes, porque si los individuos de una especie son todos iguales o si los caracteres por los cuales difieren no son transmisibles por herencia, la teoría de Darwin no

podría existir. Que los individuos de una especie son distintos entre sí es un dato de hecho. Aquí, empero, se plantean dos graves cuestiones posteriores: *a)* ¿cuáles son las causas de las diferencias individuales?; *b)* si estas diferencias son hereditarias, ¿de qué manera se transmiten a los descendientes?

Como se advierte en las últimas ediciones del *Origen de las especies*, Darwin se había pronunciado a favor de la heredabilidad de los caracteres adquiridos por los organismo bajo la acción del medio ambiente. En este terreno se aproximaba a Lamarck, aunque de la doctrina de este autor negaba la concepción referente a una tendencia interna, situada dentro de los organismos y que habría impulsado a éstos a perfeccionarse. (En cierto modo esta idea fue defendida por el suizo Karl Wilhelm von Nägeli, 1817-1891, a través de su teoría de la «ortogénesis», donde se habla de una fuerza psicoquímica análoga a la fuerza de inercia en la mecánica.) El zoólogo alemán August Weismann (1834-1914), uno de los representantes más batalladores del neodarwinismo, se opuso tajantemente a la propuesta neolamarckiana, rechazando de manera total el influjo del ambiente y negando la noción de herencia de los caracteres adquiridos. Para confirmar su postura, cortó la cola a varias generaciones sucesivas de ratones recién nacidos y comprobó que todos los ratones nacían con su cola normal, sin que se hubiese transmitido este carácter adquirido. Estos experimentos de Weismann, junto con otros más perfeccionados, confirmaron la teoría según la cual las variaciones (color, altura, etc.) sobre las cuales actúa más tarde la selección, no provienen del ambiente (que instruiría al organismo) sino del interior del organismo. En el *Ensayo sobre la herencia y sobre cuestiones biológicas afines* (1892) Weismann distinguió entre el «germoplasma», responsable de la transmisión de los caracteres hereditarios, y el «soma» o plasma del cuerpo. Weismann afirma que el germoplasma es la parte más importante de un organismo: él es el que determina las formas y los rasgos asumidos por el plasma del cuerpo. El cuerpo sólo sirve para nutrir al germoplasma, de modo que haga posible la reproducción de éste. Aquí encontramos la razón –señala Weismann– que explica por qué no son hereditarias las modificaciones del soma (por ejemplo, la cola amputada de los ratones). Aunque trabajando sobre temas difíciles y novedosos, Weismann trató de explicar el origen de la variabilidad, atribuyendo su causa a la reproducción sexual, que une dos patrimonios hereditarios en una mezcla (que Weismann bautizó con el nombre «anfimixis») que serían el origen de la variabilidad. (Más adelante, la genética confirmará la teoría de Weismann pero limitando su alcance, en el sentido de que cada fecundación provoca una nueva combinación de los genes existentes en una población.)

Mientras tanto, el botánico holandés Hugo De Vries (1848-1935), observando una planta ornamental –la *Oenothera lamarckiana*, que había readquirido carácter silvestre en las campiñas de los Países Bajos– cayó en la cuenta de que, además del tipo normal de la especie, en la población de la planta había algunos individuos notablemente diferentes del tipo normal, por ejemplo en su altura (había individuos enanos e individuos gigantes), la forma de las hojas, etc. De Vries hizo que estos individuos «extraños» se reprodujeran y constató que sus caracteres aberrantes se retransmitían a las generaciones sucesivas. De Vries, por lo tanto, captaba la

evolución en acto: además de los individuos normales, una especie reproduce individuos manifiestamente anormales (en un porcentaje del 1 ó 2 %). De Vries bautiza con el nombre de «mutaciones» estas variaciones manifiestas, que se transmiten hereditariamente. Darwin había observado algunas de estas variaciones de gran alcance y también le habían hablado de ellas los criadores de animales, que las llamaban «bromas». Sin embargo, no les había concedido demasiada importancia y pensaba que la selección actúa sobre variaciones pequeñas, de mínima entidad. De Vries rectificó tal postura, proponiendo, con base en sus propias observaciones, la noción de «evolución a saltos»: toda especie produce, en determinada época de su existencia, mutaciones, es decir, individuos que se alejan mucho de la norma. La selección actúa sobre este material notablemente variado (mutado), con la consecuencia de que desde una misma especie originaria pueden evolucionar distintas especies, y si hallan las condiciones requeridas, pueden hacerlo incluso en medios diferentes. En cualquier caso, aunque defendía que las mutaciones son substancialmente independientes del medio ambiente, De Vries ignoraba las causas de tales mutaciones. Por lo tanto, éstas son las dos aportaciones más relevantes del neodarwinismo: la variabilidad es independiente del medio ambiente; la selección obra sobre variaciones manifiestas, sobre mutaciones, caracteres de nueva aparición. De todas maneras, continuaba habiendo problemas y de envergadura. En efecto, la teoría de la evolución tiene uno de sus puntos decisivos en las desemejanzas o variaciones que en el interior de una misma especie caracterizan a los diferentes individuos. Por consiguiente, no podía evitar los interrogantes antes mencionados y tenía que volver sobre ellos, a pesar de las aportaciones efectuadas por investigadores como Wiesmann y De Vries: ¿por qué razones surgen las variaciones?, ¿de qué modo se transmiten en la reproducción? Éstos son los problemas que a principio del siglo XX darán origen a la nueva disciplina bautizada en 1906 con el nombre de «genética».

3.2. *El descubrimiento de los cromosomas y el redescubrimiento de las leyes de Mendel*

La genética se enmarca en el seno de la teoría evolutiva, en la medida en que esta teoria tenía que explicar los mecanismos de la herencia biológica. Como hemos visto en el capítulo sobre el desarrollo del pensamiento científico en el siglo XIX, ya en 1866 Mendel había descubierto las leyes que sirven de fundamento a la genética. Había enviado el resultado de sus investigaciones a Nägeli, pero éste no advirtió su importancia. Mendel cruzó y fecundó artificialmente una variedad alta y otra baja de guisantes, y obtuvo semillas que producían sólo plantas altas. Éstas, autofecundadas, producían plantas altas y bajas con una proporción de 3 a 1. De 1/4 de las plantas bajas así obtenidas sólo nacían plantas bajas, mientras que de los 3/4 de las plantas altas, una parte (el 25 % del total de la segunda generación) sólo daba plantas altas, mientras que el 50 % restante daba origen al reproducirse a un 75 % de plantas altas y a un 25 % de plantas bajas. Ésta es la primera ley de Mendel: *la ley de la segregación*. Si se cruzan plantas o animales que difieren en más de un par de caracteres, éstos se volverán a

combinar de todas las maneras posibles. Ésta es la segunda ley de Mendel: *la ley de la independencia*. Así, por ejemplo, si cruzamos guisantes de semilla amarilla y lisa con guisantes de semilla verde y rugosa, en la primera generación se obtendrán plantas con semillas que presentan los dos caracteres dominantes, por ejemplo, amarillo y liso. En la segunda generación, obtenemos cuatro tipos de individuos que manifiestan las cuatro combinaciones posibles, dos ya producidas en el cruzamiento y otras dos nuevas: amarillo liso, amarillo rugoso, verde liso y verde rugoso. Descubiertas quizás con demasiada anticipación para su época, las leyes de Mendel fueron redescubiertas a principios del siglo XX, en un momento en que ya se podía comprender su relevancia y advertir su fecundidad. En efecto, entre 1870 y 1880 el alemán Walther Flemming (1843-1905), utilizando una substancia colorante (la cromatina), descubrió que en el interior del núcleo de la célula había objetos filiformes, los cromosomas, y vio que en el momento crucial de la división de la célula (mitosis) cada cromosoma producía una copia de sí mismo. Flemming publicó estos resultados en 1882. Continuando las investigaciones del citólogo alemán, el belga Edward van Beneden (1846-1919) demostró que hay una cantidad fija y constante de cromosomas en cada especie animal o vegetal: las células del hombre contienen 46, repartidos en 23 pares; el maíz tiene 20, en 10 pares; la mosca, 12, en 6 pares; la *Drosophila* (mosca del vinagre, que se convertirá más tarde en el héroe de la genética), 8, en 4 pares. (Cada uno de los dos cromosomas que constituyen un par de cromosomas proceden respectivamente del padre y de la madre.) Además, van Beneden descubrió que en la formación de las células sexuales (el óvulo y el espermatozoide) la división de los cromosomas, para formar la nueva célula, no estaba precedida del desdoblamiento. Si no se llevase a cabo este proceso, la meiosis, ocurriría que a cada nueva generación el individuo originado gracias a la unión de dos células tendría una doble dotación de cromosomas.

En este momento, vuelven a descubrirse las leyes de Mendel. Sucede entonces que todos estos estudios sobre los cromosomas se iluminan repentinamente y toda una serie de descubrimientos anteriores se integran en un marco racional y coherente. Fue así como el citólogo estadounidense Walter S. Sutton (1876-1916) señaló en 1902 que los cromosomas se comportan como los factores hereditarios de Mendel: cada célula posee una cantidad fija de pares de cromosomas y cada uno de éstos transmite la capacidad de determinar caracteres físicos de una a otra célula. En cada par de cromosomas del nuevo organismo, uno de ellos proviene de la madre a través del óvulo, y el otro procede del padre a través del espermatozoide. Esta nueva combinación de cromosomas que tiene lugar en cada generación tiende a poner de manifiesto los caracteres recesivos que se habían visto antes dejados a un lado por un carácter dominante. Las combinaciones siempre nuevas producen aquellas variaciones de caracteres que más tarde serán aprovechadas por la selección natural.

3.3. *En el interior del cromosoma: los genes*

Las cosas no se quedaron aquí, puesto que en el lapso que transcurre entre 1910 y 1920 el zoólogo estadounidense Thomas Hunt Morgan (1866-1945) mostró que en los cromosomas (que están, como se ha dicho, en el interior del núcleo de cada célula) se encuentran los genes, dispuestos de acuerdo con un orden. Los genes, que pueden concebirse como partículas materiales y que tienen el tamaño de una gran molécula de proteína, constituyen el patrimonio hereditario del individuo. «Son capaces de reproducirse conservando su propia individualidad, su propia independencia con respecto a los otros genes, y por tanto la capacidad de recombinarse en todos los modos posibles, así como la capacidad de dar origen a los caracteres que representan» (G. Montalenti). Morgan trabajó sobre la *Drosophila melanogaster*, insecto que posee sólo cuatro pares de cromosomas y que se desarrolla desde el óvulo hasta el estado adulto en sólo doce días. Las investigaciones sobre la *Drosophila* revelaron que los rasgos que solían heredarse juntos a veces se separaban. Morgan interpretó este hecho en el sentido de que el cromosoma que contenía los genes se había dividido entre las posiciones determinantes de aquellos rasgos, y más tarde se había unido a un fragmento similar procedente de otro cromosoma dividido. Mientras tanto, en 1927, Hermann Joseph Muller –alumno de Morgan– publica un descubrimiento sensacional: bombardeando con rayos X los gametos (los espermatozoides y los óvulos de los animales, los granos de polen y los óvulos de las plantas) se obtiene un porcentaje elevadísimo de mutaciones. Este descubrimiento fue de una gran importancia, porque abrió el camino a investigaciones referentes al proceso de mutación y a la naturaleza y la estructura del gen. Antes de la segunda guerra mundial, la genética había llegado a establecer que: 1) los genes representan los caracteres hereditarios; 2) están localizados en los cromosomas y asumen un orden lineal; 3) los cromosomas son constantes, en cantidad y calidad, para cada especie; 4) dichas estructuras son constantes, pero sin embargo resultan susceptibles de variaciones; 5) «dichas variaciones, las mutaciones, se dividen en tres categorías: *génicas*, constituidas por el paso de un único gen a un estado de alelo; *cromosómicas*, variaciones estructurales de un único cromosoma, con la consiguiente variación del orden lineal de los genes; y mutaciones *genómicas*, variaciones en la cantidad de cromosomas, que en ciertas condiciones y con unas limitaciones determinadas, también son posibles» (G. Montalenti). Al mismo tiempo, la biología molecular se había ido desarrollando, y el siguiente gran paso adelante estará constituido por el descubrimiento del código genético, que lleva el análisis al interior mismo del gen. Todo esto sirve como prueba del gran esfuerzo humano para capturar entre las redes de la razón la vida y su desarrollo. A este respecto hay que decir que si la teoría de la evolución es un intento de comprender la historia de la vida, otro problema inevitable –y que también posee serias implicaciones filosóficas– era y sigue siendo el del origen de la vida. En definitiva, continúa la antigua controversia sobre la generación espontánea: ¿la vida proviene de la materia, o bien *omne vivum e vivo?* Hoy se sabe que ningún organismo, a partir de las bacterias, nace por generación espontánea. Es cierto que el descubrimiento de los virus filtrables (ultravirus) pareció constituir

un paso importante hacia la abiogénesis. Sin embargo, dado que estos virus son parásitos, no es posible considerarlos como origen de la vida, ya que presuponen la existencia de organismos más complejos, las células de las cuales son parásitos. Más interesante resulta la propuesta realizada recientemente por H.C. Urey, en 1952-1953, y experimentada por S. Miller entre 1953 y 1957, referente a la formación de compuestos orgánicos complejos, por ejemplo los aminoácidos, que son las moléculas fundamentales de las proteínas, las cuales a su vez constituyen los elementos básicos del protoplasma. Miller sometió durante varios días una mezcla de agua, hidrógeno, metano y amoníaco a una chispa eléctrica proveniente de una corriente de alta frecuencia, y obtuvo moléculas complejas, por ejemplo, aminoácidos, urea, etc. Como es obvio, este experimento no es suficiente para decidir la cuestión acerca del origen de la vida. El problema continúa abierto. Basta con dejar constancia de ello.

3.4. *El código genético*

Durante mucho tiempo los genetistas estudiaron los caracteres hereditarios dedicándose a poner en claro el mecanismo de su transmisión de un individuo a otro, pero olvidando indagar la naturaleza de las moléculas que actúan como vectores de dicha transmisión. Se conocía la existencia de macromoléculas como las proteínas y los ácidos nucleicos, y se suponía que éstos ejercían un papel fundamental en el fenómeno, pero hasta la década de 1940 no se inició un tratamiento experimental del problema de las bases moleculares de la herencia. Hacia 1944, O.T. Avery (1877-1955), del Instituto Rockefeller de Nueva York, había conseguido pruebas elocuentes de que los rasgos hereditarios se transmitían desde una célula bacteriana a otra a través del ácido desoxirribonucleico (ADN). Por otra parte, se sabía desde tiempo atrás que el núcleo de las células animales, que contiene los cromosomas y, por lo tanto, los genes, era el órgano subnuclear más rico en ácidos nucleicos y, sobre todo, en ADN. Las macromoléculas de ADN son polímeros constituidos por residuos de ácido fosfórico, de un azúcar –desoxirribosa– y de bases azoicas, guanina, citosina y timina.

A principios de la década de 1950, siguiendo las huellas de los trabajos de L. Pauling que habían ilustrado la estructura de las proteínas –macromoléculas helicoidales constituidas por diversas combinaciones de una veintena de aminoácidos– se afrontó el problema de la macromolécula de ADN, que se suponía poseedora de una estructura helicoidal constituida por diferentes combinaciones de cuatro nucleótidos distintos. Cada nucleótido está compuesto por un resto de ácido fosfórico, una molécula de desoxirribosa y una de las cuatro bases azoicas. Las investigaciones se efectuaron empleando métodos químicos y cristalográficos, y para la solución del problema fueron de importancia los datos recogidos por E. Chargaff (nacido en 1905) que había demostrado en diversas muestras de ADN la igualdad de restos de timina y adenina, y la de restos de citosina y guanina. La idea de colocar los componentes moleculares de ADN en forma de doble hélice estabilizada por las interacciones entre bases azoicas complementarias –respectivamente, adenina-timina y citosina-guani-

na– fue elaborada en Cambridge por F. Crick y J. Watson (n. 1928), mientras que los datos de difracción de los rayos X necesarios para verificar dicho modelo fueron proporcionados por M. Wilkins (n. 1916).

El modelo de doble hélice consta de dos cadenas polinucleotídicas que giran en sentido necesariamente helicoidal debido a los requisitos estructurales de las bases azoicas y de los puentes de hidrógeno que forman de modo complementario. La naturaleza complementaria de las series de bases justifica el proceso de duplicación, es decir, la formación de dobles hélices partiendo de una hélice doble en la que se separan los dos filamentos. El ADN da lugar a un tipo de duplicación llamado semiconservador, y el hecho de que cada filamento de ADN dé origen a una nueva doble hélice fue descubierto por Meselson y Stahl en 1958, en Caltec. Además del ADN, existe otro tipo de ácido nucleico, el ribonucleico o ARN, presente principalmente en el citoplasma celular y que se distingue del ADN en el tipo de azúcar. En el ARN, se trata de ribosa, mientras que las bases azoicas son la adenina, la guanina, la citosina y el uracilo. La estructura del ARN parece asumir primordialmente un carácter de filamento único, y su actividad resulta decisiva –junto con la del ADN– como base molecular del mecanismo de transmisión genética. El material genético de la vida y todo lo que en el pasado se identificaba mediante el nombre de gen está constituido por el ADN, mientras que la rama biológica que trata de extraer –estudiando el comportamiento de moléculas como el DNA y el RNA– las leyes que regulan la transmisión de la herencia, recibe el nombre de «biología molecular».

A partir de 1941 se sabía que cada gen controla la formación de una enzima, como fue demostrado por G.W. Beadle (n. 1903) y E.L. Tatum (n. 1909). Puesto que las enzimas son proteínas –es decir, filamentos constituidos por bases azoicas– pronto se puso de manifiesto que la secuencia de bases del ADN podía determinar en cierto modo la secuencia de aminoácidos de las proteínas. El problema residía en entender cómo un alfabeto compuesto por cuatro letras podía representar a un grupo de unas veinte letras. Puesto que combinando las cuatro bases, dos a dos, sólo se obtienen 16 combinaciones, quedó en evidencia que era necesario combinar las bases tres a tres para obtener 64 combinaciones, que eran más que suficientes para representar los veintiún aminoácidos presentes en las proteínas. Así, cada «triplete» de bases azoicas representa un aminoácido.

En 1955 S. Ochoa logró sintetizar ARN *in vitro* y en 1956 A. Kornberg obtuvo –también *in vitro*– ADN. En 1961 F. Jacob y J. Monod demostraron la existencia de un ARN mensajero, es decir, una macromolécula de ARN que se sintetiza según el modelo de ADN (proceso de transcripción) y se engancha a los ribosomas, partículas subcelulares del citoplasma donde tiene lugar la síntesis proteica. El ARN mensajero es una especie de cinta que contiene la secuencia proteica, escrita en código de triplete. Dicha cinta es leída por el ribosoma, que puede así construir la proteína correspondiente a la secuencia especificada en la molécula del ARN mensajero. En los años 60 M.W. Nirenberg y J.N. Matthei –incubando con extractos de *Escherichia coli* moléculas de ARN sintético constituidas por una sola base, uracilo– lograron formar un polipéptido constituido por una secuencia de un solo aminoácido, polifenilalanina. El triplete uracilo-uracilo-uracilo designaba así al aminoácido fenilalanina, y este

descubrimiento permitió descifrar la clave del código genético, igual que la piedra Rosetta permitó descifrar los jeroglíficos egipcios. Todo el código fue puesto en claro por Nirenberg, Crick, Khorana y otros, que identificaron el significado de los 64 tripletes que constituían el código mismo. Los tipos de ARN identificados en la célula son el ARN ribosómico, con un elevado peso molecular; el ARN mensajero, y un ARN soluble llamado ARN transferente o ARN t. El proceso mediante el cual la información genética se transmite del ADN al ARN se llama «transcripción», y es una enzima –el ARN polimerasa– la que cataliza la síntesis del RNA mensajero sobre el modelo constituido por el ADN. La síntesis de la cadena polipeptídica que concreta en la secuencia proteica la información procedente del ADN tiene lugar en el proceso llamado de «traducción». En consecuencia, puede representarse así –de modo abreviado– la secuencia de todo el proceso de biosíntesis proteica:

ADN ——————→ ARN ——————→ Proteínas
transcripción traducción

La copia del ADN y la transcripción del ARN mensajero se llevan a cabo gracias a las posibilidades de acoplamiento estereoespecífico de bases azoicas complementarias: la adenina reconoce la timina, y la citosina reconoce la guanina. El proceso de traducción se realiza a través de vectores intermedios, que son moléculas de ARN t, capaces de ligar tanto aminoácidos como bases azoicas. Existen, pues, una veintena de ARN t que son capaces cada uno de ellos de fijar un aminoácido, y están provistos de un lugar que reconoce una tripleta de ARN mensajero. El ARN t se dispone sobre el ribosoma y allí lee la cinta del mensajero que transporta el aminoácido especificado en el mensaje. De este modo se construye la secuencia de aminoácidos del ribosoma que posee la maquinaria enzimática necesaria para comenzar y terminar la lectura de la secuencia escrita en el ARN mensajero. El descubrimiento del código genético ha permitido interpretar de modo mecanicista fenómenos como la reproducción, la herencia, las variaciones y las mutaciones. Dicho código es universal y por lo tanto representa un lenguaje común a todos los organismos, desde los virus hasta las bacterias, las plantas y los animales. Se trata de una importante etapa en la realización del programa que aspiraba llevar el fenómeno de la vida al interior de la razón.

Capítulo XXXVI

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA ENTRE LAS DOS GUERRAS MUNDIALES. EL NEOPOSITIVISMO, EL OPERACIONISMO Y LA EPISTEMOLOGÍA DE GASTON BACHELARD

1. Directrices generales

En los años que transcurren entre las dos guerras mundiales, la reflexión sobre el método científico recibe un impulso decisivo. Durante ese período el centro principal de la filosofía de la ciencia fue la universidad de Viena, donde un grupo de científicos filósofos –reunidos en torno a Moritz Schlick– dieron vida al Círculo de Viena (el *Wiener Kreis*). El pensamiento de los miembros del Círculo se conoce con el nombre de «neopositivismo» o «positivismo lógico», y se caracteriza por una actitud decididamente antimetafísica y por toda una serie de profundos análisis de gran relevancia acerca del lenguaje, la estructura y los métodos de las ciencias naturales, y los fundamentos de la matemática. El núcleo de fondo de la filosofía vienesa es el «principio de verificación», según el cual sólo tienen sentido las proposiciones que se pueden verificar empíricamente a través de los hechos de experiencia. Con base en dicho principio, los neopositivistas decretaron la insensatez de cualquier aserto metafísico y teológico, y afirmaron además que las normas éticas se reducían a un conjunto de emociones.

La llegada de Hitler al poder comportó el final del *Wiener Kreis*. Algunos de sus miembros (Carnap, Feigl, etc.) se exiliaron a los Estados Unidos y allí su pensamiento entró en simbiosis con las corrientes empírico-pragmáticas de la filosofía norteamericana. Dicho contacto ensanchó en dirección semántico-pragmática las perspectivas del neopositivismo, que gracias a Carnap se dirigió hacia una mayor liberalización. Mientras sucedía esto en América, Wittgenstein imprimía un profundo giro a la filosofía inglesa, rechazando las pretensiones metafísicas y absolutistas del principio de verificación y encauzando la filosofía hacia el análisis de los diversos juegos lingüísticos que entretejen el lenguaje humano, que es mucho más rico, más articulado y más sensato en sus manifestaciones no científicas de lo que jamás hayan imaginado los neopositivistas. Mientras tanto, Karl R. Popper replanteaba sobre una base diferente los problemas de los neopositivistas, brindándoles soluciones distintas y más consistentes, sin negar para nada la sensatez de los lenguajes no científicos, como el de las proposiciones metafísicas.

No demasiado alejado de algunos de los núcleos centrales del neopositivismo se encuentra –siempre en el período entre las dos grandes guerras mundiales– el «operacionismo» del físico estadounidense Percy William Bridgman, que sostenía que el significado de los conceptos científicos se reducía a un conjunto de operaciones. Por esos mismos años, el francés Gaston Bachelard elaboraba una filosofía no positivista de la ciencia, cuyo influjo se ha podido comprobar con el paso de los años y cuyas ideas –por ejemplo, la de «ruptura epistemológica» o de «obstáculo epistemológico», y sobre todo su consideración de la historia de la ciencia como instrumento primordial para el análisis de la racionalidad– se han revelado cada vez más importantes en nuestros días.

2. El neopositivismo vienés

2.1. *Los orígenes y la formación del Círculo de Viena*

El neopositivismo es la filosofía del Círculo de Viena. Éste inició su andadura cuando el físico y filósofo Moritz Schlick (1882-1936) fue llamado desde Kiel a la universidad de Viena, para encargarse de la cátedra de Filosofía de las ciencias inductivas, cátedra que ya había ocupado Ernst Mach, a quien había sucedido más tarde Ludwig Boltzmann y Adolf Stöhr (pensador de tendencia antimetafísica).

Viena constituía un terreno especialmente idóneo para el desarrollo de las ideas neopositivistas, dado que allí, durante la segunda mitad del siglo XIX, el liberalismo (con su patrimonio de ideas procedentes de la ilustración, el empirismo y el utilitarismo) representó la orientación política predominante. Además, la universidad de Viena, a diferencia de la mayoría de las universidades alemanas y debido al influjo de la Iglesia católica, se había mantenido básicamente incontaminada por el idealismo. Fue así como la mentalidad escolástica –según nos recuerda Neurath, uno de los miembros más activos del Círculo– preparó la base del enfoque lógico de las cuestiones filósoficas.

Schlick fue llamado a Viena en 1922. Sin embargo, narra Herbert Feigl, ya antes de la guerra de 1914-1918, «un grupo de jóvenes doctores de filosofía, la mayoría de los cuales habían estudiado física, matemática o ciencias sociales –y entre los cuales destacaban Philipp Frank, Hans Hahn, Richard von Mises y Otto Neurath– se reunían los jueves por la noche en un café de la Viena antigua, para discutir sobre todo cuestiones de filosofía de la ciencia. En aquella época el positivismo de Ernst Mach constituía la principal inspiración de este pequeño grupo de estudiosos».

Estas reuniones anteriores a la primera guerra mundial se recordarán más adelante en el Círculo de Viena con simpatía y respeto como la época «prehistórica» del neopositivismo, cuya historia en sentido estricto comienza en 1924, cuando Herbert Feigl y Friedrich Waismann se entrevistaron con Schlick con la idea de formar un grupo de debate. Schlick aceptó la iniciativa, y como consecuencia comenzaron los coloquios del viernes por la noche. Éste fue el inicio del Círculo de Viena, que contó entre sus primeros miembros con el matemático Hans Hahn, el sociólogo y economista Otto Neurath y su esposa Olga (hermana de Hahn y también

ella matemática y lógica), Felix Kaufmann (entonces profesor de filosofía del derecho), Victor Kraft (filósofo versado en historia e interesado por la metodología científica) y el matemático Kurt Reidemeister, quien en 1924 (o quizás en 1925) propuso leer y discutir el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein. En 1926 también R. Carnap fue llamado a la universidad de Viena. Hahn y Schlick mostraron sus preferencias por él, en lugar de Hans Reichenbach, quien por su parte en Berlín había fundado la Sociedad para la Filosofía científica, entre cuyos miembros más relevantes hay que recordar a Richard von Mises (de origen vienés), Kurt Grelling, Walter Dubislav, Alexander Herzberg y, más adelante, los discípulos de Reichenbach: Carl G. Hempel y Olaf Helmer. Los objetivos y las actividades de la Sociedad Berlinesa eran análogos a los del Círculo de Viena. Desde un principio se establecieron lazos estrechos entre los dos grupos, basados también en las relaciones personales existentes entre Carnap y Reichenbach y entre von Mises y Philipp Frank, que en aquel tiempo era profesor de física en Praga. Frank, que no llegó a ser miembro efectivo del Círculo, pero que lo visitó con frecuencia (siendo, entre otras cosas, amigo de Hahn y de Schlick), se convirtió junto con este último en director de la colección «Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung» (Escritos para una concepción científica del mundo), en la que se publicaron –entre otros– textos tan importantes como *La ley de la causalidad y sus límites*, de P. Frank (1932), *Compendio de lógica*, de Carnap (1929), *Sintaxis lógica del lenguaje*, también de Carnap (1934) y *Lógica del descubrimiento científico*, de Karl Popper (1935).

2.2. *El manifiesto programático del «Wiener Kreis»*

En 1929 se publicó, firmado por Neurath, Hahn y Carnap, el «manifiesto» del Círculo vienés: *La concepción científica del mundo*. Uno de los protagonistas de la filosofía neopositivista, Frank, recuerda así su origen, junto con las iniciativas del Círculo: «Hacia 1929 caímos en la cuenta de que estaba surgiendo una nueva filosofía, con motivo de la colaboración que se estaba llevando a cabo en Viena. A todos los padres les gusta mostrar las fotografías de sus propios hijos; también nosotros buscábamos medios de comunicación que nos permitiesen presentar al mundo el parto de nuestro cerebro, descubrir las reacciones de aquél y recibir nuevos estímulos. Por lo tanto, decidimos en primer lugar publicar una monografía sobre nuestro movimiento; más tarde, organizar un debate; por último, fundar una revista filosófica para difundir los trabajos del grupo. Mientras preparábamos la monografía, nos dimos cuenta de que nuestro movimiento y nuestra filosofía no tenían nombre: muchos de nosotros nos oponíamos a los términos "filosofía" y "positivismo"; a otros no les gustaban los "ismos" propios o extraños. Finalmente, elegimos el nombre *Wissenschaftliche Weltauffassung* (concepción científica del mundo) [...]. Carnap, Hahn, y Neurath, en estrecha colaboración mutua, se ocuparon de la redacción del texto monográfico.»

Estas tres iniciativas pronto se hicieron realidad. En septiembre de 1929 se llevó a cabo en Praga un encuentro promovido por los grupos vienés y berlinés sobre la «Gnoseología de las ciencias exactas». (A dicho

encuentro siguieron otros congresos, organizados también por los epistemólogos vieneses y berlineses: Königsberg en 1930, Praga en 1934, París en 1935, Copenhague en 1936, París en 1937, Cambridge en 1938, universidad de Harvard, en los Estados Unidos, en 1939.) En 1930, bajo el título de «Erkenntnis» (Conocimiento), comenzó a publicarse la prestigiosa revista filosófica del movimiento, dirigida por Carnap y Reichenbach.

Las líneas esenciales del programa neopositivista, expuestas en el escrito programático antes citado, eran las siguientes: 1) constitución de una *Einheitswissenschaft*, una ciencia unificada, que abarcase todos los conocimientos proporcionados por la física, las ciencias naturales, la psicología, etc.; 2) el medio para lograr dicho propósito debía consistir en el uso del método de análisis lógico elaborado por Peano, Frege, Whitehead y Russell; 3) los resultados de la aplicación de ese método al material de las ciencias empíricas permitirían augurar: *a)* la eliminación de la metafísica; *b)* una clarificación de los conceptos y de las teorías de la ciencia empírica, así como de los fundamentos de la matemática.

En el escrito programático los predecesores del Círculo quedaban clasificados, según los temas correspondientes, en los grupos siguientes: *a) positivismo y empirismo* Hume, los ilustrados, Comte, Mill, Avenarius, Mach; *b) bases y métodos de las ciencias empíricas*: Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann, Einstein; *c) logística*: Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein; *d) axiomática*: Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert; *e) eudemonismo y sociología positivista*: Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Mueller-Lyer, Popper-Linkeus, Carl Menger (el economista). Esta larga serie de nombres resulta extraordinariamente relevante, porque nos indica con toda claridad la tradición, o mejor dicho, las tradiciones en las que se sitúa el neopositivismo

2.3. *Las teorías fundamentales del neopositivismo*

En cuanto a las tesis fundamentales de la filosofía neopositivista, cabe decir que estos autores –a pesar de sus disparidades de criterio, a veces profundas (como en el caso de la polémica sobre los protocolos o aserciones de observación)– afirmaron lo siguiente: 1) el principio de verificación constituye el criterio distintivo entre proposiciones sensatas y proposiciones insensatas, de manera que dicho principio se configura como criterio de significación que delimita la esfera del lenguaje sensato con respecto al lenguaje carente de sentido, que sirve para expresar el mundo de nuestras emociones y nuestros miedos; 2) basándose en ese principio, sólo tienen sentido las proposiciones que pueden verificarse empírica o fácticamente, esto es, las aserciones de las ciencias empíricas; 3) la matemática y la lógica constituyen únicamente conjuntos de tautologías, estipulados de forma convencional e incapaces de decir algo acerca del mundo; 4) la metafísica, junto con la ética y la religión, al no estar constituidas por conceptos y proposiciones verificables de modo fáctico, son un conjunto de preguntas aparentes *(Scheinfragen)* que se basan en pseudoconceptos *(Scheinbegriffe)*; 5) la labor que debe realizar el filósofo serio consiste en un análisis de la semántica (la relación entre lenguaje y reali-

dad a la que se refiere aquél) y de la sintaxis (relación recíproca entre los signos de un lenguaje) del único discurso significativo: el discurso científico; 6) por lo tanto, la filosofía no es una doctrina, sino una actividad: actividad esclarecedora del lenguaje.

Si se tiene en cuenta esta concepción del quehacer filosófico y la competencia de los neopositivistas con las diferentes ciencias, no es difícil de concebir la gran aportación realizada por los vieneses en el análisis de las ciencias empíricas (causalidad, inducción, estatus de las leyes científicas, relación entre términos teóricos y términos de observación, probabilidad, etc.) y en los fundamentos de la lógica y de la matemática (basta recordar aquí el trabajo de Kurt Gödel, que provocó un giro decisivo en los estudios de la lógica matemática). Lo cierto es que en Viena, gracias a la labor del Círculo, se consolidó decisivamente la filosofía de la ciencia, entendida a la manera moderna, como disciplina autónoma que se propone la explicitación consciente y sistemática del método y de las condiciones de validez de las aserciones efectuadas por los científicos.

2.4. *La antimetafísica del «Wiener Kreis»*

La actitud antimetafísica es una constante de la filosofía neopositivista. En el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein sostiene que «la mayoría de las proposiciones y de las cuestiones que han sido escritas en materia de filosofía no son falsas, sino carentes de sentido». Siguiendo las huellas de Wittgenstein, Schlick compara a los metafísicos con los actores que actúan recitando su intrascendente papel cuando el teatro ya está vacío. En el ensayo *Positivismo y realismo* (1932), escribe que «aserciones como "realidad absoluta" o "ser trascendente", u otras del mismo género, no significan otra cosa que determinados estados de ánimo en particular». Rudolf Carnap desencadena un ataque contra la metafísica análogo al de Schlick, basándose también en el principio de verificación. En *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (1932), Carnap afirma: «Ni Dios ni ningún diablo podrán darnos jamás una metafísica.» Las proposiciones de la metafísica «sólo sirven para expresar sentimientos vitales». Un metafísico, según Carnap, quizás pueda expresarse de manera óptima a través de la música de Mozart: «Los metafísicos son músicos sin talento musical.» En resumen, para Carnap la metafísica surge cuando se aceptan como significativos términos que no implican una referencia a la experiencia, y se emplean tales términos (por ejemplo, «absoluto», «cosa en sí», «incondicionado», etc.) para construir frases que pretenden, sin lograrlo hablar de la realidad. Por otro lado, según Neurath constituía una tarea improrrogable «poner en funcionamiento un lenguaje lo más libre posible de la metafísica». Defensor de una sociología empírica, Neurath se oponía a la idea de Wittgenstein según la cual un hecho tendría que reflejarse en la estructura de una proposición, y también se mostró contrario a las conclusiones místicas del *Tractatus*, en alerta permante ante las infiltraciones metafísicas en el interior de las discusiones del Círculo. Su segunda esposa, Marie Neurath, y R.S. Cohen recuerdan, a este propósito, la anécdota siguiente: «Neurath interrumpía con frecuencia, exclamando "¡Metafísica!", durante el debate y la lectura del *Tractatus* de Wittgen-

stein en las reuniones del Círculo, lo cual irritaba a M. Schlick, quien acabó por decirle que interrumpía los trabajos demasiado a menudo. Hans Hahn, adoptando una postura conciliadora, propuso a Neurath que se limitase a decir "M". Después de mucho refunfuñar, como narró Hempel más adelante, Neurath realizó otra propuesta a Schlick: "Pienso que ahorraríamos tiempo y cansancio si digo "No-M" cada vez que el grupo no esté hablando de metafísica".» El conocimiento científico, para Neurath, no puede ser sino el sistema de las proposiciones que aceptaban los científicos de la época, y el rechazo de la metafísica constituía para él una batalla exactamente igual a la que pudiera entablarse contra el enemigo político. Tal es, pues, la antimetafísica de Neurath. Hans Reichenbach, en la *Introducción* al primer volumen de la revista del Círculo, «Erkenntnis» (Conocimiento), afirmó que representa un hecho decididamente progresista el abandono de toda metafísica o poesía en conceptos *(Begriffsdichtung)*, abandono posterior a lo que el mismo Reichenbach calificó de desdivinización *(Entgötterung)* de la naturaleza.

2.5. *M. Schlick y el principio de verificación*

Se ha dicho que los primeros miembros del Círculo de Viena leyeron y comentaron el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Éste había escrito que «comprender una proposición quiere decir saber cómo están las cosas en el caso de que sea verdad» (prop. 4.024). Para Schlick (véase su ensayo *Significado y verificación*) esto quería decir que «el significado de una proposición es el método de su verificación». En *Positivismo y realismo*, Schlick añade: «Es tarea específica de la filosofía la de buscar y aclarar el sentido de las aserciones y de las preguntas.» «El sentido de una proposición consiste únicamente en el hecho de que la proposición expresa un determinado estado de cosas», que hay que mostrar si se desea señalar cuál es el sentido de una proposición. Por lo tanto, «si queremos hallar el sentido de una proposición, debemos transformarla a través de la introducción de sucesivas definiciones, hasta que por último nos encontremos ante palabras que no pueden definirse ulteriormente mediante palabras, cuyo significado sólo pueda mostrarse de forma directa. El criterio de verdad o falsedad de una proposición consiste en el hecho de que, bajo determinadas condiciones, algunos acontecimientos se produzcan o no. Si se ha establecido tal cosa, se ha establecido todo aquello de lo cual se habla en la proposición, y gracias a ello se conoce su sentido.» Como es obvio, la verificabilidad en cuestión no es una verificabilidad de hecho sino de principio «porque el sentido de una proposición no depende naturalmente del hecho de que las circunstancias en las cuales nos encontremos de manera directa en un sentido determinado nos permitan o nos impidan su verificación fáctica. La proposición "en la otra cara de la luna hay montañas de 3000 metros de altura" es sin ninguna duda absolutamente sensata, aunque nos falten medios técnicos para verificarla».

Ésta era la misma línea que seguía Carnap, el Carnap de la *Construcción lógica del mundo* (1928), donde la reducción de todas las proposiciones de la ciencia, efectuada mediante el «sistema de constitución» *(Konsti-*

tutionssystem), hacía que todo el edificio del lenguaje sensato, para resultar significativo, se apoyase en los *Elementarerlebnisse*, los datos de experiencia inmediata. En *Problemas aparentes en filosofía* (1928) Carnap sostiene: «El sentido de una proposición consiste en que expresa un estado de hecho (pensable, pero no necesariamente existente). Si una (presunta) proposición no expresa un estado de hecho (pensable), carece de sentido y por eso es una aserción sólo en apariencia. Si una proposición expresa un estado de hecho siempre posee significado; y es verdadera cuando existe dicho estado de hecho y falsa cuando no existe.» Carnap se muestra extremadamente claro: fuera de las expresiones lógicas y matemáticas que no son más que transformaciones tautológicas, no se da otra fuente de conocimiento que no sea la experiencia. No hay ningún juicio sintético a priori, ninguna intuición y ninguna visión eidética. Las palabras sólo tienen significado cuando indican algo factual, los asertos sólo tienen un sentido cuando expresan un estado de cosas posible. Si no es así, en el primer caso habrá un *Scheinbegriff* (pseudoconcepto), y en el segundo, una *Scheinsatz* (pseudoproposición). Sólo si estamos en condiciones de decidir basándonos en los datos de la experiencia, será posible abandonar «aquella inextricable maraña de problemas que se conoce con el nombre de filosofía», escribe Carnap en su *Sintaxis lógica del lenguaje*.

2.6. *Neurath y el fisicalismo*

El principio de verificación se vio muy pronto sujeto a críticas muy severas. Muchos lo consideraron como un principio metafísico (o para ser más exactos, criptometafísico), que en nombre de la ciencia condenaba de modo apriorístico el sentido de cualquier otro discurso. Aparte de ello, en el principio de verificación la ciencia no parecía encontrar una sistematización capaz de salvarla, dado que la ciencia se fundamentaba en experiencias totalmente subjetivas e inficionadas de solipsismo, como es el caso de las *Erlebnisse*. Las proposiciones elementales o protocolos, como señaló Kraft, eran algo más psicológico que lógico. Y luego, una vez formado el principio de verificación, nos encontramos enseguida ante este dilema: el criterio es una aserción fáctica –y entonces ya no es una norma absoluta que sirva para juzgar el lenguaje significativo o no– o bien se afirma en cuanto norma, y entonces cae en un callejon sin salida, ya que la norma según dicho principio no tiene sentido.

Dentro de los intentos de superar esta espinosa situación durante la primera fase del Círculo (la llamada fase «semántica»), Neurath acompañado por Carnap encauzó la tendencia semántica hacia la dirección sintáctica o, como se suele decir, fisicalista. Para conjurar cualquier perplejidad, Neurath en *Ciencia unificada y psicología* (1933) afirma la necesidad de situarse en un lenguaje donde todas las proposiciones tengan que resultar intersubjetivas ya desde el comienzo. Para esto no hay que partir de la concepción irremediablemente viciada de metafísica, según la cual se considera el lenguaje en su función de representación proyectiva de los hechos. El lenguaje hay que tomarlo como un hecho físico, como un conjunto de sonidos y de signos. La ciencia es la totalidad de las aserciones empíricas pronunciadas o escritas, y éstas –huellas de tinta o sistemas de

ondas aéreas– son al mismo tiempo aquello de lo cual habla la ciencia y aquello mediante lo cual se expresa. En *Fisicalismo* (1931), Neurath escribe: «La teoría del lenguaje puede asimilarse por completo a la teoría de los procesos físicos, estamos siempre dentro del mismo ámbito.» En resumen, no podemos salir del lenguaje y convertirnos en acusadores, acusados y jueces al mismo tiempo. Aumentamos la ciencia aumentando la cantidad de sus proposiciones, confrontando las nuevas proposiciones con las que ya están en uso y creando un sistema carente de contradicciones, que sirva para efectuar con éxito predicciones. En *Sociología dentro del fisicalismo* (1931-1932), Neurath especifica: «Sólo podemos afirmar que hoy operamos con el sistema espaciotemporal que corresponde a la física.»

La consideración del lenguaje como hecho físico y la eliminación de su función de representación proyectiva de los hechos llevan a un cambio radical en el criterio de aceptabilidad. La teoría de la verdad como correspondencia entre una proposición y un hecho queda substituida por la teoría de la verdad como coherencia entre proposiciones. Neurath afirma: «Las proposiciones se han de confrontar con proposiciones y con experiencias, ni con un mundo o con otra cosa. Todas estas duplicaciones sin sentido pertenecen a una metafísica más o menos perfeccionada, y por lo tanto hay que eliminarlas. Toda proposición nueva debe confrontarse con la totalidad de las proposiciones presentes, que ya concuerdan entre sí. Por lo tanto, sólo se dirá que una proposición es correcta cuando puede integrarse dentro de dicho sistema. Lo que no pueda integrarse en él debe ser rechazado como incorrecto. En lugar de rechazar las proposiciones nuevas, se puede alterar el sistema completo –cosa a lo que nos decidimos con mucha dificultad– hasta que nuestras proposiciones puedan integrarse en él [...]. La definición de "correcto" e "incorrecto" que aquí damos se encuentra muy alejada de las que son habituales en el Círculo de Viena, que recurren al significado y a la verificación. En la presente teoría permanecemos en el ámbito del pensamiento hablado.» Por lo tanto, una proposición es incorrecta si no concuerda con las demás proposiciones reconocidas y aceptadas en el *corpus* de las ciencias; en el caso contrario, es correcta. Éste es el único criterio que permite proyectar una enciclopedia de la ciencia unificada, utilizando el único lenguaje sensato, que es el de las ciencias físicas. Neurath (en el escrito *Sociología empírica* de 1931) habla de enciclopedia y no de sistema, debido a la apertura y el carácter incompleto que son propios de la primera, donde es posible hacer que confluyan los resultados anónimos de las diferentes ciencias positivas, o para emplear las palabras de Nietzsche, «las verdades sin pretensiones», que, al contrario de los seductores errores de las épocas metafísicas, evitan convertirse en un mausoleo y constituyen una fuerza intelectual viva y útil para la humanidad.

2.7. *Carnap y el lenguaje fisicalista como lenguaje universal de la ciencia*

Las radicales ideas acerca del fisicalismo, propuestas por Neurath, introdujeron en el Círculo poderosos motivos de discusión. Carnap fue quien se vio más afectado por el influjo de Neurath. Sin embargo, puesto



R. Carnap (1891-1970): lógico y filósofo del Círculo de Viena, uno de los más eminentes representantes del neoempirismo contemporáneo

que en opinión de Carnap las formulaciones de Neurath no eran algo indiscutible, fue precisamente Carnap quien intentó replantearlas con el propósito de efectuar una fundamentación más adecuada del fisicalismo. Como ya se ha dicho, el fisicalismo de Neurath tenía dos núcleos: la concepción del lenguaje como un hecho físico (concepción que pasaba por alto la cuestión del lenguaje como proyección del mundo) y la exigencia de una ciencia unificada sobre bases fisicalistas. Carnap acepta sin más la tesis de la universalidad de la lengua fisicalista, pero sin insistir sobre la reducción del lenguaje a hecho físico y, por lo tanto, sin rechazar la función simbólica de los signos.

En efecto, los ensayos *El lenguaje fisicalista como lenguaje universal de la ciencia* (1931) y *La psicología dentro del lenguaje fisicalista* (1932), escritos en defensa del fisicalismo, se limitan casi exclusivamente al tema de la universalidad de la lengua fisicalista. En *Filosofía y sintaxis lógica* (1935), Carnap escribe: «En las discusiones del Círculo de Viena hemos llegado a la concepción según la cual el lenguaje físico es el lenguaje-base de toda la ciencia, un lenguaje universal que abarca los contenidos de todos los demás lenguajes científicos.» Según él, el lenguaje físico debe ser considerado como lenguaje de la ciencia unificada (en la cual entran también la psicología y la sociología, es decir, las llamadas «ciencias del espíritu»), porque tiene las tres categorías de la «intersensualidad», la «intersubjetividad» y la «universalidad».

Sin duda, podemos aceptar fácilmente –junto con Carnap– que el fisicalismo es una tesis lógica, que no habla de cosas sino de palabras. Estas palabras, empero, ¿de qué hablan? ¿Cómo podemos establecer cuál es la relación entre lenguaje y realidad? Entre Schlick y Neurath estalló una polémica sobre dicha relación. En el fondo, a Carnap no le interesaba demasiado la cuestión, dedicado durante este período a la *Sintaxis lógica del lenguaje* y, por lo tanto, a la determinación de las estructuras formales –la sintaxis lógica– de los lenguajes. Pero si a Carnap no le interesaba, para Schlick se trataba de un problema acuciante y no podía aceptar la propuesta de los convencionalistas según la cual había que considerar como válido todo lenguaje no contradictorio. En efecto, un lenguaje no contradictorio no es suficiente para dar razón de la ciencia: también una fábula bien elaborada puede resultar no contradictoria, sin que por ello debe ser considerada como científica.

Schlick, de todas maneras, aunque no halló la formulación adecuada para su criterio («nuestro principio es una trivialidad sobre la cual no cabe discutir siquiera»), desempeñó dentro del Círculo la función dialéctica de la continua referencia a los hechos, referencia que –como dice Russell– convierte en verdadera a toda aserción. Afirmó tal cosa en contra de los convencionalistas (Neurath y, en parte, también Carnap, etc.), los cuales, preocupados por una supuesta y temida infiltración metafísica en el pensamiento de Schlick, acababan casi por abandonar el empirismo. Los convencionalistas parecían olvidar que el objeto de las palabras consiste en ocuparse de cosas diferentes a las palabras. A ellos les parecía que la ciencia era poco más o menos como una fábula bien estructurada: siempre se trata de conjuntos de signos. Sin embargo, Schlick insiste en el hecho de que la ciencia es un conjunto de signos, pero que se aplica en el terreno de la naturaleza. Los convencionalistas, dice también Russell, parecen

decir: «En el principio era el verbo»; y Schlick afirmó que «en el principio era lo que significa el verbo».

2.8. *El trasplante del neopositivismo a América*

Desde alrededor del 1930 hasta 1938, año en que tiene lugar la anexión nazi de Austria, se puede asistir a la fase de «despegue internacional» del Círculo de Viena. Dicha fase se caracteriza por autorizadas aceptaciones y por adquisiciones doctrinales relevantes, así como por la desaparición de Schlick –fue asesinado en 1936 por un ex alumno suyo, y Hans Hahn había muerto dos años antes– y por la progresiva diáspora del grupo originario, con el consiguiente «trasplante» del movimiento de pensamiento que ya se conoce con el nombre de «neopositivismo», «positivismo lógico» o «empirismo lógico», al otro lado del Atlántico, sobre todo en los Estados Unidos. Carnap, en su *Autobiografía intelectual*, evoca así el oportuno crédito concedido en América al neopositivismo, por parte de algunos jóvenes estudiosos, tanto filósofos como científicos: «En 1934 conocí a dos filósofos norteamericanos que, después de visitar a mis amigos en Viena, vinieron a verme a Praga: C.W. Morris, de la universidad de Chicago, y W.V.O. Quine, de la universidad de Harvard. Atraídos desde hacía tiempo por nuestro modo de filosofar, contribuyeron a darlo a conocer en los Estados Unidos, esforzándose para que yo pudiese desplazarme allí. Fui entonces invitado por la universidad de Harvard a participar en las celebraciones de su tercer centenario, en septiembre de 1936, al tiempo que la universidad de Chicago me ofreció un cargo docente a partir de ese mismo año, encargo que ocupé ininterrumpidamente hasta 1952 [...]. De este modo, no sólo tuve la alegría de sustraerme a la sofocante atmósfera político-cultural europea y al íncubo de la guerra, sinó también de constatar que en América, sobre todo entre los pensadores más jóvenes, existía un vivo interés, que se acentuaba con el paso de los años, por el desarrollo de la filosofía sobre la base del método científico y de la lógica moderna.»

El balance referente a la acogida que tuvo el neopositivismo en los Estados Unidos, esbozado por Herbert Feigl poco después de 1940, es sin duda atractivo, ya que en él se incluyen los nombres de muchos protagonistas de la cultura norteamericana, «filósofos, lógicos y metodólogos» como A. Cornelius Benjamin, Nelson Goodman, Sidney Hook, Henry Margenau, Charles W. Morris, Ernst Nagel; «científicos» como L. Bloomfield, Percy S. Bridgman, Haskell B. Curry, Stefen C. Kleene, Carrol C. Pratt, Burrhus F. Skinner o Stanley S. Stevens. Por una parte, la entrada del neopositivismo en América permitió que los filósofos estadounidenses afinasen analíticamente su propia orientación científica, concentrándose en problemas metodológicos delimitados con precisión. Por otra parte, indujo a los pensadores de origen europeo a enriquecer su perspectiva filosófica con consideraciones de carácter semántico-pragmático, moderando su inicial énfasis formalista en materia de lenguaje.

Como conclusión, hay que mencionar una empresa que representa el documento más significativo de la colaboración entre los estudiosos antes citados: la *International Encyclopedia of Unified Science* (Enciclopedia internacional de la ciencia unificada). La idea de una antología enciclopé-

dica de las ciencias fue de Otto Neurath, quien a partir de 1920 la cultivó con tenacidad. El encuentro de algunos representantes del Círculo de Viena con pensadores norteamericanos, como por ejemplo Morris, Nagel, Lenzen o Bloomfield, permitió a Neurath preparar un programa válido de trabajo y, a partir de 1938, dar comienzo a su realización, bajo la dirección de Carnap, Morris y suya propia. El estallido de la guerra y la disminución –sobre todo después de la muerte de Neurath en 1945– del impulso unitario de los diversos colaboradores, obstaculizaron el pleno desarrollo de la iniciativa.

2.9. *Liberalización y superación de las tesis neopositivistas*

Las dificultades con las que habían tropezado las tesis neopositivistas, y sobre todo el principio de verificación, no fueron ocultadas en absoluto. Al contrario, se formularon con toda claridad, y el esfuerzo por superarlas condujo, por un lado, a la nueva filosofía de Wittgenstein (a la filosofía del llamado «segundo» Wittgenstein), por el otro, a la epistemología falsacionista de Karl Popper, y por un tercero, a la liberalización del neopositivismo efectuada por Rudolf Carnap.

En enero de 1929 Wittgenstein vuelve a Cambridge, reemprende su labor filosófica y redacta gran cantidad de observaciones. Las notas escritas desde enero de 1929 hasta septiembre de 1930 se recogen en un manuscrito titulado *Observaciones filosóficas* y constituyen el documento que permite constatar su alejamiento de las concepciones filosóficas del *Tractatus*, en el que se había inspirado el Círculo de Viena, y su apertura hacia perspectivas más liberales. Para el «primer» Wittgenstein «el sentido de una proposición es el método de su verificación», pero ahora –en las *Observaciones filosóficas*– afirma que «lo que una palabra significa se aprehende al ver cómo se utiliza. Y si una ha conocido utilización, entonces también se ha aprehendido qué es lo que significa». Si la filosofía del primer Wittgenstein había espoleado a los miembros del Círculo en la construcción de un lenguaje perfecto, la introducción ahora por parte del mismo Wittgenstein del «principio de uso» (según el cual el significado de una palabra consiste en su uso dentro de la lengua) empuja a los seguidores del neopositivismo a reexaminar su actitud intransigente y, sobre todo, su programa de construcción de un lenguaje privilegiado.

Al paso de Wittgenstein desde la fase rígida del *Tractatus* hasta la fase liberal de las *Observaciones filosóficas* hay que añadir las críticas que K. Popper, a partir de la *Lógica del descubrimiento científico*, formuló al principio de verificación. Consideraba que éste era autocontradictorio, criptometafísico e incapaz de explicar las leyes universales de las ciencias empíricas. En su autobiografía *Búsqueda sin término*, a propósito de la disolución del Círculo, Popper se pregunta: «¿Quién es el responsable de ello?», y contesta: «Creo que tengo que admitir mi responsabilidad.»

Carnap, a partir de la década de 1930, mientras enseñaba en Praga, fue el que primero –y en mayor medida que los demás miembros del Círculo– inició la liberalización del empirismo. En su *Autobiografía* reconstruye las etapas por las que pasó: «La simplicidad y la coherencia del sistema de los conocimientos, tal como lo concebía la mayoría de nosotros en el Círculo

de Viena, le proporcionaba un cierto atractivo y un vigor ante las críticas; por otra parte, estas características provocaban una cierta rigidez, por lo cual nos vimos obligados a realizar algunas modificaciones radicales para hacer justicia al carácter abierto a la inevitable falta de certeza en todo conocimiento fáctico.»

Según la concepción originaria del *Wiener Kreis*, el sistema de conocimiento, aunque se transformaba de modo constante en más comprensivo, era considerado como un sistema cerrado en el sentido siguiente: en opinión de los miembros del Círculo –por lo menos al principio de su actividad– existía un mínimo de conocimiento, el conocimiento de lo inmediatamente dado, que era indudable. Suponían que todos los demás tipos de conocimiento se apoyaban sólidamente sobre esta base y que por lo tanto se podían establecer con una certidumbre igual. Ésta era la imagen que el propio Carnap había ofrecido en su *Construcción lógica del mundo*, bajo el influjo de la doctrina de Mach sobre las sensaciones como elementos de todo el conocimiento, del atomismo lógico de Russell y de la tesis de Wittgenstein según la cual todas las proposiciones son funciones de verdad de las proposiciones elementales. Esta concepción, estrechamente vinculada con el principio wittgensteiniano de la verificabilidad, implicaba al mismo tiempo una (no demasiado sostenible) imagen justificacionista de la ciencia.

En efecto, el principio de verificación (por lo menos, tal como había sido formulado en los primeros tiempos del Círculo) es incapaz de dar razón de la ciencia por dos motivos fundamentales: en primer lugar, los asertos protocolarios (de base o de observación) no son en absoluto incontrovertibles, y además –cosa que posee un carácter central– una serie de observaciones análogas y reiteradas, por numerosas que sean, no logran fundamentar lógicamente las leyes universales de la ciencia. Por todo ello, en *Controlabilidad y significado* (1936), Carnap no hablará de verificabilidad sino de «controlabilidad» y de «confirmabilidad». «Diremos que una proposición es controlable si es que, de hecho, conocemos un método para proceder a su eventual confirmación; en cambio, diremos que es confirmable cuando sepamos bajo qué condiciones queda confirmada por principio.» Además, Carnap distingue entre confirmabilidad completa y confirmabilidad incompleta: la primera se produce cuando una proposición puede reducirse a una clase finita de proposiciones que contienen predicados observables (por ejemplo, «todas las manzanas de esta cesta son rojas»). En cambio, una proposición es confirmable de manera incompleta cuando existe una clase infinita de proposiciones que contienen predicados observables y son una consecuencia de la proposición dada. (Tal es el caso, por ejemplo, de la proposición universal «todos los metales se dilatan al calentarlos», que es confirmable de manera incompleta.) La exigencia de confirmabilidad incompleta es, según Carnap, una formulación suficiente del principio empirista: una formulación capaz de explicar el conocimiento científico, que puede distinguir ente éste y las aserciones metafísicas, y que carece de los defectos que aquejaban al principio de verificación.

3. El operacionismo de P.W. Bridgman

3.1. *Los conceptos reducidos a operaciones*

La teoría o imagen de la ciencia que recibió el nombre de operacionismo (y también de operacionalismo u operativismo) se debe al físico (y premio Nobel) estadounidense Percy William Bridgman (1882-1961), que la expuso mediante dos volúmenes (*La lógica de la física moderna*, 1927, y *La naturaleza de la teoría física*, 1936), y más tarde la fue especificando gradualmente a través de una serie de ensayos escritos entre 1934 y 1959.

Ante los revolucionarios avances de la física contemporánea, Bridgman –en *La lógica de la física moderna*– sostiene que «la primera lección de nuestra reciente experiencia con la relatividad consiste sencillamente en una acentuación de todo lo que nos había enseñado el conjunto de las experiencias precedentes: cuando la indagación experimental afecta a nuevos campos, hemos de esperar que aparezcan hechos nuevos, de un carácter totalmente diferentes a los ya conocidos por nosotros. Esto se aprecia no sólo en el descubrimiento de aquellas propiedades insospechadas de la materia en movimiento a velocidades elevadas, que han servido de inspiración a la teoría de la relatividad, sino también, y de un modo aún más evidente, en los nuevos fenómenos en el terreno de los cuantos. Hasta cierto punto, como es natural, el reconocimiento de todo esto no implica un cambio de actitud: el hecho siempre ha sido para el físico el argumento decisivo contra el cual no hay apelación y ante el cual la única actitud posible es una humildad casi religiosa. La nueva característica de la situación actual es una convicción más profunda en la existencia real de nuevos géneros de experiencia y en la posibilidad de hallar continuamente otros nuevos». Si se acepta esto, queda implícito que «ningún elemento de una situación física, por irrelevante o banal que parezca, puede ser dejado a un lado como carente de consecuencias para el resultado final, hasta que los experimentos no comprueben efectivamente esta falta de consecuencias». Por todo ello, «la actitud del físico debe [...] ser una actitud de puro empirismo. No debe admitir ningún principio a priori que determine o limite las posibilidades de nuevas experiencias. La experiencia sólo está determinada por la experiencia. Esto significa prácticamente que debemos renunciar a la pretensión de abarcar toda la naturaleza en una sola fórmula, sencilla o complicada». El aceptar la «esencial imposibilidad de extrapolar el significado de los experimentos más allá de sus actuales límites» hará que «nuestra experiencia de cada momento no hipoteque el futuro», cosa que ha ocurrido por ejemplo con la física newtoniana, que obligó a Einstein a revisar una actitud de fondo. En consecuencia, la experiencia sólo está determinada por la experiencia. Y para que sólo la experiencia sea guía de sí misma, Bridgman defiende que hay que hacer lo que en su opinión hizo Einstein (que Einstein haya hecho realmente tal cosa resulta discutible): reducir el significado de los conceptos científicos a una operación empírica o a un conjunto de operaciones. Según Bridgman, podemos ilustrar esta nueva actitud hacia los conceptos tomando en consideración el concepto de longitud.

¿Qué entendemos por longitud de un objeto? Evidentemente, sabremos qué entendemos por longitud si podemos decir cuál es la longitud de cualquier objeto, y al físico no le hace falta nada más. Para hallar la longitud de un objeto, debemos realizar determinadas operaciones físicas. Por lo tanto, el concepto de longitud queda fijado cuando se fijan las operaciones que sirven para medir la longitud; en otras palabras, el concepto de longitud implica, ni más ni menos, que el grupo de operaciones mediante las cuales se determina la longitud. En general, por «concepto» no entendemos otra cosa que un grupo de operaciones, el concepto es sinónimo al correspondiente grupo de operaciones. Si el concepto es físico, como en el caso de la longitud, las operaciones son efectivamente operaciones físicas, aquellas mediante las cuales se mide la longitud; si el concepto es mental, como en el caso de la continuidad matemática, las operaciones son operaciones mentales, aquellas mediante las cuales determinamos si un conjunto dado de magnitudes es continuo o no. Con esto no pretendemos que exista una divisoria tajante y rígida entre conceptos mentales y conceptos físicos, o que una especie de conceptos no contenga siempre algún elemento de la otra; esta clasificación carece de importancia en relación con nuestras futuras consideraciones.

3.2. *Contemplar todo lo que hace la teoría*

Para Bridgman la crítica epistemológica es una actividad –leemos en *La naturaleza de la teoría física*– que él se vio casi obligado a practicar, impulsado «por los muchos fracasos que las teorías formuladas encuentran al enfrentarse con situaciones reales.» El método propuesto por Bridgman, traducir conceptos en operaciones, «se fundamenta en el convencimiento de que el aspecto más importante de una teoría es lo que ésta realiza efectivamente, no lo que dice que hace ni lo que su autor considera que hace, cosas todas ellas que a menudo resultan muy distintas. Desde el punto de vista crítico, la técnica más importante consiste en entender claramente y referir con igual claridad aquello que uno hace efectivamente y aquello que sucede efectivamente en una situación determinada; se trata de una técnica que no se adquiere con demasiada facilidad y en la cual uno se vuelve experto sólo si la practica de manera continuada». Con tal premisa se vuelve evidente –escribe Bridgman en *La lógica de la física moderna*– que si definimos un concepto no ya en términos de propiedades sino en términos de operaciones efectivas, «evitaremos el peligro de tener que revisar nuestra actitud hacia la naturaleza. En efecto, si la experiencia siempre se describe en términos de experiencia, siempre habrá una correspondencia entre la experiencia y nuestra descripción de ésta, y por lo tanto nunca nos veremos obstaculizados como ocurre cuando tratamos de hallar en la naturaleza el prototipo del tiempo absoluto de Newton [...]. Einstein sometió el concepto de simultaneidad a una crítica coherente, en esencia, al mostrar que las operaciones mediante las cuales pueden describirse como simultáneos dos acontecimientos, implican que un observador efectúe mediciones sobre dos acontecimientos; de manera que ser simultáneos no es una propiedad absoluta referente sólo a dos acontecimientos, sino que también implica la relación de éstos con el observador [...]. Prescindiendo de las relaciones cuantitativas concretas de la teoría de Einstein, para nosotros lo importante es que si adoptamos el punto de vista operativo veremos –antes incluso del descubrimiento de los fenómenos físicos efectivos– que la simultaneidad es esencialmente un concepto relativo y habremos dejado abierta en nuestro pensamiento la posibilidad de descubrir aquellas consecuencias que más tarde se descubrirán».

En esencia, éstos son los núcleos teóricos fundamentales de la concep-

ción operativista de la ciencia. Una primera e inmediata consecuencia es que, cuando se ha adoptado el punto de vista operativo, toda una serie de problemas y de conceptos aparecen como carentes de significado. «Si una cuestión específica tiene sentido, debe ser posible hallar operaciones mediante las cuales se le puede dar respuesta. En muchos casos se verá que tales operaciones no pueden existir y que por lo tanto la cuestión no tiene sentido. Por ejemplo, no significa nada preguntarse si una estrella está en reposo o no. Otro ejemplo surge de una cuestión propuesta por Clifford, sobre si no sería posible que al moverse el sistema solar de una a otra parte de espacio, cambie la escala absoluta de las magnitudes, pero de una manera, que influya igualmente a todos los objetos, de modo que el cambio de escala jamás llegue a revelarse.» Igualmente, en la perspectiva operacionista «muchas de las cuestiones planteadas en torno a objetos sociales y filosóficos resultan carentes de significado, una vez que han sido examinadas desde el punto de vista de las operaciones». Bridgman aspiraba a que el pensar operativo (por un lado, más fácil debido a que en él no eran utilizables las antiguas idealizaciones y generalizaciones, y por el otro, más difícil porque a menudo las implicaciones operativas de un concepto se hallan bastante ocultas) reformase «el arte social de la conversación», y su consecuencia final consistiese en un «ahorro de las energías individuales en favor de intercambios de ideas más estimulantes e interesantes».

3.3. *El debate sobre el operacionismo*

En *La lógica de la física moderna* Bridgman analizó de modo operativista conceptos como longitud, tiempo, energía o campo, que se encuentran en la base de las modernas teorías de la relatividad y de los cuantos. En *La naturaleza de la teoría física* indaga sobre el concepto mismo de operación, sobre los principios elementales de la lógica, sobre las relaciones entre pensamiento y lenguaje y entre matemática y experiencia, investigaciones que le permitirán plantear sus ulteriores reflexiones sobre la relatividad y la mecánica ondulatoria. En los ensayos incluidos en el volumen *La crítica operacional de la ciencia* Bridgman vuelve sobre puntos concretos de naturaleza general y específica, y trata de responder a las diversas críticas que su enfoque había suscitado mientras tanto, la primera de las cuales era el solipsismo. En *La crítica operacional de la ciencia* Bridgman afirma: «No conozco el significado de un término si no estoy en condiciones de ofrecer una explicación operacional del mismo.» Empero, ¿dichas operaciones son operaciones de un sujeto y, en ese caso, cómo se evita el solipsismo? Bridgman no parece temer la objeción: «Muchos [...] se han referido a la ciencia como algo esencial e indiscutiblemente público; en cambio, creo que un sencillo examen de lo que se realiza en toda investigación científica demuestra que la parte más importante de la ciencia posee un carácter privado.» Para Bridgman el punto de vista solipsista «no es más que reconocer francamente aquello que me brinda la experiencia directa; no podemos hacer otra cosa que tratar de adecuar nuestra mentalidad, de manera que este punto de vista no nos parezca algo rechazable». «La ciencia sólo es mi ciencia privada», si bien «al decidir lo que

debe ser mi ciencia privada considero que es útil tener en cuenta sólo aquellos aspectos de mi experiencia en los cuales mis semejantes actúan de un modo particular», y aunque «toda la historia lingüística de la raza humana sea una historia de la deliberada supresión de las evidentes diferencias operacionales que hay entre mis sensaciones y tus sensaciones, entre mi pensamiento y tu pensamiento».

Otro punto muy debatido de la epistemología operacionista es el siguiente. Cuando se afirma que un concepto es equivalente al grupo de operaciones que le corresponde, hay que ser consecuentes en el sentido de que, «si tenemos más de un grupo de operaciones, tendremos más de un concepto, y en rigor deberíamos darle un nombre distinto a cada grupo diferente de operaciones». Por ello, si medimos una distancia primero con varas rígidas y luego mediante triangulaciones ópticas, tendremos dos conceptos; de igual manera, tendremos dos conceptos si medimos la temperatura con un termómetro de mercurio y luego con uno de alcohol. De este modo, señala C.G. Hempel en *Filosofía de las ciencias naturales*, «la máxima operativa [...] nos obligaría a fomentar una proliferación de conceptos de longitud, de temperatura y de todos los demás conceptos científicos, que no sólo resultaría poco manejable en la práctica, sino teóricamente inacabable. Lo cual destruiría uno de los principales objetivos de la ciencia: el logro de una explicación sencilla y sistemáticamente unificada de los fenómenos empíricos». En realidad, «en la teorización científica no encontramos la distinción entre numerosos conceptos diferentes de longitud (por ejemplo), cada uno de ellos caracterizado mediante su propia definición operativa. Al contrario, la teoría física toma en consideración un solo concepto de longitud y varios modos más o menos precisos de medir las longitudes en diversas circunstancias». Además, hay que advertir que a menudo el análisis teórico y el desarrollo del sistema de leyes introducen modificaciones en los criterios operativos adoptados originariamente; que las operaciones, como escribe V. Mathieu, son instrumentos de prueba de las teorías, mientras que las teorías no son instrumentos de las operaciones; que –en palabras de Popper– los operacionistas «no pueden eliminar el hecho de que en sus definiciones o descripciones operacionales tienen la necesidad de utilizar términos universales que hay que tomar como términos indefinidos»; que no hay que mostrarse demasiado expeditivo con las cuestiones y los conceptos que se suponen carentes de sentido, puesto que no parece haber sinonimia entre «ámbito de lo verdadero» y «ámbito de lo operativamente comparable»: una teoría puede ser verdadera aunque no la podamos comprobar, de manera que, «no comprobable operativamente» no equivale a «carente de sentido». Por último, no hay que olvidar el influjo que ha tenido el operativismo –sobre todo en América– en lo referente a la metodología de las ciencias sociales y psicológicas.

4. La epistemología de Gaston Bachelard

4.1. *La ciencia no tiene la filosofía que se merece*

Gaston Bachelard nació en Bar-sur-Aube, Francia meridional, en 1884. A los 28 años se doctoró en matemática; a los 36 en filosofía; movilizado por el ejército en agosto de 1914, fue licenciado en 1919. Entre 1919 y 1928 enseña física y ciencias naturales en el *Collège* de Bar-sur-Aube. En 1928 se le encarga un curso complementario de filosofía en la universidad de Dijon, donde enseña hasta 1940, año en el que sucede a Abel Rey en la Sorbona, en la cátedra de historia y de filosofía de la ciencia. Allí enseña hasta 1954. Muere en París en 1962.

Las obras epistemológicas de Bachelard (*El pluralismo coherente de la química moderna*, 1932; *Las intuiciones atomistas; ensayo de clasificación*, 1933; *El nuevo espíritu científico*, 1934; *La dialéctica de la duración*, 1936; *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 1938; *La filosofía del no*, 1940) aparecen en un período en el que la filosofía de la ciencia (pensamos precisamente en el neopositivismo vienés o incluso en el operacionismo norteamericano) se presenta por un lado como una concepción antimetafísica y, por el otro, como esencialmente ahistórica. Es cierto que Bachelard proseguiría su trabajo de epistemólogo e historiador de la ciencia después de la segunda guerra mundial (*El racionalismo aplicado*, 1949; *La actividad racionalista de la física contemporánea*, 1951; *El materialismo racional*, 1953). Sin embargo, puede afirmarse que en aquellos años, al no haberse difundido el pensamiento de Popper y de su escuela, la filosofía científica –la que estaba vinculada con la ciencia y pretendía dar razón de ella– continuaba siendo el neopositivismo.

La epistemología de Bachelard (seguida más adelante, de un modo diverso, por Canguilhem, Foucault y Althusser), debido a la época en que surgió y se desarrolló, representa el pensamiento cargado de novedades de un filósofo solitario (aunque no aislado) que, en el seno de la tradición francesa de reflexión sobre la ciencia (Meyerson, Poincaré, Duhem), supera la filosofía «oficial» de la ciencia de su tiempo (el neopositivismo) y propone –como escribió Althusser– un «no-positivismo radical y deliberado».

Una vez dicho esto, hay que señalar de inmediato que (dejando a un lado en este lugar los estudios que Bachelard dedicó a la actividad de la fantasía, la *rêverie: Psicoanálisis del fuego*, 1938; *La poética del espacio*, 1957; *La poética de la «rêverie»*, 1960) los rasgos de fondo del pensamiento de Bachelard pueden reducirse a los cuatro siguientes: 1) el filósofo debe ser contemporáneo de la ciencia de su propia época; 2) tanto el empirismo de tradición baconiana como el racionalismo idealista son incapaces de explicar la real y efectiva práctica científica; 3) la ciencia es un acontecimiento esencialmente histórico; 4) la ciencia posee un «ineluctable carácter social».

En *El materialismo racional* Bachelard constata con amargura que «la ciencia no tiene la filosofía que se merece». La filosofía siempre va retrasada con respecto a los cambios en el saber científico. A la «filosofía de los filósofos» Bachelard trata de oponer «la filosofía producida por la cien-

cia». La filosofía de los filósofos se caracteriza por atributos como la unidad, la clausura y la inmovilidad, mientras que los rasgos distintivos de la «filosofía científica» (o filosofía creada por la ciencia) son la falta de una unidad o de un centro, la apertura y la historicidad. En *La filosofía del no* Bachelard sostiene: «Pediremos [...] a los filósofos que rompan con la ambición de hallar un solo punto de vista fijo, para juzgar una ciencia tan amplia y tan mudable como la física.» Para Bachelard, la filosofía de las ciencias es una filosofía de carácter dispersivo, distribuida: «habría que fundar una filosofía del detalle epistemológico, una filosofía "diferencial" para contraponer a la filosofía "integral" de los filósofos. Esta filosofía integral sería la encargada de medir el devenir de un pensamiento.» Este tipo de filosofía diferencial «es la única filosofía abierta. Todas las demás filosofías consideran sus principios como intangibles y sus verdades primeras como algo total y adquirido. Todas las demás filosofías se vanaglorian de su clausura».

4.2. *La ciencia es la que instruye a la razón*

En *El racionalismo aplicado* Bachelard afirma que «la epistemología debe ser tan móvil como la ciencia». Sin embargo, como resulta obvio, para que exista una filosofía dispersiva, distribuida, abierta, diferencial y móvil, es preciso entrar dentro de las prácticas científicas y no limitarse a juzgarlas desde fuera. Es necesario que el filósofo tenga confianza en el científico, que sea él mismo científico *(savant)* antes que *philosophe*. En opinión de Bachelard, existen pocos pensamientos filosóficamente más variados que el pensamiento científico. «La función de la filosofía de la ciencia consiste en registrar tal variedad y mostrar cuánto aprenderían los filósofos si quisieran meditar sobre el pensamiento científico contemporáneo.» Los neopositivistas iban en busca de un principio rígido (el principio de verificación) que dividiese nítidamente la ciencia y la no-ciencia, mientras que Bachelard no acepta un criterio a priori que se jacte de captar la esencia de la cientificidad. No es la razón filosófica la que enseña a la ciencia, sino que es «la ciencia la que instruye a la razón». Por consiguiente, leemos en *La filosofía del no*, «la razón debe obedecer a la ciencia, a la ciencia más evolucionada, a la ciencia que evoluciona [...]. La aritmética no se fundamenta en la razón. Es la doctrina de la razón la que se fundamenta sobre la aritmética elemental. Antes de saber contar, yo no sabía en absoluto qué era la razón. En general, el espíritu debe acomodarse a las condiciones del saber [...]. La razón, una vez más, debe obedecer a la ciencia. La geometría, la física, la aritmética son ciencias; la doctrina tradicional de una razón absoluta e inmutable no es más que una filosofía. Es una filosofía cuya hora ya ha pasado». Por lo tanto, escribe nuestro autor en *El nuevo espíritu científico*, «el espíritu posee una estructura variable puesto que el conocimiento tiene una historia». Y si el conocimiento tiene una historia, entonces el instrumento privilegiado para las investigaciones de filosofía de la ciencia no es –como en el caso de los neopositivistas– la lógica, sino la historia de la ciencia, concebida como identificación de las fases efectivamente atravesadas por el desarrollo del saber científico.

A diferencia de los neopositivistas, Bachelard no acepta un principio que establezca a priori la cientificidad de las ciencias, ni el rechazo de la historia que llevan a cabo los propios neopositivistas. Por otro lado, Bachelard combate contra la filosofía de los filósofos, pero no considera –como hicieron los filósofos del Círculo de Viena– que la metafísica sea insensata o indiferente para la ciencia. Bachelard escribe: «El espíritu puede cambiar de metafísica; no puede ignorar la metafísica.» Y si bien es cierto que «un poco de metafísica nos aleja de la naturaleza, mucha metafísica nos acerca a ella». Esto nos indica que Bachelard no abriga prejuicios antifilosóficos o antimetafísicos en nombre de la ciencia. Se opone a la filosofía que no sea contemporánea de la ciencia; se burla de los filósofos que «piensan antes de estudiar» y en cuya pluma «la relatividad degenera en relativismo, la hipótesis en suposición y el axioma en verdad primera». Estos juicios peyorativos sobre la «filosofía de los filósofos» surgen de la decidida voluntad de Bachelard «de dar a la filosofía la opción de transformarse en contemporánea de la ciencia», como ha escrito Canguilhem.

4.3. *Las «rupturas epistemológicas»*

Ni el empirismo tradicional ni el racionalismo idealista están en condiciones –a criterio de Bachelard– de dar cuenta de la efectiva práctica científica. En el ejercicio de la investigación científica y en la historia de la ciencia no se encuentra el absoluto constituido por el dato inmediato, del que habla el empirismo, y Bachelard tampoco acepta el prejuicio racionalista, no menos grave, que prentende «imponer al científico un marco a priori en el que se halle lo que hay de esencial en la función científica». Bachelard proclama: «Razón absoluta y realidad absoluta son dos conceptos filosóficamente inútiles.»

Según Bachelard, no podemos considerar la ciencia con independencia de su devenir. Lo «real científico» no es inmediato ni primario: «tiene necesidad de recibir un valor convencional. Necesita integrarse en un sistema teórico. Aquí, como en todas partes, la objetivación domina a la objetividad». Por lo tanto, el dato científico siempre es algo relacionado con sistemas teóricos. El científico nunca parte de la pura experiencia. A este propósito, en *La formación del espíritu científico* Bachelard escribe: «Se conoce contra un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal hechos, superando aquello que en el interior del espíritu mismo obstaculiza la espiritualización [...]. La noción de partir desde cero para fundar y acrecentar el propio patrimonio cultural es algo característico de las culturas de simple yuxtaposición, en las cuales un hecho conocido es de inmediato una riqueza. Sin embargo, ante el misterio de lo real el alma no puede volverse ingenua por decreto. Resulta imposible anular de un solo trazo todos los conocimientos habituales. Ante lo real, lo que se cree con claridad ofusca aquello que se debería saber. Cuando se presenta ante la cultura científica, el espíritu nunca es joven. Al contrario, es muy viejo, porque tiene la edad de sus prejuicios. Tener acceso a la ciencia quiere decir, desde el punto de vista espiritual, rejuvenecer, quiere decir aceptar una brusca mutación que debe contradecir a un pasado.»

Estas sucesivas contradicciones del pasado, en opinión de Bachelard, son auténticas rupturas *(coupures)* epistemológicas, que comportan en cada caso la negación de algo fundamental (supuestos, categorías centrales, métodos) que regía la investigación durante la fase precedente. Tanto la teoría de la relatividad como la teoría de los cuantos, al poner en discusión los conceptos de espacio, tiempo y causalidad, representan notables confirmaciones de la noción de ruptura epistemológica. La historia de la ciencia avanza a través de sucesivas rupturas epistemológicas. Sin embargo, también hay ruptura entre saber común y conocimiento científico, sostiene Bachelard en oposición a muchos otros, entre los cuales se cuenta Popper. «El conocimiento vulgar tiene siempre más respuestas que preguntas. Tiene respuestas para todo.» En cambio, el espíritu científico «nos prohíbe tener opiniones sobre cuestiones que no comprendamos, sobre cuestiones que no sepamos formular claramente. Antes que nada, es preciso saber plantear los problemas». Para un espíritu científico, toda teoría es la respuesta a una pregunta. El sentido y la construcción del problema son las características primordiales del espíritu científico: el conocimiento vulgar está formado por respuestas, mientras que el conocimiento científico vive agitado por los problemas. «El "yo" científico es programa de experiencias, el "no-yo" científico –en cambio– es problemática ya constituida.»

4.4. *No hay verdad si no se rectifica el error*

Más aún, a diferencia de las rutinas incorregibles de la experiencia común, el conocimiento científico avanza mediante sucesivas rectificaciones de las teorías precedentes: «Una verdad sólo cobra pleno sentido al final de una polémica. No existe una verdad primera. Sólo hay primeros errores.» Para avanzar, es preciso tener la valentía de equivocarse. Psicológicamente, «no hay verdad sin error rectificado». Más allá del sentimiento psicológico, empero, Bachelard afirma en *El nuevo espíritu científico* que «el espíritu científico es esencialmente una rectificación del saber, una ampliación de los esquemas del conocimiento. Éste juzga su pasado histórico, condenándolo. Su estructura es la conciencia de sus históricos errores. Desde el punto de vista científico, lo verdadero es pensado en cuanto rectificación histórica de un largo error, y la experiencia, como rectificación de la ilusión común y primitiva». Una verdad sobre el trasfondo de un error: tal es la forma del pensamiento científico cuyo método «es un método que busca el riesgo [...]. La duda se encuentra ante el método y no detrás, como en Descartes. Éste es el motivo por el cual puedo afirmar sin grandilocuencia –señala Bachelard– que el pensamiento científico es un pensamiento comprometido. Pone continuamente en juego su organización misma. Más todavía: paradójicamente, parecería que el espíritu científico viva con la extraña esperanza de que el mismo método tropiece en un jaque mate decisivo. Y ello se explica porque un jaque mate tiene como consecuencia el nuevo hecho y la idea nueva». Las hipótesis científicas pueden verse sometidas a un jaque mate; el espíritu no científico, en cambio, es aquel que se convierte en «impermeable ante los desmentidos de la experiencia». Ésta es la razón por la cual las rutinas se

vuelven incorregibles, mientras que las ideas vagas siempre son verificables; y ésta es la razón por la cual es anticientífica la actitud de aquel que siempre halla la primera manera de verificar su propia teoría, en vez de mostrar su error y en consecuencia rectificarla.

Por lo tanto, existe una ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico. No es sorprendente, pues, que Bachelard se oponga a las pretensiones y a la práctica de la divulgación científica. Dichas pretensiones y dicha práctica se fundamentan en la incomprensión de la ruptura epistemológica existente entre la experiencia común y la experiencia científica («cada experiencia nueva nace a pesar de la experiencia inmediata»), y sus respectivos lenguajes (el del conocimiento común es genérico, y el del conocimiento científico, especializado). Por otra parte, la ruptura epistemológica entre conocimiento científico y conocimiento vulgar plantea serios problemas en la dialéctica de las ciencias, cuya esperanza implica nociones y conceptos que no pueden remitirse a los conceptos y a las nociones espontáneas e intuitivas de la experiencia común. Al contrario, las nociones y los conceptos de la ciencia son tales en la medida en que se opongan a los del conocimiento vulgar. El conocimiento científico no es algo inmediato: todo dato científico y toda idea científica son el resultado de un largo trabajo (de construcción y de rectificación) racional. En la ciencia «nada aparece por su cuenta. Nada hay dado. Todo es construido», afirma Bachelard en *La formación del espíritu científico.*

4.5. *El «obstáculo epistemológico»*

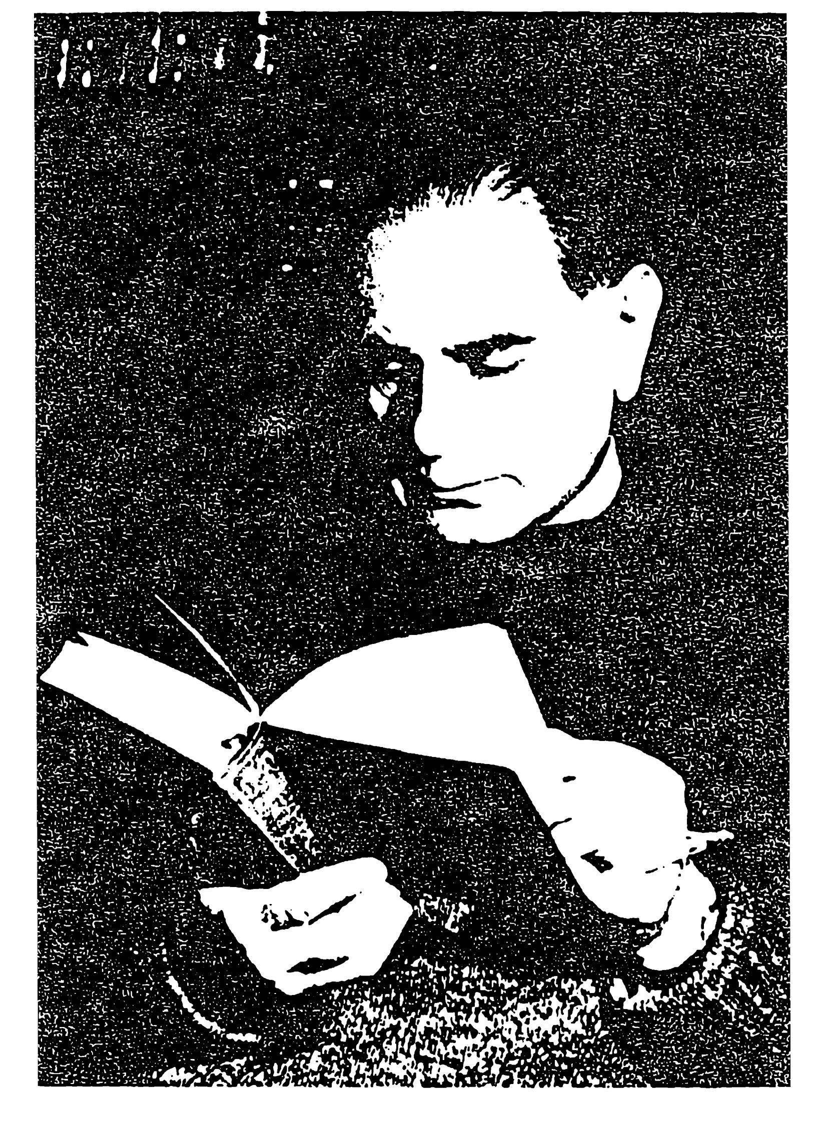
El conocimiento científico avanza mediante sucesivas rupturas epistemológicas; de este modo se va aproximando a la verdad. «No hemos encontrado ninguna solución posible al problema de la verdad, que no sea ir descartando gradualmente los errores, cada vez más finos.» Sin embargo, el progreso de la ciencia, esta continua rectificación de los errores previos y en especial aquellas rectificaciones que constituyen auténticos *coupures*, no son pasos que se puedan dar con facilidad; debido a su choque con lo que Bachelard llama «obstáculos epistemológicos». «Cuando se buscan las condiciones psicológicas del progreso científico, pronto se llega a la convicción de que el problema del conocimiento científico hay que plantearlo en términos de obstáculos. Y no se trata de tomar en consideración obstáculos externos como por ejemplo la complejidad y la fugacidad de los fenómenos, ni de culpar a la debilidad de los sentidos y del espíritu humano: las lentitudes y las disfunciones aparecen, por una especie de necesidad funcional, en el interior del mismo acto cognoscitivo. Es aquí donde mostraremos las causas del estancamiento e incluso del retroceso, es aquí donde descubriremos aquellas causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos. El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta sombras hacia algún lugar.» Podemos afirmar que el obstáculo epistemológico es una idea que prohíbe y bloquea otras ideas: hábitos intelectuales solidificados, la inercia que obliga al estancamiento de las culturas, teorías científicas enseñadas como si fuesen dogmas, los dogmas ideológicos que dominan las diferentes ciencias, he aquí algunos de los obstáculos epistemológicos. El primer obstáculo que hay

que superar es la opinión: «La opinión, por principio, siempre se equivoca. La opinión piensa mal; no piensa; traduce necesidades a conocimientos. Al descifrar los objetos según su utilidad, se impide a sí misma conocerlos. No se puede fundamentar nada sobre la opinión: antes que nada hay que destruirla.» Otro obstáculo es la falta de un genuino sentido de los problemas, sentido que se pierde cuando la investigación queda paralizada en el interior del caparazón de los conocimientos que se dan por sentados y ya no se problematizan. Mediante el uso, las ideas se valorizan indebidamente, dice Bachelard. Y esto constituye un factor de inercia –en el más estricto sentido del término– para el espíritu. Llega a darse el caso de que una idea dominante polarice a un espíritu en su totalidad. «Cierto epistemológo irreverente, hace una veintena de años, afirmaba que los grandes hombres son útiles a la ciencia durante la primera mitad de su vida y nocivos durante la segunda mitad.» Obstáculos de gran relevancia y difíciles de suprimir son los de la *experiencia primera*, la experiencia que pretende colocarse más allá de la crítica; el que puede calificarse de *obstáculo realista*, consistente en la seducción ejercida por la noción de substancia, y el *obstáculo animista* («La palabra "vida" es una palabra mágica. Es una palabra valorizada»). Ante las realidades representadas por los obstáculos epistemológicos, Bachelard propone un «psicoanálisis del conocimiento objetivo», que se proponga identificar y anular aquellos obstáculos que bloquean el desarrollo del espíritu científico. Una catarsis de esta clase se hace necesaria cuando queremos posibilitar el avance de la ciencia, puesto que siempre se conoce contra un conocimiento anterior.

4.6. *Ciencia e historia de la ciencia*

Todo esto nos muestra asimismo la función de la negación en el interior de nuestra actividad cognoscitiva y en el interior de la filosofía misma, que –en opinión de Bachelard– ha de configurarse como una «filosofía del no», decidida a rechazar las pretensiones de los viejos sistemas, que aspiran a presentarse como concepciones absolutas y totalizantes de la realidad, y a imponer principios intocables a la ciencia. La tesis de Bachelard sostiene que la evolución del conocimiento no tiene fin y que la filosofía debe ser instruida por la ciencia. Esto quizás turbe al filósofo, «pero es preciso llegar a una conclusión de este tipo si queremos definir la filosofía del conocimiento científico como una "filosofía abierta", como la conciencia de un espíritu que se fundamente trabajando sobre lo ignorado, buscando en lo real aquello que contradice conocimientos anteriores. Antes de cualquier otra cosa, hay que tomar conciencia del hecho de que la nueva experiencia dice "no" a la experiencia vieja, o sería del todo evidente que no se trata de una experiencia nueva. Sin embargo, este no jamás es definitivo para un espíritu que sabe entrar en una relación dialéctica con sus propios principios, constituir en sí mismo nuevas clases de evidencia, enriquecer su propio patrimonio de explicaciones sin conceder ningún privilegio a lo que sería un patrimonio de explicaciones naturales que sirven para explicarlo todo». No existe una razón por encima y en el exterior de la práctica científica y de la historia de la ciencia. La ciencia encuentra sus fundamentos en la historia. Y esta historia, fruto de un

trabajo colectivo (ya que «el trabajador aislado debe admitir que solo no habría encontrado nada»), se reescribe y se vuelve a profundizar siempre de un modo distinto cada vez que la «ciudad científica» se ve sometida a alguna de sus transformaciones. En efecto, la ciencia de hoy es la única que nos permite leer e interpretar la ciencia de ayer.



K.R. Popper (n. 1902): es el teórico del falsacionismo en la teoría de la ciencia, y de la sociedad abierta en política

CAPÍTULO XXXVII

EL RACIONALISMO CRÍTICO DE KARL R. POPPER

1. SU VIDA Y SUS OBRAS

Karl Raimund Popper nació en Viena en 1902. Allí estudió filosofía, matemática y física (con estudiosos como los físicos Wirtinger y Furtwängler y el matemático Hans Hahn). Trabajó durante un tiempo en la clínica de terapia infantil de Alfred Adler; se interesó por la música y la historia de la música. En 1928 se doctoró en filosofía, discutiendo su tesis de doctorado *(Sobre la cuestión del método de la psicología del pensamiento)* con el psicólogo Karl Bühler. En 1929 obtiene la cátedra de matemática y de física en enseñanza secundaria. Para las pruebas de acceso a dicha cátedra escribe una tesis sobre los problemas de la axiomática en geometría, tesis que también contenía un capítulo acerca de la geometría no euclidiana. En 1934 (pero con fecha de 1935) se publica su obra fundamental: *La lógica del descubrimiento científico*. Al ser de origen judío, emigró en 1937 a Nueva Zelanda, donde enseñó en el Canterbury University College de Christchurch. Allí, como «esfuerzo de guerra», escribió *La miseria del historicismo* y los dos volúmenes de *La sociedad abierta y sus enemigos*, publicados en 1945. A principios de 1946, Popper es llamado para que ocupe una cátedra en la London School of Economics y se traslada a Inglaterra. Aquí prosigue su labor filosófica y sus estudios de filosofía de la ciencia. Los resultados de este trabajo se recogen básicamente en los dos volúmenes *Conjeturas y refutaciones*, 1963, y *Conocimiento objetivo*, de 1972. De 1974 son su *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual* y las *Réplicas a mis críticos*. En colaboración con J.C. Eccles, publicó en 1977 *El «yo» y su cerebro*. Sus comunicaciones en las actas de numerosos congresos y simposios siempre resultan destacadas y muy brillantes. Popper es en la actualidad profesor emérito de la London School of Economics, miembro de la Royal Society, y en 1965 le fue otorgado el título de Sir. Ha enseñado en calidad de *Visiting Professor* en muchas universidades extranjeras, y sus obras se han traducido a más de veinte lenguas.

2. Popper, el neopositivismo y la filosofía analítica

Durante mucho tiempo Popper había sido vinculado, en la bibliografía filosófica, al neopositivismo. Se ha dicho también que fue miembro del Círculo de Viena. Sin embargo, igual que Wittgenstein, Popper nunca fue miembro del Círculo. Él mismo, en sus *Réplicas a mis críticos*, afirma que esta historia no es más que una leyenda (el que haya sido miembro de Círculo); y en su *Autobiografía* acepta su responsabilidad con respecto a la muerte del neopositivismo. En efecto, Popper no es un neopositivista. Y Otto Neurath, con mucha razón, le calificó de «oposición oficial» del Círculo. Popper sacudió todas las cartas con las que los neopositivistas estaban jugando su partida: substituyó el principio de verificación (que es el principio de significación) por el criterio de falsación (que es un criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia). Reemplazó la antigua y venerable pero, en su opinión, impotente teoría de la inducción por el método deductivo de la prueba. Ofreció una interpretación de los fundamentos empíricos de la ciencia diferente a la defendida por algunos miembros del *Kreis*, afirmando que los protocolos no son de naturaleza absoluta y definitiva. Reinterpretó la probabilidad y sostuvo que las mejores teorías científicas (en la medida en que explican más y pueden controlarse mejor) son las menos probables. Rechazó, considerándola como una simple exclamación, la antimetafísica de los miembros del Círculo de Viena y, entre otras cosas, defendió que la metafísica engendraba teorías científicas. Rechazó asimismo el desinterés que demostraban numerosos miembros del Círculo con respecto a la tradición y releyó en nueva clave a filósofos como Kant, Hegel, Marx, Stuart Mill, Berkeley, Bacon, Aristóteles, Platón y Sócrates, para llegar hasta una estimulante relectura en clave epistemológica de los presocráticos, considerados como creadores de la tradición de la discusión crítica. Afrontó con seriedad problemas clásicos como por ejemplo la relación entre cuerpo y mente, o el sentido o la falta de sentido de la historia humana. Se interesó por el recurrente drama de la violencia, y es uno de los más encarnizados adversarios teóricos del totalitarismo. Se opuso a la distinción entre términos teóricos y términos de observación. En contra del convencionalismo de Carnap y Neurath, es decir, la llamada «fase sintáctica» del *Kreis*, defendió la noción reguladora de verdad, en la línea de Tarski. En resumen, no hubo cuestión que tocase el Círculo de Viena que Popper no pensase de modo diferente. Por todo ello, Neurath acertaba al llamar a Popper «la oposición oficial del Círculo».

Popper no sólo se ha mostrado crítico con respecto al Círculo de Viena. En época más reciente, en 1961, atacó –en nombre de la unidad del método– las pretensiones de la escuela de Francfort referentes a una razón distinta a la de la ciencia y superior a ella. Tampoco se presenta como partidario de la *Cambridge-Oxford Philosophy*. Prescindiendo de distintas menciones que aparecen en diversos lugares de sus obras, Popper manifestó su actitud básicamente opuesta al movimiento analítico en el prólogo a la primera edición inglesa (1959) de *La lógica del descubrimiento científico*. Popper escribe: «Tanto hoy como entonces [en los tiempos del *Kreis*], los analistas del lenguaje son importantes para mí, no sólo como opositores, sino también como aliados, porque al parecer son los únicos filósofos

que pueden mantener con vida algunas tradiciones de la filosofía racional. Los analistas del lenguaje creen que no existen auténticos problemas filosóficos o que los problemas de la filosofía –en el supuesto de que existan– son problemas concernientes al uso lingüístico o al significado de las palabras.» Sin embargo, Popper no está en absoluto de acuerdo con este programa, hasta el punto de que en el prólogo a la edición italiana (1970) de la obra antes citada afirma con carácter perentorio que «debemos dejar de preocuparnos por las palabras y por sus significados, para preocuparnos en cambio por las teorías criticables, los razonamientos y su validez».

3. La inducción no existe

«Pienso haber solucionado un problema filosófico fundamental: el problema de la inducción [...]. Esta solución ha sido extremadamente fecunda y me ha permitido solucionar gran cantidad de problemas filosóficos diferentes», escribe Popper. Y éste solucionó el problema de la inducción a través de su disolución: «la inducción no existe y la concepción contraria es un craso error.»

En el pasado el término «inducción» se había utilizado sobre todo en dos sentidos: *a) inducción repetitiva o por enumeración*; y *b) inducción por eliminación*. Popper está convencido de que ambos tipos de inducción fallan por la base. Escribe: «La primera es la inducción repetitiva (o inducción por enumeración), que consiste en observaciones repetidas a menudo, observaciones que servirían para fundamentar una generalización efectuada por la teoría. La carencia de validez de este género de razonamiento resulta obvia: ninguna cantidad de observaciones de cisnes blancos permite establecer que todos los cisnes son blancos (o que es reducida la posibilidad de hallar un cisne que no sea blanco). Del mismo modo, por muchos espectros de átomos de hidrógeno que podamos observar, jamás podremos establecer que todos los átomos de hidrógeno emiten espectros del mismo género [...]. En consecuencia, la inducción por enumeración se halla fuera de discusión: no puede fundamentar nada.» Por otro lado, la inducción eliminatoria se basa en el método de la eliminación o refutación de las teorías falsas. «A primera vista –dice Popper– este tipo de inducción puede parecer muy semejante al método de la discusión crítica que yo defiendo, pero en realidad es muy diferente. En efecto, Bacon y Mill, junto con los demás propagadores de este método de inducción, creían que si se eliminaban todas las teorías falsas prevalecería la teoría verdadera. En otras palabras, no se daban cuenta de que la cantidad de teorías rivales es siempre infinita, aunque por lo general en cada momento específico sólo podamos tomar en consideración un número finito de teorías [...]. El hecho de que para cada problema siempre exista una infinidad de soluciones lógicamente posibles es uno de los hechos decisivos de toda la ciencia; es una de las cosas que convierten la ciencia en una aventura tan excitante. En efecto, vuelve ineficaces todos los métodos basados en la simple rutina. Ello significa que en la ciencia debemos utilizar la imaginación y las ideas audaces, aunque aquélla y éstas siempre deben estar moderadas por la crítica y por los controles más rigurosos.»

En consecuencia: la inducción no existe; por lo tanto, no puede fundamentar nada, y no existen métodos basados en la simple rutina. Es erróneo pensar que la ciencia empírica procede mediante métodos inductivos. Se suele afirmar que una inferencia es inductiva cuando proviene de aserciones singulares, como los informes sobre resultados de observaciones o experimentos, y llega hasta aserciones universales, por ejemplo, hipótesis o teorías. Ya en 1934, Popper escribía: «Desde un punto de vista lógico, no es en absoluto obvio que se esté justificando al inferir aserciones universales desde aserciones singulares, por numerosas que sean las últimas; cualquier discusión extraída de este modo puede siempre revelar su falsedad: por numerosos que sean los casos de cisnes blancos que podamos haber observado, esto no justifica la conclusión de que todos los cisnes son blancos.» La inferencia inductiva, por lo tanto, no se encuentra lógicamente justificada. La historia del «pavo inductivista» mencionado por Bertrand Russell puede servir para ilustrar la cuestión. Desde el primer día dicho pavo observó que en el criadero al cual se le había llevado se le daba comida a las 9 de la mañana. Como buen inductivista, no se apresuró a extraer conclusiones de sus observaciones, y llevó a cabo otras cosas, en una amplia gama de circunstancias: los miércoles y los jueves, en días calurosos y días fríos, con lluvia o con un sol resplandeciente. De este modo, cada día enriquecía su elenco con una proposición observacional en las más diversas condiciones. Por último, su conciencia inductivista quedó satisfecha y elaboró una inferencia inductiva como la siguiente: «Siempre me dan la comida a las 9 de la mañana.» Sin embargo, esta conclusión se mostró indiscutiblemente falsa la víspera de Navidad, cuando en vez de ser alimentado fue degollado.

También se podría abordar el problema de la inducción desde otra perspectiva. El principio de inducción es una proposición analítica (es decir, tautológica) o bien es una aserción sintética (es decir, empírica). Sin embargo, «si existiese algo que fuese un principio de inducción puramente lógico, la inducción no plantearía ningún problema, porque en este caso todas las inferencias inductivas habrían de considerarse como transformaciones puramente lógicas o tautológicas, igual que las inferencias de la lógica deductiva». Por lo tanto, el principio de inducción debe ser una aserción universal sintética. Empero, «si tratamos de considerar su verdad como algo conocido por experiencia, vuelven a surgir exactamente los mismos problemas que provocaron su empleo. Para justificarlo, debemos apelar a inferencias inductivas; y para justificar estas útimas hemos de suponer un principio inductivo de orden superior, y así sucesivamente. De este modo, fracasa el intento de basar el principio de inducción en la experiencia, porque conduce necesariamente a un retroceso hasta el infinito».

4. La mente no es una «tabula rasa»

Vinculada con la teoría de la inducción, encontramos otra idea según la cual la mente del investigador debe carecer de supuestos previos, de hipótesis, de sospechas y de problemas. En definitiva, debe ser una *tabula rasa* en la que más tarde se refleje el libro de la naturaleza. Popper llama

«observativismo» a esta noción y considera que es un mito. El observativismo es un mito filosófico porque en realidad nosotros somos una *tabula plena*, una pizarra llena con los signos que la tradición o evolución cultural ha dejado en su superficie. La observación siempre está orientada por expectativas teóricas y Popper afirma que ese hecho «se puede ilustrar mediante un sencillo experimento que deseo llevar a cabo, con el permiso de ustedes, utilizándoles a ustedes mismos como conejillos de Indias. Mi experimento consiste en pedirles que observen, aquí y ahora. Espero que todos colaboren y que observen. Sin embargo, temo que alguno de ustedes, en vez de observar, experimentará un fuerte impulso a preguntarme: "¿Qué quiere que observe?" Si tal es su pregunta, mi experimento habrá tenido éxito. Lo que intento poner en evidencia es que, si nos proponemos observar, hemos de tener *in mente* una cuestión definida, que estemos en condiciones de decidir mediante la observación. Charles Darwin lo sabía bien, cuando escribió "¡Qué extraño es que nadie vea que toda observación no puede dejar de mostrarse a favor o en contra de una teoría!"». Un experimento o prueba presupone siempre algo que hay que experimentar o probar. Y este algo son las hipótesis (conjeturas, ideas o teorías) que se inventan para solucionar los problemas. Tampoco observamos al azar ni podemos observarlo todo. Nadie pesa, describe su forma o calcula la distancia a que están del centro de la Luna todos los granos de arena de todos los desiertos y de todas las playas. Y nadie lleva a cabo estas u otras infinitas observaciones posibles, porque no son importantes, porque son irrelevantes. Irrelevantes para nuestros intereses y problemas, o mejor dicho, para aquellas hipótesis o conjeturas inventadas precisamente para solucionar los problemas con que tropezamos a cada momento, debido a nuestra memoria cultural.

Según Popper, la mente carente de juicios previos no es una mente pura, sino únicamente una mente vacía. Siempre operamos mediante teorías aunque a menudo no seamos conscientes de ello. «La observación pura, la observación carente de un componente teórico, no existe. Todas las observaciones –y en especial todas las observaciones experimentales– son observaciones de hechos realizadas a la luz de esta o de aquella teoría.» Con este enfoque Popper invierte la postura de aquellos que han defendido y defienden que la observación debe preceder a las expectativas (o hipótesis) y a los problemas, y asimismo afirma que «todo animal nace con numerosas expectativas, generalmente inconscientes, o en otras palabras, se halla dotado desde el nacimiento de algo que se corresponde muy de cerca con las hipótesis, y por lo tanto al conocimiento hipotético. Afirmo que siempre tenemos un conocimiento innato –innato en este sentido– desde el cual partimos, aunque bien puede suceder que no podamos fiarnos en absoluto de este conocimiento innato. Tal conocimiento innato, tales expectativas innatas, si se ven defraudados, crearán nuestros primeros problemas, y el aumento de conocimiento que se sigue de ello puede ser descrito como un aumento consistente únicamente en correcciones y modificaciones del conocimiento anterior».

5. Problemas y creatividad; génesis y comprobación de las ideas

Según Popper, no existe el procedimiento inductivo y la noción de mente como *tabula rasa* es un mito. Popper piensa que la investigación no toma como punto de partida observaciones, sino problemas: «problemas prácticos o una teoría que ha tropezado con dificultades, es decir, que ha hecho nacer expectativas y luego las ha defraudado.» Un problema es una expectativa defraudada. Si consideramos su naturaleza, un problema es una contradicción entre asertos establecidos. La sorpresa y el interés son los ropajes psicológicos de aquel hecho lógico que es la contradicción entre dos teorías o entre una consecuencia de una teoría y una proposición que presumiblemente describe un hecho. Los problemas se plantean necesariamente porque somos una memoria biológico-cultural, fruto de una evolución biológica primero y luego eminentemente cultural. Cuando un trozo de memoria –una expectativa (una hipótesis o un supuesto previo)– choca contra otra expectativa o con un trozo de realidad (con los hechos), tenemos un problema. Popper describe en estos términos la correlación entre aquel conjunto de expectativas que es nuestra memoria cultural, y los poblemas: «A veces, cuando bajamos una escalera, ocurre que descubrimos de modo repentino que esperábamos otro escalón (que no existe), o por el contrario, no esperábamos ningún otro y nos encontramos con uno. El desagradable descubrimiento de habernos equivocado nos hace caer en la cuenta de que teníamos determinadas expectativas inconscientes. Y muestra que existen miles de tales expectativas inconscientes.»

La investigación, por lo tanto, se inicia partiendo de los problemas: justamente investigamos la solución de problemas. Y para solucionar los problemas se hace necesaria la imaginación creadora de hipótesis o conjeturas; se necesita creatividad, creación de ideas «nuevas y buenas», buenas para solucionar el problema. Aquí es preciso efectuar una distinción –sobre la cual Popper insiste con frecuencia– entre el contexto del descubrimiento y el contexto de la justificación. Una cosa es el proceso biológico o la génesis de las ideas; otra muy distinta, la comprobación de las ideas. Las ideas científicas no tienen orígenes privilegiados: pueden surgir del mito, de las metafísicas, del sueño, de la ebriedad, etc. Lo que importa, sin embargo, es que sean probadas de hecho. Y es obvio que, para que sean probadas de hecho, las teorías científicas deben ser comprobables o controlables por principio.

6. El criterio de falsación

La investigación toma como punto de partida los problemas. Para resolverlos, hay que inventar hipótesis que sirvan como intentos de solución. Una vez formuladas, hay que comprobar dichas hipótesis. Y éstas se prueban extrayendo consecuencias de ellas y viendo si se cumplen o no. Si se cumplen, decimos que la hipótesis de momento se confirma; en cambio, si por lo menos una de las consecuencias no se cumple, diremos que la hipótesis se ve falsada. En otros términos, dados un problema P y una teoría T que se propone como solución a él decimos: si T es verdadera, entonces habrán de darse las consecuencias p_1, p_2, p_3, ..., p_n, que si se

cumplen confirman la teoría, y si no se cumplen la desmienten o falsan, es decir, demuestran que es falsa. Se aprecia así que una teoría, para que se compruebe de hecho, tiene que ser comproblable o controlable de principio, en otras palabras, tiene que ser falsable, tienen que poder extraerse de ella consecuencias que puedan refutarse, es decir, que puedan ser falsadas por los hechos. Si de una teoría no se pueden extraer consecuencias susceptibles de un control fáctico, no es una teoría científica. Aquí, no obstante, hay que recordar que una hipótesis metafísica de hoy puede convertirse mañana en científica (como ocurrió con la antigua teoría atomista, que era metafísica en los tiempos de Demócrito y se transformó en científica en la época de Fermi).

El método deductivo de los controles consiste en esta extracción de consecuencias de la teoría bajo control, y en su comparación con las aserciones de base (o protocolos), que de acuerdo con nuestros conocimientos describen los hechos. Estos controles, desde el punto de vista lógico, nunca hallan un final definitivo, dado que por muchas confirmaciones que haya tenido una teoría nunca es algo cierto del todo, en la medida en que el próximo control puede desmentirla. Este hecho lógico explica la historia de la ciencia, donde vemos teorías que habían resistido durante muchas décadas hundirse bajo el peso de los hechos que se les oponen.

En realidad, existe una asimetría lógica entre verificación y falsación: billones y billones de confirmaciones no convierten en cierta una teoría (por ejemplo, «todos los trozos de madera flotan en el agua») mientras que un solo hecho negativo («este trozo de ébano no flota») falsa la teoría, desde un punto de vista lógico. Popper inserta en esta simetría el mandato metodológico de falsación: puesto que toda teoría, aunque esté confirmada, siempre puede desmentirse, hay que tratar de falsarla, porque cuanto antes se encuentre un error, antes se le podrá eliminar con la invención y la prueba de una teoría mejor que la anterior. De este modo, la epistemología de Popper reconoce la fuerza que caracteriza el error. Como decía Oscar Wilde, «experiencia es el nombre que cada uno de nosotros da a sus propios errores».

Esto nos permite comprender el lugar central de la noción de falsación en la epistemología de Popper: «A un sistema científico no le exigiré que sea capaz de ser escogido, en sentido positivo, de una vez para siempre; pero le exigiré que su forma lógica sea tal que pueda ser puesto en evidencia, mediante controles empíricos, en sentido negativo: un sistema empírico debe poder ser refutado por la experiencia.» La corrección de este criterio puede constatarse cuando pensamos en aquellos sistemas metafísicos siempre verificables (¿qué hecho no confirma ninguna de las muchas filosofías de la historia?) y jamás desmentibles (¿qué hecho podrá jamás desmentir una filosofía de la historia o una visión religiosa del mundo?).

7. La verosimilitud y la probabilidad de las teorías son objetivos incompatibles entre sí

El objetivo de la ciencia, según Popper, es la obtención de teorías cada vez más verosímiles, cada vez más cercanas a la verdad. Una teoría T_2 es mejor o más verosímil que T_1 cuando todas las consecuencias verdaderas

de T_1 son consecuencias verdaderas de T_2, cuando las consecuencias falsas de T_1 son consecuencias verdaderas de T_2, y cuando pueden deducirse de T_2 consecuencias que no se pueden extraer de T_1. Por lo tanto, suponiendo que se puedan confrontar el contenido de verdad (las consecuencias verdaderas) y el contenido de falsedad (las consecuencias falsas) de las dos teorías T_1 y T_2, cabe decir que T_2 es más semejante a la verdad o se corresponde mejor con los hechos que T_1, si y sólo si:

a) el contenido de verdad de T_2 –pero no su contenido de falsedad– supera el de T_1, o bien
b) el contenido de falsedad de T_1 –pero no su contenido de verdad– supera el de T_2.

Esta noción de mayor verosimilitud de T_2 en comparación con T_1 hace que Popper afirme que la teoría más verosímil (es decir, con mayor contenido informativo, con mayor potencia explicativa y de previsión) es también la teoría menos probable. En otros términos, si preferimos la teoría más verosímil, ésta es la teoría que posee un mayor contenido informativo. Empero, puesto que si dice más cosas también puede equivocarse más, entonces la teoría más comprobable (o controlable) es también la hipótesis más improbable. En efecto, substituyendo «el contenido de la aserción a» por Ct(a), «el contenido de la aserción b» por Ct(b), y «el contenido de la conjunción a y b» por Ct(ab), tenemos

$$1)\ Ct(a) \leqslant Ct(ab) \geqslant Ct(b)$$

que contrasta con la correspondiente ley del cálculo de probabilidades:

$$2)\ p(a) \geqslant p(ab) \leqslant p(b)$$

donde se invierten los signos de desigualdad de 1). Para explicitar 1) y 2), consideramos la aserción *a*: «El viernes lloverá»; la aserción *b*: «El sábado hará buen tiempo»; y *ab*, la aserción «El viernes lloverá *y* el sábado hará buen tiempo». Es evidente que el contenido informativo de esta última aserción *(ab)* supera al de su componente *a* y también al de su componente *b*. Y es también obvio que la probabilidad de *ab* (o lo que es lo mismo, la probabilidad de que *ab* sea verdadera) será menor que la de cada uno de sus componentes. Por lo tanto –escribe Popper– «si nos proponemos como objetivo el progreso o el aumento del conocimiento, no podemos proponernos el logro de una elevada probabilidad (en el sentido del cálculo de probabilidades): estos dos objetivos son incompatibles».

8. El progreso de la ciencia

Mediante la ciencia buscamos la verdad. Ésta no se predica de los hechos, sino de las teorías. Y una teoría, tanto para Tarski como para Popper, es verdadera cuando se corresponde con los hechos. Ahora bien, ésta es una definición de verdad, pero no tenemos un criterio de verdad: aunque hallásemos una teoría verdadera, nunca podríamos llegar a saber-

lo, porque las consecuencias de una teoría son infinitas y no podemos controlarlas todas. En tales circunstancias, según Popper la verdad es un ideal regulador. Nos acercamos a la verdad eliminando los errores de las teorías precedentes y substituyéndolas por teorías más verosímiles. En esto consiste, para Popper, el progreso de la ciencia, y esto es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con el paso desde Copérnico a Galileo, desde Galileo a Kepler, desde Kepler a Newton, desde Newton a Einstein, que ha permitido avanzar hacia teorías cada vez más verdaderas.

Esto no debe hacernos pensar que exista en la ciencia una ley del progreso. La ciencia puede estancarse. El avance de la ciencia ha conocido obstáculos (epistemológicos, ideológicos, económicos, etc.) y quizás seguirá conociéndolos. No existe una ley del progreso en la ciencia. Sin embargo, dice Popper, tenemos un criterio de progreso: una teoría puede acercarse a la verdad más que otra. Y esta idea de mayor aproximación a la verdad o de grados diversos de verosimilitud es expuesta por Popper de un modo específico mediante un elenco asistemático de seis tipos de casos en los que estaremos dispuestos a afirmar que una teoría t_1 ha sido remplazada por t_2, en el sentido de que –en el estado actual de nuestros conocimientos– t_2 parece corresponderse mejor que t_1 con los hechos, en uno u otro sentido.

1) t_2 realiza aserciones más precisas que t_1, y estas aserciones más precisas superan controles también más precisos.

2) t_2 tiene en cuenta más hechos y explica más hechos que t_1 (lo cual abarca, por ejemplo, el caso antes citado, en el que, manteniéndose iguales todas las demás cosas, las aserciones de t_2 son más precisas).

3) t_2 describe o explica los hechos con más detalle que t_1.

4) t_2 ha superado controles que t_1 no ha logrado superar.

5) t_2 ha sugerido nuevos controles experimentales, que no se habían tomado en consideración antes de formular t_2 (y que no habían sido sugeridos por t_1, y que quizás no se le pueden aplicar); t_2 ha superado estos controles.

6) t_2 ha unificado, o puesto en conexión, diversos problemas que antes no habían sido unificados entre sí.

9. Falsación lógica y falsación metodológica; saber de trasfondo y «nuevos problemas»

Popper es un falsacionista ingenuo desde el punto de vista lógico, porque si se acepta una hipótesis (de bajo nivel) falsadora, entonces la teoría que contradice dicha hipótesis se ve falsada lógicamente, debido al *modus tollens* [es decir, con base en el siguiente tipo de argumentación: *si* t es verdad, *entonces* será verdad también p; *pero* p es falsa; *entonces* también t es falsa. En notación simbólica, $((t \rightarrow p) \wedge \neg p) \rightarrow \neg t$]. No obstante, aunque la falsación lógica sea un proceso simple (desde la falsedad de una consecuencia se pasa lógicamente a la falsedad de por lo menos una de las premisas), Popper resulta un falsacionista muy sofisticado desde el punto de vista metodológico. En efecto, para extraer consecuencias observables de una hipótesis, tenemos necesidad de hipótesis auxiliares (hipótesis que, colocadas al lado de la hipótesis que hay que controlar, permiten extraer consecuencias observables de ésta). Dichas hipótesis auxiliares, aunque aceptadas en determinado momento, más adelante podrían pro-

vocar la falsación de la hipótesis sometida a control, por ser erróneas. Además, para falsar una teoría se necesitan aserciones de base aceptadas como verdaderas; pero que se acepten como verdaderas no quiere decir que lo sean, ya que tampoco los protocolos están inmunes ante el error. Por eso, podría suceder que la hipótesis sometida a control no fuese falsa, sino que lo fuese la aserción utilizada para falsarla. Todo esto nos indica que la falsación lógica resulta concluyente, pero la falsación metodológica no lo es.

Y cuando se haya puesto en claro que nunca podremos justificar empíricamente –es decir, mediante proposiciones de control– la pretensión de que una teoría científica sea verdadera, advertiremos de inmediato que en el mejor de los casos siempre nos hallamos ante el problema de preferir, a título de intento o de conjetura, una teoría más bien que otra. Entonces, estaremos en condiciones de traducir la problemática sobre los grados de verosimilitud a interrogantes como los siguientes: ¿Qué principios de preferencia debemos aplicar? ¿Algunas teorías son mejores que otras?

Tales interrogantes dan lugar a consideraciones como las que formulamos a continuación. Ante todo, es evidente que la cuestión de la preferencia surge de modo exclusivo cuando se tienen teorías que compiten entre sí para solucionar los mismos problemas. Entre estas soluciones en competencia, el teórico elegirá la teoría más semejante a la verdad, la más verdadera. Sin embargo, aunque se proponga llegar a la verdad, al teórico también le interesará la falsedad, porque descubrir que una proposición es falsa equivale a descubrir que su negación es verdadera. Popper, en *Conocimiento objetivo*, escribe: «Si el teórico fomenta este interés suyo, entonces el descubrir dónde falla una teoría, además de proporcionarle informaciones teóricamente interesantes, plantea un importante problema nuevo para toda nueva teoría explicativa. Toda nueva teoría no sólo habrá de servir allí donde servía su predecesora, sino que tendrá que funcionar correctamente allí donde su predecesora fracasaba; esto es, donde había sido refutada. Si la nueva teoría logra ambas cosas, tendrá más éxito y por lo tanto será mejor que la vieja.»

Es evidente que el que una teoría t_2 sea mejor en comparación con otra teoría t_1 implica también el saber de trasfondo y, por lo tanto, el factor tiempo. Una teoría es mejor que otra, en relación con el saber que se posee en el tiempo T y con los medios de control disponibles también en ese tiempo T. Es mejor que otra porque esta otra teoría ha sido falsada y aquélla –en cambio– en el momento T aún no se ha visto falsada, por lo cual podría ser verdadera, a la altura de nuestros conocimientos en el tiempo T.

No obstante, si una teoría puede ser verdadera, también puede ser falsa. Y por eso el teórico, empleando su propia habilidad e imaginación, la someterá a controles severos y a situaciones críticas de control. «Mediante este método de eliminación, podemos topar con una teoría verdadera. Pero en ningún caso el método podrá establecer su verdad, aunque sea verdadera; ello se debe a que la cantidad de teorías que pueden ser verdaderas sigue siendo infinita, en todo y después de efectuar la cantidad de controles críticos que se desee.» Si en el tiempo T hubiese diversas teorías no refutadas, el teórico tratará entonces de descubrir cómo pueden

diseñarse experimentos que permitan falsar y, por lo tanto, eliminar alguna de las teorías que compiten entre sí o todas ellas.

La falsación de una teoría supone un enriquecimiento en los problemas. En efecto, ante toda teoría falsada, en lugar de introducir hipótesis *ad hoc*, podemos preguntarnos: ¿por qué sucede esto? La respuesta, si logramos hallarla, constituirá una teoría mejor que la teoría falsada. Mejor, porque estará en condiciones de explicar también aquellos hechos u observaciones que han falsado la teoría precedente. Sin embargo, «no hay nada, naturalmente, que pueda garantizar que encontraremos un sucesor mejor para cada teoría falsada o una mejor aproximación que satisfaga estos requisitos. No tenemos la seguridad de que seremos capaces de realizar un progreso hacia teorías mejores». Estas argumentaciones se proponen aclarar la preferencia teórica entre diversas teorías. En el momento T, es preferible aquella teoría que, a la luz de todos los posibles controles que cabe efectuar en el tiempo T, explica más, posee mayor contenido informativo y, a igualdad de contenido informativo, es más exacta. La preferencia pragmática es una consecuencia de la preferibilidad teórica: no podemos fiarnos de ninguna teoría, porque ninguna teoría se ha demostrado como verdadera; pero debemos preferir como base para la acción aquella teoría mejor controlada.

10. Significación y criticabilidad de las teorías metafísicas

El criterio de falsación, a diferencia del principio de verificación, no es un criterio de significación sino de demarcación entre asertos empíricos y otros que no lo son. No obstante, decir de un aserto o de un conjunto de asertos que no es científico no implica para nada que carezca de sentido. Por esta razón, en 1933 Popper escribió una carta al director de la revista «Erkenntnis», en la cual –entre otras cosas– le decía: «Apenas oí hablar del nuevo criterio de verificabilidad del significado elaborado por el Círculo (de Viena), le contrapuse mi criterio de falsación: un criterio de demarcación destinado a establecer una frontera entre sistemas de aserciones científicas y sistemas perfectamente significantes de aserciones metafísicas.» En efecto, comprendemos a la perfección lo que quieren decir los realistas, los idealistas, los solipsistas o los dialécticos. En realidad, afirma Popper, los neopositivistas trataron de eliminar la metafísica lanzándole improperios, pero a través de su principio de verificación la reintrodujeron en la ciencia (en la medida en que las leyes mismas de la naturaleza no son verificables). Lo cierto es que «no puede negarse que, junto a las ideas metafísicas que han obstaculizado el camino de la ciencia, ha habido otras –como por ejemplo el atomismo especulativo– que la han ayudado a progresar. Contemplando la cuestión desde un punto de vista psicológico, me siento dispuesto a considerar que el descubrimiento científico se vuelve imposible sin la fe en las ideas que tengan una naturaleza puramente especulativa y que a veces resultan más bien nebulosas; fe, ésta, que se halla completamente desprovista de garantías desde el punto de vista de la ciencia y que por lo tanto, dentro de estos límites, es "metafísica"». En consecuencia, desde el punto de vista psicológico, la investigación es imposible sin ideas metafísicas, como podrían ser por ejemplo, las ideas

del realismo, de orden del universo o de causalidad. Luego, desde el punto de vista histórico vemos «que a veces ideas que antes flotaban en las más elevadas regiones metafísicas pueden ser alcanzadas cuando se incrementa la ciencia, y al entrar en contacto con ésta, se convierten en realidad. Ejemplos de ideas de este tipo son el atomismo; la noción de un "principio" físico único o elemento último (del que se derivan todos los demás); la teoría del movimiento de la Tierra (al que Bacon se oponía, considerándolo ficticio); la venerable teoría corpuscular de la luz; la teoría de la electricidad como fluido (que ha cobrado nueva vida con la hipótesis según la cual la conductividad de los metales se debe a un gas formado por electrones). Todos estos conceptos y todas estas ideas metafísicas han servido –incluso en sus formas más primitivas– para poner orden en la imagen que el hombre se forma del mundo, y en algunos casos pueden haber llevado también a efectuar predicciones con éxito. Sin embargo, una idea de esta clase sólo adquiere status científico cuando se presenta de forma que pueda ser falsada, es decir, únicamente cuando se ha hecho posible decidir empíricamente entre ella y una teoría rival». Popper escribía esto en 1934. En su *Postscript* (en preparación desde 1957), con respecto a los programas de investigación metafísica, afirma:

> El atomismo es [...] un excelente ejemplo de teoría metafísica no controlable cuyo influjo sobre la ciencia supera el ejercido por muchas teorías controlables [...]. El último y más grandioso ha sido hasta ahora el programa de Faraday, Maxwell, Einstein, De Broglie y Schrödinger, que se propone concebir el mundo [...] en términos de campos continuos [...]. Cada una de estas teorías metafísicas ha funcionado como un programa para la ciencia. Ha indicado la dirección en la que podían hallarse teorías de la ciencia adecuadamente explicativas y ha hecho posible una evaluación de la profundidad de una teoría. En biología, la teoría de la evolución, la teoría de la célula y la teoría de la infección bacteriana han desempeñado un papel similar, al menos durante cierto tiempo. En psicología, el sensismo, el atomismo (la teoría según la cual todas las experiencias están compuestas por elementos últimos, por ejemplo, los datos sensoriales) y el psicoanálisis habrían de recordarse como programas de investigación metafísicos [...]. Incluso aserciones puramente existenciales se han mostrado en ocasiones como inspiradoras y fructíferas para la historia de la ciencia, aunque no hayan llegado a formar parte de ésta. Pocas teorías metafísicas han influido más sobre el desarrollo de la ciencia que aquel puramente metafísico que afirma: «Existe una substancia que puede convertir en oro los metales viles (la piedra filosofal)», aunque no sea falsable, nunca se haya verificado y nadie crea en ella.

En conclusión, desde el punto de vista psicológico, sin ideas metafísicas se hace imposible la investigación científica; desde el *punto de vista histórico* constituye un dato de hecho el que, junto a aquellas ideas metafísicas que han obstaculizado la ciencia, ha habido otras que representaron fecundos programas de investigación; y ha habido metafísicas que, al aumentar el saber de trasfondo, se han transformado en teorías controlables. Este hecho histórico nos indica con elocuencia que, desde el *punto de vista lógico*, el ámbito de lo verdadero no se identifica con el de lo controlable.

La cuestión no se limita a esto, porque si bien es cierto que existen teorías metafísicas sensatas, eventualmente verdaderas, y sin embargo empíricamente incontrolables (y por ello metafísicas), hemos de tener en cuenta que tales teorías –aunque empíricamente irrefutables– sean criticables. Criticables, porque no se trata de aserciones aisladas acerca del mundo, que se presenten a través de un perentorio «todo o nada»; están vinculadas con otras teorías, con otras situaciones problemáticas objeti-

vas, o se basan en ellas, se entrelazan con ellas, las presuponen o son incompatibles con ellas. Con base en estas consideraciones es fácil comprobar cómo teorías empíricamente irrefutables son criticables. Así, por ejemplo, si el determinismo kantiano es fruto de la ciencia de aquella época (el mundo-reloj de Newton), y si la ciencia posterior transforma el mundo-reloj en un mundo-nube, entonces se derrumba aquel saber de trasfondo sobre el cual se alzaba el determinismo de Kant, y este hundimiento arrastra consigo a la teoría filosófica del determinismo.

11. Contra la dialéctica; la «miseria del historicismo»

Los primeros elementos de la teoría social de Popper se encuentran *in luce* en el ensayo *¿Qué es la dialéctica?* Este escrito señala el momento en el que Popper empieza a interesarse por los problemas de metodología de las ciencias sociales. Basándose en su concepción del método científico, Popper afirma: entre otras cosas que por una parte la contradicción lógica y la dialéctica no tienen nada en común, mientras que por otra el método dialéctico constituye una mala interpretación y una absolutización del método científico. En este último –como pretenden los dialécticos– no existe una producción necesaria de la síntesis, ni tampoco se da en ésta el necesario mantenimiento de la tesis y de la antítesis. La dialéctica, continúa diciendo Popper, en cuanto teoría descriptiva, se disuelve en la banalidad de lo tautológico o bien se constituye como teoría que permite justificarlo todo, en la medida en que escapa de la prueba de la experiencia, puesto que no es falsable. La dialéctica, en esencia, aunque parezca omnipotente, en realidad no puede nada.

Una vez establecido esto, veamos los núcleos fundamentales de la conocida obra de Popper que se titula *La miseria del historicismo.* Este ensayo se centra en la crítica al historicismo y al «holismo», en la defensa de la básica unidad del método científico en las ciencias naturales y en las ciencias sociales, y en la consiguiente propuesta de una tecnología social racional, es decir, gradualista.

Segun los historicistas, la tarea de las ciencias sociales consistiría en captar las leyes de desarrollo de la evolución histórica del hombre, de modo que podamos prever sus avances siguientes. Sin embargo, Popper sostiene que tales profecías no tienen nada que ver con las predicciones de la ciencia. El historicismo sólo es capaz de formular jactanciosas profecías políticas y no se da cuenta de que:

a) los desarrollos imprevistos de la ciencia vuelven imposible tal actividad profética;

b) la vieja creencia según la cual se puede captar la ley del desarrollo de la historia humana se basa en una considerable equivocación metodológica que confunde leyes con tendencias (en la medida en que una tendencia no es una ley, sino una aserción singular, histórica, explicable mediante leyes);

c) la historia humana no tiene ningún sentido, salvo el que le demos nosotros;

d) por consiguiente, la historia no nos justifica, sino que nos juzga.

Por otro lado, el «holismo» es la concepción según la cual sería posi-

ble captar intelectualmente la totalidad de un objeto, un acontecimiento, un grupo o una sociedad, y de transformar al mismo tiempo dichas totalidades, desde un punto de vista práctico o, mejor dicho, político. En contra de tal concepción holista, Popper hace notar que:

a) constituye un grave error metodológico pensar que podamos entender la totalidad, ni siquiera del trozo más pequeño e insignificante del mundo, en la medida en que todas las teorías captan únicamente aspectos selectivos de la realidad, son por principio siempre falsables, y también por principio son infinitas en número;

b) desde el punto de vista práctico y operativo, el holismo se resuelve en un utopismo, por lo que respecta a la tecnología social, y en el totalitarismo por lo que respecta a la práctica política.

Como puede apreciarse, Popper lleva a cabo su crítica al historicismo y al holismo en nombre de la fundamental unidad del método científico que debe existir tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. En opinión de este autor, dichas ciencias actúan de acuerdo con el modelo diseñado en *La lógica del descubrimiento científico*. Funcionan mediante la elaboración de hipótesis que llevamos a cabo para resolver los problemas que más nos interesan y que hay que someter a la prueba de la experiencia. La contraposición entre ciencias sociales y ciencias naturales únicamente tiene lugar porque a menudo se malinterpretan el método y el procedimiento que siguen las ciencias naturales. El hecho de que las ciencias sociales posean la misma naturaleza que las ciencias físicas implica que, sobre el plano de la tecnología social, se proceda a solucionar los problemas más urgentes mediante una serie de experimentos, adecuadamente planteados con el propósito de corregir objetivos y medios, basándose en los resultados obtenidos.

12. La sociedad abierta

En consecuencia, afirma Popper, las tesis metodológicas del historicismo constituyen el soporte teórico más válido para las ideologías totalitarias, como demuestra en los dos volúmenes de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Con esta obra su autor pasa desde la crítica metodológica a un ataque ideológico contra el historicismo, considerado como filosofía reaccionaria y como defensa de la «sociedad cerrada» en contra de la «sociedad abierta», como defensa de una sociedad totalitaria concebida de manera organicista y organizada tribalmente de acuerdo con normas no modificables. Al contrario, la sociedad abierta se configura en su pensamiento como una sociedad basada en el ejercicio crítico de la razón humana, como una sociedad que no sólo tolera sino que estimula –en el interior de las instituciones democráticas y a través de éstas– la libertad de los individuos y de los grupos, en vista de la solución de los problemas sociales, es decir, de las continuas reformas. De un modo más preciso, Popper concibe la democracia como el mantenimiento y el continuo perfeccionamiento de determinadas instituciones, y en particular de aquellas que ofrecen a los gobernados la posibilidad efectiva de criticar a sus propios gobernantes y de substituirlos sin derramamiento de sangre. Con esto Popper no quiere decir, sin embargo, que el demócrata, precisamente por

serio, deba aceptar que los totalitarios se hagan con el poder. En el segundo volumen de *La sociedad abierta y sus enemigos* podemos leer:

No soy contrario en todos los casos y en todas las circunstancias a la revolución violenta. Como algunos pensadores cristianos de la edad media y del renacimiento que admitían el recurso al tiranicidio, creo que bajo una tiranía puede no haber en realidad ninguna otra posibilidad, y que una revolución violenta podría justificarse. Pero creo también que cualquier revolución de esta clase debe tener como objetivo únicamente la instauración de una democracia; y por democracia no entiendo en absoluto algo tan vago como el gobierno del pueblo o el gobierno de la mayoría, sino un conjunto de instituciones (entre las que se cuentan especialmente las elecciones generales, el derecho del pueblo a destituir al gobierno) que permitan el control público de los gobernantes y su destitución por parte de los gobernados, y que permitan que éstos consigan reformas sin recurrir a la violencia e incluso en contra de la voluntad de los gobernantes. En otras palabras, la utilización de la violencia sólo se justifica bajo una tiranía que vuelva imposible las reformas sin violencia, y debe tener un único objetivo: lograr un estado de cosas que haga posible las reformas sin violencia.

Para Popper, por lo tanto, el recurso de la violencia sólo se justifica para derrocar la tiranía, y una vez instaurada la democracia, contra los intentos de subvertirla. Para exponer con claridad la teoría de la democracia, Popper establece los puntos siguientes:

1) La democracia no puede caracterizarse de forma completa únicamente como gobierno de la mayoría, aunque la institución de las elecciones generales posea la máxima importancia. En efecto, una mayoría puede gobernar de manera tiránica. (La mayoría formada por aquellos que tienen una estatura inferior a un metro ochenta y cinco puede decidir que sea la minoría formada por aquellos que tienen una estatura superior a un metro ochenta y cinco la que pague todos los impuestos.) En una democracia, los poderes de los gobernantes deben ser limitados, y el criterio de la democracia es éste: en una democracia los gobernantes –el gobierno– pueden ser destituidos por los gobernados sin derramamiento de sangre. Por lo tanto, si los hombres que ocupan el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar a favor de un cambio pacífico, su gobierno es una tiranía.

2) Debemos distinguir solamente entre dos formas de gobierno: el que posee instituciones de esta clase y todos los demás, es decir, entre democracia y tiranía.

3) Una constitución democrática coherente debe excluir únicamente un tipo de cambio en el sistema legal: aquel tipo de cambio que pueda poner en peligro su carácter democrático.

4) En una democracia, la protección integral de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan las leyes, y sobre todo a aquellos que incitan a los demás a derrocar violentamente la democracia.

5) Una línea política dedicada a la instauración de instituciones que salvaguarden la democracia siempre debe actuar basada en el supuesto de que pueden existir tendencias antidemocráticas latentes, tanto entre los gobernados como entre los gobernantes.

6) Si se destruye la democracia, quedan destruidos todos los derechos; aunque se conserven determinadas ventajas económicas que disfruten los gobernados, sólo se basarían en la resignación.

7) La democracia ofrece un valioso campo de batalla para cualquier reforma razonable, al permitir que se lleven a cabo reformas sin violencia. Empero, si la defensa de la democracia no se convierte en la preocupación preeminente de toda batalla específica que se realice en este campo de lucha, las tendencias antidemocráticas latentes que siempre están presentes –y que apelan a aquellos que sufren los efectos angustiosos de la civilización– pueden provocar el hundimiento de la democracia. Si la comprensión de estos principios todavía no se ha desarrollado lo suficiente, hay que fomentarla. La línea política contraria puede resultar fatal; puede llevar a la derrota en la batalla más importante, la que se libra a favor de la democracia misma.

Popper escribía esto en 1945. En un momento más reciente ha reiterado que la sociedad abierta posee al menos dos características: «En primer lugar, en una sociedad abierta es posible la libre discusión, y esta discusión

ejerce un influjo sobre la política. En segundo lugar, existen instituciones para la protección de la libertad y de los menos privilegiados.» Popper dice: «Creo que [la sociedad abierta] es al mismo tiempo una realidad y un ideal. En una democracia la sociedad será más madura, más desarrollada, más abierta que en otra democracia. En qué medida es buena o mala, depende de múltiples factores: de sus precedentes históricos, su tradición, sus instituciones políticas, sus métodos educativos y, por último, de los hombres que confieren a estas instituciones su contenido vital. Propongo que se trace una línea fronteriza bastante precisa entre democracia y dictadura. Se vive en una democracia cuando existen instituciones que permiten echar abajo al gobierno sin recurrir a la violencia, sin llegar a la represión física de sus miembros. Pero cuando existe la democracia, abre el camino que permite llegar a una sociedad realmente abierta. Se trata de algo gradual. Creo en la razón, creo que todos debemos esforzarnos por garantizar una actitud como la que he descrito. Como es natural, no creo que sea fácil o que todos los hombres sean siempre razonables: sólo lo son a veces. Tampoco creo en el poder de la razón o en la fuerza de la razón. Creo más bien que podemos elegir entre la razón y la violencia, que la razón es la única alternativa al empleo de la violencia y que es un delito el empleo de la violencia evitable.»

Popper añade: «La violencia siempre engendra una violencia mayor. Y las revoluciones violentas matan a los revolucionarios y corrompen sus ideales. Los únicos supervivientes son los especialistas más habilidosos en el arte de sobrevivir [...]. Sostengo que sólo en una democracia, en una sociedad abierta, tenemos la posibilidad de eliminar todos los inconvenientes. Si destruimos este ordenamiento social a través de una revolución violenta, no sólo seremos responsables de los pesados sacrificios que comporta la revolución misma, sino que crearemos una situación que imposibilita la eliminación de los infortunios sociales, la injusticia y la opresión. Estoy a favor de la libertad individual y odio como el que más la prepotencia del Estado y la arrogancia de las burocracias. Sin embargo, el Estado es un mal necesario; resulta imposible eliminarlo del todo. Y también es verdad que, cuantos más hombres haya, más necesario será el Estado. A través de la violencia se puede aniquilar fácilmente a la humanidad. Es necesario trabajar en favor de una sociedad más racional, en la que cada vez en mayor proporción los conflictos se solucionen racionalmente. Digo "más racional", y en realidad, ninguna sociedad es racional, pero hay una más racional que la que ahora existe, y hacia ella tenemos el deber de encaminarnos. ¡Esto constituye una aspiración realista, y no una utopía!»

Para Popper, en definitiva, es democrática aquella sociedad que posee instituciones democráticas. Hay que estar atentos, advierte Popper, porque las instituciones son como una fortaleza: resisten si la guarnición es buena. Además, Popper considera que la justicia y la libertad constituyen los mayores ideales humanitarios. Sin embargo, construye una jerarquía en la que la libertad está antes que la justicia, porque en una sociedad libre, a través de una crítica adecuada y de las oportunas reformas, se podrá tender hacia la justicia. En cambio, en una sociedad cerrada, en una tiranía o en una dictadura, donde la crítica no es posible, ni siquiera se podrá alcanzar la justicia: siempre existirá la clase privilegiada de los siervos del tirano. Como conclusión hay que decir que en el trasfondo de

todo, en el trasfondo de esta racional y apasionada defensa de las instituciones democráticas se encuentra lo que Popper llama «la fe en la razón».

El racionalismo atribuye valor a la argumentación razonada y a la teoría, y al control basado en la experiencia. Sin embargo, esta decisión en favor del racionalismo no puede a su vez demostrarse mediante una argumentación razonada o una experiencia. Aunque se la someta a discusión, en último término descansa sobre una decisión irracional, en la fe en la razón. Esta opción en favor de la razón no es de un orden puramente intelectual, sino de orden moral. Condiciona toda nuestra actitud hacia los demás hombres y hacia los problemas de la vida social. Y se halla estrechamente vinculada a una fe en la racionalidad del hombre, en el valor de cada hombre. El racionalismo puede estar acompañado de una actitud humanitaria con más motivos que el irracionalismo, con su rechazo de la igualdad de derechos. Sin duda alguna, los individuos humanos son desiguales en muchos aspectos. Pero esto no se opone a la exigencia de que todos sean tratados del mismo modo, de que todos posean iguales derechos. La igualdad ante la ley no es un hecho, es una instancia política que descansa sobre una opción moral. La fe en la razón, también en la razón de los demás, implica la idea de imparcialidad, de tolerancia, de rechazo a toda pretensión totalitaria.

13. Los enemigos de la sociedad abierta

Al caracterizar el historicismo como una concepción centrada en la fe en que la historia humana se desarrolla en su integridad mediante leyes férreas, que no le permiten al hombre sueños utópicos o planes racionales de reconstrucción social, Popper ve surgir la conjunción entre historicismo y rebelión en contra de la sociedad abierta ya en Heraclito y, más en particular, en su noción de un destino despiadado. Según Heraclito, aristócrata desencantado, todas las cosas se parecen a las llamas: éstas no son cosas, sino procesos. Sin embargo, después de haber reducido todas las cosas a llamas, a procesos (como la combustión), Heraclito descubre en ellas una ley, una medida; y vuelve a introducir, en el proceso del mundo, un orden predeterminado de los acontecimientos, la férrea ley del destino oculto bajo la aparente contingencia.

En cualquier caso, la expresión más relevante del historicismo en el pensamiento antiguo consiste –según Popper– en la doctrina político-social de Platón. Platón es el corifeo de la reacción contra la sociedad abierta formada por la democracia ateniense. Es el teórico de un estado ideal que habría de significar la detención de todo cambio sociopolítico. Es el teórico de un estado petrificado, estructurado sobre una rígida división de las clases y sobre el dominio exclusivo de los filósofos-reyes. Éstos, educados institucionalmente por el Estado, protegen de la decadencia al Estado mismo, en el sentido de que impiden los movimientos políticos. En opinión de Platón, un movimiento político lleva necesariamente al hundimiento y a la degeneración, con base en la ley del desarrollo histórico.

Por eso, según Popper, en Platón aparecen con toda claridad el tribalismo y el totalitarismo. Son el aspecto político de la fe historicista en una ley histórica de decadencia, la cual se halla vinculada a su vez con la concepción esencialista en el ámbito de la metodología cognoscitiva. Esto pone de manifiesto la distancia que separa a Platón de Sócrates. En efecto, el filósofo de Platón no es el modesto buscador socrático de la verdad (y por lo tanto, el demócrata que piensa y actúa críticamente en la *polis* para mejorar sus leyes, y que también sabe morir por ella), sino su orgulloso poseedor. Utilizando una expresión de G. Ryle, puede concluirse

que Platón –a criterio de Popper– fue el Judas de Sócrates y que la *República* fue para Platón no sólo *El Capital* sino también el *Mein Kampf*.

Desde la antigüedad hasta nuestros días, Popper advierte que se reitera la ideología historicista y sus nefastos efectos en Hegel y Marx. Con Hegel, escribe Popper, se inicia en la filosofía la fase de la falta de honradez, y toda la filosofía hegeliana –centrada en la noción de un desarrollo dialéctico inexorable y en la premisa de la identidad entre lo real y lo racional– no es más que la justificación y la apología del Estado prusiano y del mito de la horda. Sin duda Hegel nos ha permitido entender, dice Popper, que los hombres no comienzan su vida como si ésta fuese una hoja en blanco, que a los hombres no les es posible crear un mundo de pensamiento desde la nada y que en gran medida sus pensamientos son producto de la herencia. A pesar de ello, su filosofía es una de las mayores falsedades que se hayan formulado en contra de la sociedad abierta. Es el arsenal de los movimientos totalitarios modernos. Es el arsenal del nazismo y de la lamentable fe fascista, doctrina materialista y al mismo tiempo mística, totalitaria a la vez que tribal. Popper afirma que también surgen de la filosofía hegeliana los peores aspectos del marxismo: su historicismo y su totalitarismo.

A propósito de Marx hay que señalar, sin embargo, que Popper se encuentra escindido por un profundo *odi et amo*. En efecto, escribe que Marx fue un leal, auténtico y realista buscador de la verdad. Realizó un intento leal de aplicar los métodos racionales a los problemas más urgentes de la vida social. Marx nos abrió los ojos y afinó nuestra mirada con respecto a muchas cuestiones nuevas. Resulta imposible un retorno a la ciencia social premarxista, puesto que todos los estudiosos modernos (incluido Popper) son deudores de Marx, aunque no se den cuenta de ello. No se puede dudar en lo más mínimo del impulso humanitario del marxismo y del hecho de que Marx deseaba acudir en socorro de los explotados. Además, Popper se muestra de acuerdo con la crítica que Marx dirige en *El Capital* al *laissez faire* capitalista, y también con la desconfianza de Marx con respecto a la retórica moralizante y al fariseísmo.

A pesar de ello, *Popper acusa a Marx de ser un falso profeta*. El historicismo dialéctico hegeliano, sobre todo en el Marx de *El Capital*, se cambia en la afirmación de un metafísico determinismo ecónomico que, tomando en préstamos los prejuicios cientificistas de la cultura de la época, fundamenta la profecía marxista sobre la futura sociedad comunista, y con ésta, la actitud utópico-profética y la consiguiente ideología totalitaria. Una vez más, vemos que los elementos del marxismo a los que se opone Popper son el historicismo y el totalitarismo, la fe en leyes ineluctables y absolutas de la historia humana, y la creencia escatológica y pseudoreligiosa en un advenimiento necesario e inminente del paraíso en esta tierra.

Según Popper, los análisis sociológicos y económicos que fueron efectuados por Marx sobre la sociedad de su época fueron excelentes, aunque un tanto unilaterales. Marx, en esencia, logró un gran éxito en sus análisis, en la medida en que examinó las instituciones y sus funciones. Sin embargo, fracasó apenas se convirtió en profeta. Su fracaso depende de la miseria del historicismo, y éste no es más que una superstición.

El marxismo «científico», afirma Popper –que revela mucha más sim-

patía por el activismo del joven Marx que por el determinismo cientificista y profético del Marx de *El Capital*- está muerto. Sin embargo, «su radicalismo moral continúa estando vivo, y es tarea nuestra el conservarlo con vida, apartándolo de la senda por la que avanza, en cambio, su radicalismo político. El marxismo "científico" está muerto. Pero su sentido de la responsabilidad social y su amor por la libertad deben seguir viviendo».

Capítulo XXXVIII

LA EPISTEMOLOGÍA POSTPOPPERIANA

1. Thomas S. Kuhn y la estructura de las revoluciones científicas

1.1. *Paradigmas, ciencia normal y anomalías*

Junto con Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend y Larry Laudan, Thomas S. Kuhn forma parte de aquel grupo de conocidos epistemólogos postpopperianos que han desarrollado sus teorías epistemológicas en un contacto cada vez más estrecho con la historia de la ciencia. En 1963 Kuhn publicó el libro *La estructura de las revoluciones científicas*, donde afirma que la «comunidad científica» se construye a través de la aceptación de teorías que Kuhn denomina «paradigmas». Escribe: «Con este término quiero indicar conquistas científicas universalmente aceptadas, que durante un tiempo determinado brindan un modelo de problemas y soluciones aceptables a aquellos que trabajan en un campo de investigaciones.» Kuhn, en realidad, utiliza el término «paradigma» en más de un sentido. Sin embargo, él mismo se encarga de especificar que la función del paradigma –que hoy asumen los manuales científicos, por medio de los cuales se inicia al joven estudiante en la comunidad científica– en el pasado era asumida por los clásicos de la ciencia, por ejemplo, la *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Ptolomeo, los *Principia* y la *Óptica* de Newton, la *Electricidad* de Franklin, la *Química* de Lavoisier o la *Geología* de Lyell. Por eso, la astronomía ptolemaica (o la copernicana), la dinámica aristotélica (o la newtoniana) constituyen paradigmas, al igual que el fijismo de Linneo, la teoría de la evolución de Darwin o la teoría de la relatividad de Einstein.

Una comunidad religiosa se reconoce a través de los dogmas específicos en los que cree, y un partido político reúne a sus miembros en torno a finalidades y valores específicos. Del mismo modo, una teoría paradigmática es la que instituye una determinada comunidad científica, que en virtud de los supuestos paradigmáticos –y en su interior– llevará a cabo lo que Kuhn denomina «ciencia normal». Ésta representa «un laborioso y dedicado intento de obligar a que la naturaleza entre dentro de las casillas conceptuales suministradas por la educación profesional». La ciencia normal significa «una investigación fundamentada de manera estable sobre

uno o más resultados alcanzados por la ciencia del pasado, a los cuales, durante determinado período de tiempo, una comunidad científica en particular reconoce la capacidad de constituir el fundamento de su praxis ulterior». Esta praxis ulterior –la ciencia normal– consiste en tratar de llevar a cabo las promesas del paradigma, determinando cuáles son los hechos relevantes (para el paradigma), confrontando por ejemplo, a través de mediciones cada vez más exactas) los hechos con la teoría, articulando los conceptos de éstas y extendiendo sus campos de aplicación. Hacer ciencia normal quiere decir resolver rompecabezas *(puzzles)*, es decir, problemas definidos por el paradigma, que surgen y regresan a él. Por eso, el fracaso en la solución de un rompecabezas no se considera como un fracaso del paradigma, sino más bien como un fracaso del investigador, que no ha sabido resolver una cuestión para la cual el paradigma afirma (y promete) que hay una solución. Es una situación análoga a la del jugador de ajedrez: cuando éste no sabe resolver un problema y pierde la partida, la causa es que no ha jugado bien y no que las reglas del ajedrez no funcionen.

Por lo tanto, la ciencia normal es acumulativa (se construyen instrumentos más potentes, se efectúan mediciones más exactas, se amplía la teoría a otros terrenos, etc.) y el científico normal no busca la novedad. Sin embargo, la novedad tendrá que aparecer necesariamente. El motivo es que la articulación teórica y empírica del paradigma aumenta el contenido informativo de la teoría y, por lo tanto, le expone al riesgo de verse desmentida (cuanto más se diga, más riesgo hay de equivocarse; quien no dice nada, nunca se equivoca; si se dice poco, hay poco riesgo de cometer errores). Todo esto explica aquellas anomalías que, en un momento determinado, debe afrontar la comunidad científica y que, resistiéndose a los asaltos reiterados de las suposiciones paradigmáticas, provocan la crisis del paradigma. Junto con ésta da comienzo un período de ciencia extraordinaria: el paradigma queda sometido a un proceso de desenfoque, se ponen en tela de juicio los dogmas, y por consiguiente, pierden rigor las reglas que gobiernan la investigación normal. En resumen, ante las anomalías, los científicos pierden la confianza en aquella teoría que antes habían abrazado. La pérdida de un sólido punto de partida se pone de manifiesto en el recurso a la discusión filosófica sobre los fundamentos y sobre metodología. Éstos son los síntomas de la crisis, que deja de existir cuando del crisol representado por aquel período desenfrenado de búsqueda que es la ciencia extraordinaria logra surgir un nuevo paradigma sobre el cual volverá a articularse la ciencia normal, la cual a su vez y después de un período de tiempo que quizás resulte bastante largo, llevará a nuevas anomalías, y así sucesivamente.

1.2. *Las revoluciones científicas*

Kuhn describe el pasaje a un nuevo paradigma (desde la astronomía ptolemaica a la copernicana, por ejemplo) como una reorientación «gestáltica»: al abrazar un nuevo paradigma, la comunidad científica maneja la misma cantidad de datos que antes, pero los coloca en una relación diferente a la anterior. Además, según Kuhn, el pasaje de uno a otro paradig-

ma es lo que caracteriza a una revolución científica. Sin embargo, uno de los problemas más acuciantes planteados por Kuhn es el siguiente: ¿cómo sucede el pasaje de un paradigma a otro? ¿Se produce por motivos racionales, o no?

Kuhn sostiene que «paradigmas sucesivos nos dicen cosas diferentes sobre los objetos que pueblan el universo y sobre el comportamiento de tales objetos». «Justamente porque se trata de un pasaje entre factores inconmensurables, el pasaje de un paradigma a otro opuesto no puede efectuarse paso a paso ni ser impuesto por la lógica o por una experiencia neutral. Al igual que la reorientación "gestáltica", debe realizarse de una sola vez (aunque no en un instante) o no se realizará en absoluto.» Quizás tenga razón Max Planck, que en su *Autobiografía* observó con tristeza que «una nueva verdad científica no triunfa convenciendo a sus opositores y haciéndoles ver la luz, sino más bien porque sus opositores acaban por morir, y crece una nueva generación habituada a aquélla». En realidad, Kuhn afirma que «el traspaso de una confianza de un paradigma a otro es una experiencia de conversión que no puede ser impuesta por la fuerza». Pero entonces, ¿por qué tiene lugar esta experiencia de conversión y sobre qué fundamentos? «Los científicos individuales aceptan un nuevo paradigma por toda clase de razones y con frecuencia por muchas razones al mismo tiempo. Algunas de estas razones –por ejemplo, el culto al Sol que contribuyó a convertir a Kepler al copernicanismo– se hallan fuera por completo de la esfera de la ciencia. Otras razones pueden depender de ideosincrasias autobiográficas y personales. Incluso la nacionalidad o la reputación previa del innovador y de sus maestros puede a veces desempeñar una importante función [...]. Probablemente la pretensión más importante que formulan los defensores de un nuevo paradigma es la de que puede resolver aquellos problemas que han puesto en crisis el viejo paradigma. Tal pretensión, cuando puede formularse de modo legítimo, a menudo constituye el más eficaz de los argumentos a su favor.» Además, hay que tener en cuenta que a veces la aceptación de un nuevo paradigma no se debe al hecho de que resuelva los problemas que el viejo paradigma no logra solucionar, sino a promesas que se realizan en otros campos. Puede haber incluso razones estéticas que induzcan a que un científico o un grupo de científicos acepte un paradigma. Sin embargo, afirma Kuhn, «en los debates sobre los paradigmas no se discuten en realidad las capacidades relativas para solucionar los problemas, aunque hayan buenas razones para emplear por lo general términos que se refieren a ellas. En cambio, el punto que se discute consiste en decidir cuál es el paradigma que debe guiar la investigación en el futuro, acerca de problemas muchos de los cuales ninguno de los dos competidores pueden aspirar a solucionar por completo. Es preciso decidirse entre formas alternativas de llevar a cabo la actividad científica y, en tales circunstancias, una decisión de este tipo debe basarse más en las promesas de futuro que en las conquistas pasadas. Quien abraza un nuevo paradigma desde el comienzo, a menudo lo hace dejando a un lado las pruebas proporcionadas por la solución de problemas. Debe confiar en que el nuevo paradigma logrará resolver en el futuro los muchos y vastos problemas que se le planteen, sabiendo únicamente que el viejo paradigma no ha logrado solucionar algunos. Una decisión de este género sólo puede tomarse con base en la fe». Por eso,

para que un paradigma pueda triunfar, debe conquistar primero (a veces gracias a consideraciones personales o a consideraciones estéticas tácitas) «a algunos defensores que lo desarrollen hasta que llegue a un punto en el que lleguen a producirse y multiplicarse numerosas y sólidas argumentaciones. Pero incluso éstas, cuando existen, no son individualmente decisivas. Puesto que los científicos son hombres razonables, una u otra argumentación acabará por persuadir a muchos. Pero no existe argumentación alguna que, por su cuenta, pueda o deba persuadirlos a todos. Lo que ocurre no es una única conversión en grupo, sino un desplazamiento progresivo en la distribución de la confianza de los especialistas».

1.3. *El desarrollo ateleológico de la ciencia*

Ahora bien ¿el pasaje de un paradigma a otro implica un progreso? El problema es complejo. De todas maneras «es únicamente durante los períodos de ciencia "normal" cuando el progreso parece evidente y seguro». En cambio «durante los períodos de revolución, cuando las doctrinas fundamentales de un ámbito se hallan todavía en discusión con frecuencia se exponen dudas sobre la posibilidad de que continúe el progreso si se adopta uno u otro de los paradigmas que se enfrentan». Sin duda, una vez que se haya afirmado un paradigma, sus defensores lo considerarán como un progreso. Kuhn empero, se pregunta: ¿progreso hacia qué? Según él, el proceso que tiene lugar al evolucionar la ciencia es un proceso de evolución a partir de estadios primitivos, pero esto no significa que dicho proceso lleve la búsqueda cada vez más cerca de la verdad, o al menos hacia algún sitio. «¿Es necesario –se pregunta Kuhn– que exista tal objetivo? ¿No será posible acaso dar cuenta de la existencia de la ciencia y de su éxito en términos de evolución a partir de un estado de los conocimientos poseídos por la comunidad en cada período determinado de tiempo? ¿Sirve realmente de ayuda el imaginar que existe una completa, objetiva y verdadera explicación de la naturaleza, y que la medida adecuada de la conquista científica es la medida en que ésta se aproxima a aquel objetivo final? Si aprendemos a substituir la evolución hacia aquello que queremos conocer por la evolución a partir de lo que ya conocemos, en el transcurso de dicho proceso pueden desaparecer gran número de problemas inquietantes.» Al igual que en la evolución biológica, en la evolución de la ciencia nos hallamos ante un proceso que se desarrolla de manera constante a partir de estadios primitivos, pero que no tiende hacia ningún objetivo.

2. Imre Lakatos y la metodología de los programas de investigación científica

2.1. *Tres tipos de falsacionismo*

Las ideas de Kuhn sobre el desarrollo de la ciencia han sido objeto de numerosas críticas. Popper, por ejemplo, en el escrito *La ciencia normal y sus peligros* (1966) ha puesto de relieve que la ciencia normal, en el senti-

do de Kuhn, existe realmente, pero «es la actividad del profesional no revolucionario o, con más precisión, no demasiado crítico: del cultivador de disciplinas científicas que acepta el dogma predominante en su época, no quiere ponerlo en discusión y acepta una nueva teoría revolucionaria sólo si casi todos los demás se hallan dispuestos a admitirla, es decir, si se convierte en moda por una especie de arrebatador consenso universal». Debido a ello, en opinión de Popper el científico normal está mal educado: ha sido educado en un espíritu dogmático, es víctima del adoctrinamiento; «es una persona a la que habría que compadecer». Además, según Popper la tesis de la imposibilidad de comparar entre los paradigmas es un mito que en nuestro tiempo constituye «el baluarte del irracionalismo». Popper, ante la tesis de la incomparabilidad de Kuhn, afirma que «ésta exagera una dificultad transformándola en una imposibilidad». Por último, siempre a criterio de Popper, el esquema propuesto por Kuhn puede servir para desarrollar la astronomía, pero no se ajusta a la evolución de la teoría de la materia o de la ciencia biológica, por ejemplo a partir de Darwin y de Pasteur. En relación con el problema de la materia, más en particular, ha habido según Popper «por lo menos tres teorías dominantes que han estado en competencia desde la antigüedad: las teorías de la continuidad, las atomistas y las que trataban de conciliar ambas tendencias».

Otra crítica a las ideas de Kuhn es la que formula el epistemólogo John Watkins –sucesor de Popper en la London School of Economics and Political Science– quien reprocha a Kuhn que conciba la comunidad de los científicos como una secta religiosa y no como una vivaz aunque ordenada (por las reglas del método) república de hombres de ciencia. También Imre Lakatos se declara en contra de la idea de un paradigma que domine de manera casi teológica la comunidad científica, y en contra de la idea de que el desarrollo de la ciencia debería avanzar mediante sucesivas catástrofes.

La noción fundamental en la imagen de la ciencia que propone Lakatos es que la ciencia es, ha sido y tiene que ser una competencia entre programas rivales de investigación. Según Lakatos, esta idea caracteriza el falsacionismo metodológico sofisticado, concepción que Lakatos desarrolla siguiendo las huellas de Popper. El falsacionismo metodológico sofisticado se distingue del falsacionismo dogmático y del falsacionismo metodológico ingenuo. El falsacionismo dogmático consiste en la idea según la cual la ciencia se desarrolla a través de conjeturas audaces y de falsaciones infalibles. Sin embargo, señala Lakatos, tal idea –que algunos científicos han tomado como propia y que ha sido propagada por determinados filósofos, como por ejemplo A.J. Ayer– no es la idea de Popper, y está equivocada. Está equivocada porque la base empírica de la ciencia (es decir, los protocolos, las proposiciones de observación) no es algo cierto, que permita falsaciones infalibles o incontrovertibles: nuestras falsaciones también pueden estar equivocadas. Esto lo atestiguan tanto la lógica como la historia de la ciencia. Por su parte, *el falsacionismo metodológico ingenuo* corrige el error de los falsacionistas dogmáticos y sostiene (como Popper ya había puesto de manifiesto en *La lógica del descubrimiento científico*) que la base empírica de la ciencia no es infalible, y que tampoco son incontrovertibles aquellas hipótesis auxiliares que sirven para contro-

lar la hipótesis que hayamos propuesto como intento de solución del problema que deseamos resolver. Sin embargo, dice Lakatos, a pesar de su valor, también el falsacionismo metodológico ingenuo es insatisfactorio. Y lo es porque concibe el desarrollo de la ciencia como una serie de duelos sucesivos entre una teoría y los hechos. Para Lakatos, en cambio, las cosas no funcionan así, puesto que la lucha entre lo teórico y lo fáctico siempre ocurre entre tres: entre las dos teorías en competencia y los hechos. Todo esto explica que se descarte una teoría no cuando un hecho la contradice, sino únicamente cuando la comunidad científica tiene a su disposición una teoría mejor que la anterior. Así, por ejemplo, la mecánica de Newton fue rechazada después de haber entrado en posesión de la teoría de Einstein.

2.2. *Los programas científicos de investigación*

Hasta ahora nos hemos referido a teorías en competencia recíproca. Lakatos, en realidad, habla de «programas científicos de investigación». Para comprender qué es un programa científico de investigación es suficiente con recordar el mecanicismo de Descartes o de Newton, la teoría de la evolución de Darwin o, antes que estas teorías, el copernicanismo. Un programa de investigación es una sucesión de teorías, T_1, T_2, T_3, T_4, que se desarrollan desde un núcleo central que, por decisión metodológica se mantiene infalsable. De este modo, un programa puede mostrar su valor, su fecundidad y su carácter progresivo en comparación con otro programa. No es lícito provocar la muerte de una teoría durante su infancia. Una buena teoría necesita tiempo para desarrollarse.

La historia de la ciencia es y debería ser una historia de programas investigadores en competencia. Tal es el núcleo de la concepción de ciencia y de historia de la ciencia que defiende Lakatos, concepción que –por lo demás– acentúa la interrelación entre las diversas epistemologías y la historia de la ciencia, en el sentido de que esta última puede actuar retrospectivamente como arma crítica aplicada a las diversas nociones de ciencia o epistemologías.

El núcleo central de la reflexión epistemológica de Lakatos, centrada sobre el evolucionar de las ciencias naturales, está constituido por la noción de «programa científico de investigación». Esta noción es la que distingue su pensamiento con respecto a las posturas de Kuhn y de Popper. En opinión de Lakatos (véase al respecto su ensayo *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales)*, «la *Logik der Forschung*, en su conjunto, resulta áridamente abstracta y notablemente ahistórica. Siempre que Popper se arriesga a efectuar observaciones sobre la falsabilidad de las principales teorías científicas, cae en garrafales errores lógicos o distorsiona la historia para que se adapte a su teoría de la racionalidad». Por otro lado –escribe Lakatos en *La falsación y la metodología de los programas científicos de investigación* (1970)– «de acuerdo con la concepción de Kuhn, la revolución científica es irracional, es un material adecuado para una psicología de masas». En opinión de Kuhn, escribe Lakatos, «el cambio científico –de un "paradigma" a otro– es una conversión mística que no está, ni puede estar, gobernada por reglas racionales y que entra totalmente en el ámbito de la psicología (social) del descubrimiento. El

cambio científico es una especie de conversión religiosa». Lakatos, por su parte, se mueve dentro de la problemática y de la atmósfera del falsacionismo de Popper, y además se encuentra influido también por Kuhn (por ejemplo, por la idea de la «función del dogma en la investigación científica» o del «progreso mediante las revoluciones»). Sin embargo, desarrolla sus argumentos sin dejarse encapsular por uno u otro pensador, y actúa con agilidad y carencia de prejuicios.

2.3. *Cómo avanza la ciencia*

Para Lakatos «es una sucesión de teorías y no una única teoría lo que hay que evaluar como científica o como pseudocientífica». Una serie de teorías es progresiva teóricamente (o constituye un «deslizamiento de problema» progresivo teóricamente) «si cada nueva teoría posee un contenido empírico mayor que el de las teorías que la preceden, es decir, si predice algún hecho nuevo, inesperado hasta aquel momento». Además, hay que decir, que «una serie de teorías que sea progresiva teóricamente también es progresiva empíricamente (o que constituye un "deslizamiento de problema" progresivo empíricamente) si parte de este contenido empírico excedente se halla también corroborado en cierta medida, es decir, si cada teoría nueva conduce al descubrimento real de algún hecho nuevo». Ahora bien, esta serie de teorías, esta continuidad «se desarrolla desde un auténtico programa de investigación bosquejado al principio. Este programa consiste en reglas metodológicas: algunas indican qué caminos hay que evitar (heurística negativa), y otras, qué caminos seguir (heurística positiva)». Un programa de investigación parte desde decisiones metodológicas como «no falsables» algunas hipótesis, justamente con base en un decreto metodológico. Las hipótesis no falsables constituyen el núcleo *(hardcore)* del programa, y «todos los programas científicos de investigación pueden caracterizarse mediante su núcleo». «La heurística negativa del programa nos impide aplicar el *modus tollens* contra este núcleo. En cambio, hemos de utilizar nuestro ingenio para formular o incluso inventar hipótesis auxiliares que formen un cinturón de protección alrededor del núcleo, y debemos dirigir el *modus tollens* contra este último nuevo objetivo. Este cinturón protector de hipótesis auxiliares debe resistir el ataque de los controles, adaptarse y readaptarse o incluso ser substituido por completo, para defender el núcleo así consolidado. Un programa de investigación tiene éxito si todo esto conduce a un deslizamiento progresivo del problema; no tiene éxito cuando conduce a un deslizamiento regresivo del problema.» Por ello, un programa de investigación (piénsese en el de Newton) puede desarrollarse «en un mar de anomalías» (lo cual ocurre en el programa de Prout) o, como en el caso de Bohr, avanzar «sobre fundamentos incoherentes». Cuando las sucesivas modificaciones del cinturón de protección ya no logran predecir nuevos hechos, el programa entonces se muestra regresivo. «Todo esto nos sugiere que no hay que descartar un programa de investigación en el momento en que surge únicamente porque todavía no haya logrado superar un poderoso programa rival. No habría que abandonarlo si, en el supuesto de que no tenga rivales poderosos, constituye un "deslizamiento de problema" progresivo [...]. Hasta que un programa de

investigación en estado naciente pueda ser reconstruido racionalmente en calidad de "deslizamiento de problema" progresivo, tendría que estar protegido durante un cierto tiempo con respecto a un rival poderoso que ya esté estabilizado.»

Por lo tanto, en opinión de Lakatos, la ciencia es «un campo de batalla para programas de investigación más bien que para teorías aisladas». Y «la ciencia madura consiste en programas de investigación en los que no sólo se anticipan hechos nuevos, sino en un sentido importante, también nuevas teorías auxiliares; la ciencia madura –a diferencia del burdo esquema mediante "ensayo y error"– tiene poder heurístico». En este sentido se comprueba, para Lakatos, la debilidad de programas como el marxismo o la teoría freudiana, que «inevitablemente modelan sus teorías auxiliares reales siguiendo las huellas de algunos hechos, sin que al mismo tiempo anticipen otros (¿qué nuevo hecho ha predicho el marxismo, a partir de 1917, por ejemplo?)».

3. La epistemología anarquista de Paul K. Feyerabend

3.1. *La anarquía epistemológica en función del progreso*

El libro de Feyerabend *Contra el método* (2.ª ed. 1975) ha sido escrito con la convicción de que «el anarquismo, aunque quizás no sea la filosofía política más atrayente, resulta sin duda una excelente medicina para la epistemología y para la filosofía de la ciencia». En esencia, según Feyerabend, hay que abandonar la quimera según la cual las reglas ingenuas y simplistas propuestas por los epistemólogos pueden dar razón de aquel laberinto de interacciones que nos muestra la historia real: «la historia real, y en particular la historia de las revoluciones, siempre es más rica de contenido, más variada, más pluridimensional, más viva y más astuta de lo que puedan llegar a imaginar el mejor historiador y el mejor metodólogo.»

Por consiguiente, el anarquismo epistemológico de Feyerabend consiste en la tesis según la cual «la noción de un método que contenga principios firmes, inmutables, y absolutamente vinculantes, en calidad de guía de la actividad científica, choca con dificultades notables cuando se enfrenta con los resultados de la investigación histórica. En efecto, nos encontramos con que no existe una sola norma –por plausible que sea y por sólidamente arraigada que se encuentre en la epistemología– que no haya sido violada en alguna circunstancia. Se hace evidente también que tales violaciones no son acontecimientos accidentales, y tampoco son el resultado de un saber insuficiente o de faltas de atención que hayan podido evitarse. Al contrario, vemos que dichas violaciones son necesarias para el avance científico. En efecto, uno de los rasgos que más llaman la atención en las recientes discusiones sobre historia y sobre filosofía de la ciencia es el tema de conciencia del hecho de que acontecimientos y avances como la creación del atomismo en la antigüedad, la revolución copernicana, la aparición de la teoría atómica moderna (teoría cibernética; teoría de la dispersión; esteroquímica; teoría de los cuantos), o el gradual surgimiento de la teoría ondulatoria de la luz sólo se llevaron a cabo porque algunos

pensadores decidieron no dejarse atar por determinadas normas metodológicas obvias, o porque involuntariamente las violaron».

Una libertad de acción de esta clase no es, en opinión de Feyerabend, un mero hecho en la historia de la ciencia. «Es algo razonable y absolutamente necesario para el crecimiento del saber. Más específicamente, se puede demostrar lo siguiente: dada una norma cualquiera, por fundamental o necesaria que resulte para la ciencia, siempre existen circunstancias en las cuales es oportuno no sólo ignorar la norma, sino también adoptar su contrario. Por ejemplo, hay circunstancias en las cuales es aconsejable introducir, elaborar y defender hipótesis *ad hoc*, hipótesis que contradigan resultados experimentales bien establecidos y universalmente aceptados, o hipótesis cuyo contenido sea menor con respecto al de las hipótesis alternativas existentes y empíricamente adecuadas, o incluso hipótesis autocontradictorias, etc. Asimismo hay circunstancias, que se producen con bastante frecuencia, en las cuales el razonamiento pierde su aspecto de orientación hacia el futuro, convirtiéndose en un bloqueo al progreso.»

3.2. *El anarquismo epistemológico y la historia de la ciencia*

Feyerabend aduce un caso histórico en apoyo de su metodología anarquista.

El desarrollo del punto de vista copernicano, desde Galileo hasta el siglo XX, es un ejemplo perfecto de la situación que me propongo describir. El punto de partida está constituido por un fuerte convencimiento, que contrasta con la razón y la experiencia contemporáneas. El convencimiento se propaga y encuentra apoyo en otras convicciones, que son tan poco razonables como aquél, o incluso menos (la ley de la inercia, el telescopio). Ahora la investigación se desvía en otras direcciones, se construyen nuevos instrumentos, los datos de la observación y de la experiencia entran en conexión con las teorías de un modo nuevo, hasta que surge una ideología lo bastante rica como para proporcionar argumentaciones independientes para cada dato individual, y lo bastante ágil como para hallar argumentaciones de la misma clase cada vez que parezcan necesitarse. Hoy podemos decir que Galileo se hallaba en la senda adecuada, porque su tenaz investigación sobre lo que en un tiempo pareció una cosmología extravagante ha creado en la actualidad los materiales necesarios para defenderla contra todos aquellos que sólo estén dipuestos a aceptar una opinión cuando se expresa de un modo determinado, y que le dan fe sólo si contiene ciertas frases mágicas, que se designan como protocolos o informes de observación. Esto no constituye una excepción, sino el caso normal: las teorías se convierten en claras y razonables únicamente después de que partes incoherentes de ellas hayan sido utilizadas durante mucho tiempo. Una anticipación de esta clase, parcial, no razonable, absurda, que viole todos los métodos, resulta un supuesto previo inevitable para la claridad y el éxito empírico.

En suma: Feyerabend propone la tesis según la cual las violaciones de las normas del método no sólo son un dato de hecho, «sino que resultan necesarias para el progreso científico»; trata de avalar su tesis mediante el caso histórico del copernicanismo que se desarrolla desde Galileo hasta el siglo XX, que expone en su libro con mucha amplitud. Como conclusión, afirma que «se hace evidente que la noción de un método fijo o de una teoría fija de la racionalidad, se apoya en una visión demasiado ingenua del hombre y de su ambiente social. Para aquellos que no quieren ignorar el rico material que proporciona la historia, y que no pretenden empobrecerlo para complacer sus instintos más bajos, su ansia de seguridad intelectual en forma de claridad, de precisión, de objetividad, de verdad,

estará muy claro que hay un solo principio que puede defenderse en todas las circunstancias y en todas las fases del desarrollo humano. Se trata del principio siguiente: cualquier cosa puede servir».

3.3. *La provocación de «Contra el método»*

El libro de Feyerabend se propone ser deliberadamente provocador, con respecto a los esfuerzos de Lakatos y sobre todo dc Popper para construir un aparato ordenado de reglas que permita guiar los procedimientos y las decisiones del científico militante. Sin embargo, no estaría fuera de lugar señalar que Fayerabend critica a un Lakatos y en especial a un Popper construidos con frecuencia a la medida de sus necesidades polémicas. Por ejemplo, Feyerabend dice que si queremos que la ciencia progrese es preciso a veces no cumplir o incluso ir contra la propia regla por la cual «no hay que introducir la hipótesis *ad hoc*. Sin embargo Popper no es tan ingenuo como piensa Feyerabend, porque se muestra muy claro acerca del hecho de que hipótesis que sean hoy *ad hoc* pueden convertirse en controlables (y por lo tanto, no *ad hoc*) mañana, como sucedió con la hipótesis del neutrino de Pauli, hasta el punto de que –escribe Popper– no debemos «pronunciar un juicio excesivamente severo contra las hipótesis *ad hoc*».

Feyerabend sostiene que «hay circunstancias en las cuales resulta aconsejable introducir, elaborar y defender [...] hipótesis que contradigan resultados experimentales perfectamente establecidos y universalmente aceptados». Esta contrarregla de Feyerabend se dirige contra la regla popperiana según la cual una teoría tendría que considerarse refutada si existen datos experimentales perfectamente establecidos que la contradigan. Pero ha sido el mismo Popper quien puso el acento sobre el hecho de que no se debe confudir la refutación de una teoría con su rechazo, «con la necesidad que experimenten las personas de abandonar la teoría, y más en particular, de dejar de trabajar con ella. En efecto, la primera –la refutación– debido a la aceptación de un estado refutante, es una cuestión lógica, mientras que el rechazo es una cuestión mctodológica, y depende entre otras cosas de cuáles son las teorías alternativas disponibles. (A menudo ha subrayado la urgencia de trabajar con más de una hipótesis, ya sea en relación con la falsación –hipótesis falsadoras– o con el crecimiento de la ciencia en general)».

Además, Feyerabend ha defendido la no comparabilidad (y por lo tanto, la no aplicabilidad de la teoría de la verosimilitud de Popper) entre teorías o enfoques cosmológicos muy generales, de modo que, por ejemplo, la mecánica de Newton y la teoría de la relatividad de Einstein no podrían compararse entre sí, ya que en la mecánica newtoniana las formas, las masas, los volúmenes y los intervalos de tiempo serían propiedades fundamentales de los objetos físicos, mientras que para la teoría de la relatividad «formas, masas, volúmenes e intervalos de tiempo son relaciones entre objetos físicos y sistemas de coordenadas que pueden cambiar, sin ninguna interferencia física, cuando substituimos un sistema de coordenadas por otro». A este propósito, Popper ha hecho notar que, si bien es imposible comparar entre sí dos visiones religiosas o filosóficas del mun-

do, en cambio dos teorías que traten de resolver la misma familia de problemas sí pueden compararse, como sucede en el caso de las teorías de Newton y de Einstein.

4. Larry Laudan y la metodología de las tradiciones de investigación

4.1. *El objetivo de la ciencia consiste en resolver problemas*

La idea central de Larry Laudan afirma que «la ciencia se propone de manera fundamental la solución de problemas». En *El progreso científico* (1977) Laudan expuso «las implicaciones –para la historia y la filosofía de la ciencia– del punto de vista que concibe la ciencia sobre todo como una actividad dedicada a la solución de problemas». Por esto, los supuestos básicos del modelo de desarrollo de la ciencia propuesto por Laudan son bastante sencillos: 1) El problema resuelto, empírico o conceptual, es la unidad básica del progreso científico; 2) el propósito de la ciencia consiste en maximizar el alcance de los problemas empíricos resueltos y reducir el alcance de los problemas empíricos anómalos, y de los conceptuales no resueltos. De esto se deduce que «cada vez que modificamos una teoría o la substituimos por otra, esta innovación constituye un progreso si y sólo si la teoría modificada o la nueva teoría es más eficiente para resolver problemas [...] que la doctrina anterior».

El control cognoscitivo fundamental para toda teoría consiste en determinar su aptitud para solucionar problemas empíricos y conceptuales. Al hablar de teorías, Laudan señala de inmediato dos cosas: *a)* la evaluación de las teorías es un proceso comparativo, ya que «carecen de significado las mediciones en términos absolutos de las credenciales empíricas o conceptuales de una teoría»; *b)* las teorías no viven de manera aislada, y hemos de considerar todo un espectro de teorías individuales. Así, por ejemplo, la teoría de la evolución «no se refiere a una única teoría, sino a toda una familia de doctrinas vinculadas histórica y conceptualmente entre sí, que funcionan en todos los casos partiendo del supuesto de que las especies orgánicas poseen una ascendencia común. De manera semejante, el término «teoría atómica» se refiere por lo general a las teorías de un amplio conjunto, que se apoyan en el supuesto de que la materia es discontinua».

Laudan nos lleva de nuevo, por este camino, hasta los «paradigmas» de Thomas Kuhn y los «programas científicos de investigación» de Imre Lakatos, convencido de que las teorías más generales –y no las más específicas– son el instrumento primordial para la comprensión y la evaluación del progreso científico.

Sin embargo, Laudan manifiesta su insatisfacción ante los modelos de Kuhn y de Lakatos. Por lo que respecta a Kuhn, es muy difícil –escribe Laudan– que la inflexibilidad de sus paradigmas cuadre con el hecho de que a lo largo del tiempo han ido creándose numerosas maxiteorías. Por otro lado, la historia de la ciencia no nos ofrece casos en los que pueda aplicarse con precisión la definición de Lakatos de progreso (basada en la verosimilitud de Popper). «La pretensión de Lakatos según la cual la acumulación de anomalías no tiene consecuencias sobre la evaluación

de un programa de investigación se ve refutada de modo radical por la historia de la ciencia.» En opinión de Laudan, «tanto los programas de investigación de Lakatos como los paradigmas de Kuhn tienen en su estructura central tanta rigidez que no admiten ninguna transformación fundamental». La historia de la ciencia contradice esta rigidez.

4.2. *Qué son las tradiciones de investigación*

En tales circunstancias, Laudan propone la teoría de las tradiciones de investigación para comprender el progreso científico. El darwinismo, la teoría de los cuantos o la teoría electromagnética de la luz constituyen ejemplos de tradiciones de investigación. En realidad, añade Laudan, «toda disciplina intelectual, científica y no científica, posee una historia rica en tradiciones de investigación: empirismo y nominalismo en filosofía, voluntarismo y necesitarismo en teología, conductismo y freudismo en psicología, utilitarismo e intuicionismo en ética, marxismo y capitalismo en economía, mecanicismo y vitalismo en fisiología». Con el propósito de identificar, por lo menos a primera vista, una tradición de investigación, Laudan señala algunos rasgos comunes de las diversas tradiciones: «1. Toda tradición de investigación posee una cierta cantidad de teorías específicas, que la ejemplifican y en parte la constituyen; algunas de estas teorías son contemporáneas entre sí, mientras que otras se suceden a lo largo del tiempo. 2. Cada tradición de investigación se muestra caracterizada por algunos esfuerzos metafísicos y metodológicos que, en su conjunto, individualizan dicha tradición y la distinguen de las demás. 3. Cada tradición de investigación (a diferencia de las teorías específicas aisladas) pasa por un determinado número de formulaciones distintas y detalladas (y a menudo recíprocamente contradictorias); en general, tiene una larga historia, que se desarrolla a través de un extenso período de tiempo (a diferencia de las teorías, que con frecuencia tienen una vida reducida).»

Una tradición de investigación proporciona un conjunto de directrices para construir teorías específicas. Una parte de estas directrices son metodológicas: por ejemplo, «el pensamiento metodológico de los científicos que seguían la tradición estricta de investigación del pensamiento newtoniano es inevitablemente inductivista, y sólo admite aquellas teorías que hayan sido inferidas inductivamente desde los datos. Los métodos de procedimiento fijados por un psicólogo conductista son los que se suelen calificar de "operacionistas". Otra parte de las directrices proporcionadas por una tradición de investigación son ontológicas. La ontología de la tradición de investigación es la «que especifica de manera general los tipos de entidades fundamentales, que existen en el ámbito o en los ámbitos en cuyo interior actúa la tradición de investigación de la que se trate. Por ejemplo, si la tradición de investigación es el conductismo, nos indica que las únicas entidades legítimas postulables por las teorías conductistas son signos físicos y fisiológicos directa y públicamente observables. Si la tradición de investigación es la de la física cartesiana, especifica que existen sólo materia y pensamiento, y que las teorías que hablen de otros tipos de substancias (o de mezclas entre pesamiento y materia) resultan inaceptables. Además, esta tradición de investigación establece los distintos mo-

dos en que pueden interactuar estas entidades. Así, los corpúsculos cartesianos pueden interactuar sólo por contacto, no por acción a distancia. En la tradición de investigación constituida por el marxismo las entidades sólo pueden actuar en virtud de las fuerzas económicas que ejercen influencia sobre ellas».

De esta forma Laudan está en condiciones de definir una tradición de investigación como «un conjunto de supuestos generales que hacen referencia a las entidades y a los procesos presentes en determinado ámbito de estudios, y a los métodos más apropiados que hay que utilizar para investigar acerca de problemas o para construir teorías en dicho ámbito». Como resulta obvio, atreverse a aquello que está prohibido por la metafísica y por la metodología de una tradición de investigación significa colocarse fuera de dicha tradición y repudiarla: si un físico cartesiano comienza a hablar de fuerzas que actúan a distancia, si un conductivista habla de impulsos inconscientes, si un marxista especula sobre las ideas que no surjan como respuesta a estructuras económicas, «en cada uno de estos casos el científico se coloca fuera del terreno de juego [...], viola las fronteras de la tradición y se vuelve un extraño para ella».

Una vez especificados estos puntos, queda por señalar que –para Laudan– una tradición de investigación tiene éxito cuando, a través de sus componentes, lleva a la solución adecuada de una cantidad cada vez mayor de problemas empíricos y conceptuales. Por eso, resulta preferible la tradición que esté en condiciones de solucionar más problemas y problemas más importantes. Además, no hemos de olvidar el hecho de que Laudan concibe las tradiciones de investigación de un modo más flexible que los paradigmas de Kuhn y los programas de investigación de Lakatos, porque el desarrollo histórico de las tradiciones de investigación muestra que no sólo cambian las teorías auxiliares sino también, a lo largo del tiempo, los supuestos centrales. De este modo, en cualquier momento dado, algunos elementos de una tradición de investigación son para ella más centrales y más íntimos que otros: «Lo que en la mecánica del siglo XVIII fue tomado como propio del núcleo intocable de la tradición newtoniana (por ejemplo, el espacio y el tiempo absolutos), ya no fue considerado como tal por los newtonianos del siglo XIX [...]. Lakatos y Kuhn –afirma Laudan– tenían razón al pensar que un programa de investigación o un paradigma siempre estaba ligado a algunos elementos no prescindibles. Se equivocaban, sin embargo, cuando no se daban cuenta de que los elementos que constituyen esta clase pueden desplazarse con el tiempo.»

5. La cuestión del progreso en la ciencia

5.1. *Críticas a la teoría de la verosimilitud de Popper*

La epistemología de Popper y de los postpopperianos es una epistemología que ha puesto más énfasis sobre el desarrollo y sobre el progreso de la ciencia que sobre su estructura. Para decidir entre teorías que compiten entre sí es preciso tener un criterio de preferencia que nos indique cuál de estas teorías es progresiva en comparación con las otras. Todos, intuitivamente, afirmamos que la teoría copernicana es mejor que la ptolomeica,

la teoría de Kepler es preferible a la de Copérnico, la teoría newtoniana es mejor que la de Kepler, y que la teoría de la relatividad de Einstein es progresiva en comparación con la de Newton. Ahora bien, si se nos pregunta por qué cada una de estas teorías es mejor que la precedente, la respuesta es que cada teoría sucesiva explica más cosas y mejor que la anterior. A esta altura, empero, nos hemos de preguntar: ¿qué quiere decir que una teoría T_2 explica más y mejor que la anterior teoría T_1? Popper respondió a este interrogante proponiendo la teoría de la «verosimilitud», según la cual una teoría T_2 es más verosímil que la teoría T_1 si todas las consecuencias verdaderas de T_1 son consecuencias verdaderas de T_2, si todas las consecuencias falsas de T_1 son consecuencias verdaderas de T_2, y si –además– se pueden extraer de T_2 consecuencias que no se pueden extraer de T_1. Provisto de este criterio, el científico profesional debe conjeturar caso por caso cuál es la teoría más verosímil entre las que entran en competencia, cuál es la más semejante a la verdad, la más rica en contenido informativo y por lo tanto la que resulta preferible.

Naturalmente, en opinión de Popper este criterio permitiría decidir cuál de dos teorías falsas posee mayor verosimilitud, es decir, qué doctrina falsa habría que elegir porque se encuentra más próxima a la verdad que otra teoría. Éste sería el caso de la teoría de Newton (falsa en comparación con la teoría de la relatividad, pero progresiva en comparación con la de Copérnico). A pesar de todo, las definiciones de Popper, que parecían en condiciones de justificar los desarrollos históricos de la ciencia, se han revelado como escasamente consistentes. En efecto, la verosimilitud de una teoría falsa A (por ejemplo, la de Newton) aumenta –en opinión de Popper– en cada uno de estos dos casos:

1.°) cuando aumenta su contenido de verdad A_V (sus consecuencias verdaderas), y al mismo tiempo, no aumenta su contenido de falsedad A_F (sus consecuencias falsas);

2.°) cuando disminuye su contenido de falsedad A_F y al mismo tiempo disminuye su contenido de verdad A_V.

Consideremos ahora la figura 13; en el rectángulo colocamos todas las proposiciones que interesan a la ciencia; en el círculo mayor reunimos todas las proposiciones verdaderas, y el círculo menor representa la teoría falsa A que tiene infinitas consecuencias verdaderas (A_V) y otras tantas consecuencias falsas (A_F).

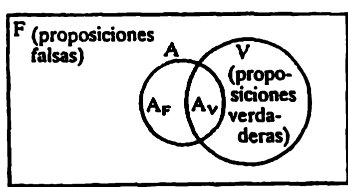


Figura 13

Pensadores como David Miller, Pavel Tichý, John Harris y Adolf Grünbaum han demostrado que las definiciones de verosimilitud que ofrece Popper no tienen validez. En efecto, aumentemos (véase figura 14) –de acuerdo con la definición 1– la verosimilitud de A añadiéndole a A_V un enunciado p tomado de V.

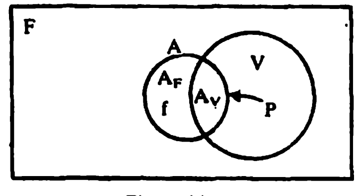


Figura 14

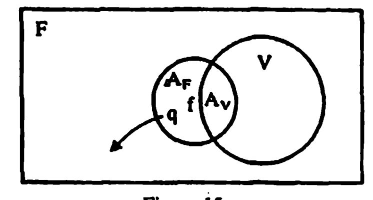


Figura 15

Ahora bien, si A es falsa, tendrá por lo menos un enunciado falso f en A_F, de modo que la conjunción $p \wedge f$ es un enunciado falso (al ser falso f), que pertenece a A_F. Por consiguiente, se hace evidente que, añadiendo a A_V un enunciado verdadero p, añadimos al mismo tiempo un enunciado falso $p \wedge f$ a A_F, lo cual es contradictorio con la definición 1.

Aumentemos (véase figura 15) en cambio la verosimilitud de A quitando de A_F un enunciado falso q. Entonces, si A es falsa, en A_F habrá un enunciado falso f por el cual $f \rightarrow q$ es un enunciado verdadero (al ser falsos tanto f como q). Por lo tanto, se aprecia que, al quitar de A_F un enunciado falso q, al mismo tiempo quitamos de A_V el enunciado verdadero $f \rightarrow q$, lo cual entra en contradicción con la definición 2.

Estos resultados (que pueden demostrarse también por otros caminos) indican con elocuencia que la propuesta de Popper de establecer un criterio de progreso a través de rigurosas definiciones lógicas ha fracasado. Nos señalan que, dadas las definiciones de verosimilitud de Popper, entre dos teorías falsas no puede haber una que sea más verosímil que la otra, porque cuando aumenta la verdad en una teoría (falsa) también aumenta simultáneamente su falsedad, y si disminuye su falsedad, también disminuirá su verdad. En resumen, y para manifestarlo de un modo incluso más explícito, si aceptamos la noción de verosimilitud de Popper, entonces los resultados de los argumentos de Tichý, Miller, etc., muestran que Einstein debería valer lo mismo que Newton, y Newton lo mismo que Copérnico. Y esto ninguno está dispuesto a admitirlo.

5.2. *El progreso de la ciencia en la perspectiva de Larry Laudan*

Tarski formuló una definición de verdad, recuperando la definición aristotélica, según la cual un aserto es verdadero si y sólo si se corresponde con los hechos. Sin embargo, tener una definición de verdad no significa poseer un criterio de verdad: nunca podremos estar seguros de nuestras teorías; una teoría, por muchas y por cualificadas que sean las confirmaciones que haya obtenido, puede resultar falsa en el próximo control; toda teoría tiene infinitas consecuencias, y sólo podremos controlar un número finito de consecuencias. Por lo tanto, aunque tengamos una definición de verdad, no poseemos un criterio infalible de verdad que nos permita emitir decretos definitivos sobre la verdad o no de las teorías.

En tales circunstancias, Popper había intentado llevar al interior de la lógica la noción intuitiva de una mayor verosimilitud en las teorías. Las definiciones de Popper habían de constituir un modelo ideal típico por medio del cual se pudiese conjeturar la progresividad de una teoría con

respecto a las otras, a lo largo del desarrollo efectivo de la historia de la ciencia y en el ejercicio de la investigación. Lo cierto es que la historia de la ciencia constituye un extenso cementerio de teorías equivocadas, y que los científicos, por su parte, se mueven cada día entre teorías falsas. Por ello, es muy deseable la posesión de un criterio que permita establecer la preferibilidad o la mayor aproximación a la verdad de una teoría falsa en comparación con otras teorías, que también son falsas. Popper trató justamente de fijar, mediante sus definiciones de verosimilitud, un criterio de este tipo, pero no lo logró; de momento, su estándar ha resultado demasiado elevado.

Asumiendo con valentía los resultados de las demostraciones de Tichý, Miller y Harris, Larry Laudan ha tratado de reconducir el estándar de preferibilidad y progresividad de una teoría en comparación con las otras, desde los aspectos lógicos de Popper hasta aspectos pragmáticos. No tenemos un criterio de verdad; no hemos logrado formular un criterio consistente de verosimilitud. Entonces ¿cuándo es mejor, preferible y progresiva una teoría, en comparación con otra? Laudan responde a este interrogante afirmando que es racional escoger aquella teoría que en determinado momento resuelve más problemas, y problemas que en ese momento sean más importantes.

Sin duda, de este modo se aprecia que la lógica no logra dominar la historia (de la ciencia), a menos que los esfuerzos de pensadores como Mott, Hilpinen, Tuomela, el mismo Miller u otros nos ofrezcan una definición de verosimilitud que sea consistente y que nos permita dominar la historia efectiva de la ciencia y orientar el ejercicio de la investigación. A pesar de todo, ¿sería irracional que un médico, entre dos teorías terapéuticas que son ambas falaces, elija aquella que soluciona más casos y salva a más enfermos?

6. Epistemología y metafísica

6.1. *Cómo y por qué los epistemólogos contemporáneos defienden la metafísica*

Los neopositivistas vieneses, basándose en el principio de verificación, sostuvieron la carencia de sentido de cualquier aserción metafísica. Al contrario de los neopositivistas, los filósofos analíticos –a través del principio de uso– hicieron ver los usos o funciones (morales, políticas, religiosas o antirreligiosas) de las teorías metafísicas. Entre estas funciones mencionaron el hecho de que «lo que comienza como metafísica puede acabar siendo ciencia». En esta última función –en el hecho de que algunas teorías metafísicas constituyen una aurora para la ciencia– han insistido particularmente aquellos epistemólogos que, de un modo u otro, están ligados con el racionalismo crítico de Karl Popper o se relacionan con él. Popper, como ya sabemos, basándose en el criterio de demarcación entre ciencia y nesciencia, representado por la falsación, sostuvo las tesis siguientes: *a)* las metafísicas tienen sentido; *b)* algunas de ellas han constituido históricamente programas de investigación y, al crecer el saber de trasfondo, se han transformado (como en el caso del atomismo anti-

guo) en teorías controlables; *c)* desde el punto de vista psicológico, la investigación se vuelve imposible sin la fe en ideas de naturaleza metafísica; *d)* las metafísicas son criticables, aunque no sean falsables.

Después de Popper, tanto Kuhn como Lakatos han vuelto sobre las relaciones entre ciencia y metafísica. Para Kuhn, entre los diversos tipos de paradigmas, también se cuentan los metafísicos. Y son justamente los paradigmas metafísicos (por ejemplo, el mecanicismo cartesiano) los que «informan al científico sobre las entidades que la naturaleza contiene o no, y sobre cómo se comportan tales entidades». Por su parte, Lakatos elaboró su metodología de los programas científicos de investigación, centrándose en la noción de «núcleo teórico convertido en irrefutable por decretos metodológicos». En esencia, para Lakatos la ciencia no avanza mediante un duelo con dos contendientes –una teoría y los hechos– sino a través de un desafío entre por lo menos dos programas de investigación y los hechos. Lo que importa es la progresividad de un programa en comparación con los demás, programa que se desarrolla en torno a un núcleo teórico irrefutable no sintácticamente (como supone Popper) sino por razones metodológicas: protegemos la refutación al núcleo teórico hasta que éste se muestra progresivo tanto teórica como empíricamente, es decir, hasta que se muestra más fecundo que los demás programas.

En resumen, esto es lo que han venido a decir Kuhn y Lakatos acerca de la metafísica. Sin embargo, Joseph Agassi y John Watkins han querido examinar mejor el tema. En su ensayo *La naturaleza de los problemas científicos y sus raíces en la metafísica* (1975), Agassi se propone exaltar toda metafísica como física del futuro, contra aquellos que hablan de la metafísica como si fuese una física del pasado. En contra de Popper, que afirma que se investiga para hallar y controlar hipótesis muy controlables, señala que a menudo la investigación se dirige hacia el control de hipótesis poco controlables o casi del todo incontrolables, es decir, hipótesis relevantes metafísicamente. Ademas, no está de acuerdo con incluir la metafísica dentro de la nesciencia junto con la pseudociencia y la superstición, y dice que estas últimas son distintas de la «metafísica» y no se les puede dar este nombre. Subraya que «la metafísica puede ser considerada como un programa de investigación, mientras que las falsas pretensiones de la pseudociencia son el producto acabado». Para Agassi, «las ideas metafísicas pertenecen a la investigación científica en cuanto ideas reguladoras de una importancia decisiva» y, más importante aún, las metafísicas no se encuentran más allá de la crítica. Escribe: «Las teorías metafísicas son visiones acerca de la naturaleza de las cosas (al igual que la teoría de Faraday sobre el universo como un campo de fuerzas) [...]. Las doctrinas metafísicas no suelen ser criticables como lo son las teorías científicas; por general, en metafísica no hay ninguna refutación, y por lo tanto, ningún experimento decisivo. Sin embargo, en un procedimiento de esta clase puede haber algo parecido a un experimento crucial. Dos visiones metafísicas diferentes brindan dos interpretaciones diversas de un conjunto de hechos conocidos. Cada una de estas interpretaciones se desarrolla mediante una teoría científica, y una de ellas se ve derrotada en un experimento crítico. La metafísica que se halle detrás de la teoría científica derrotada pierde su poder interpretativo y es abandonada. De este modo, hay algunos problemas científicos que resultan relevantes para la metafísi-

ca; por lo común, se elige para estudiar la clase de problemas científicos que manifiesta tal relevancia.» En efecto, hay problemas más o menos interesantes. Y en general, el interés de un problema justamente se halla determinado por su relevancia metafísica.

Acabamos de efectuar una sucinta reseña de algunas de las consideraciones básicas de Joseph Agassi sobre la metafísica en sus relaciones con la ciencia. W.W. Bartley III también ha insistido (en *Teorías de la demarcación entre ciencia y metafísica*, 1968) sobre el hecho de que no habría que considerar como un vicio la irrefutabilidad de una teoría, como pretende Popper. Bartley escribe: «Quisiera explicar esta idea e insistir en ella haciendo notar que hay diferentes contextos en los que resultan muy deseables las teorías irrefutables desde el punto de vista empírico, incluso más deseables que las comprobaciones empíricas. Si nuestro objetivo consiste en maximizar la crítica a las concepciones existentes, es mucho más importante poseer una teoría o explicación alternativa, científica o no, que contradiga *(conflicts)* las versiones corrientes y más difundidas acerca de la cuestión que hay que explicar, que tener lo que parezca ser una refutación empírica o un contraejemplo de la teoría en auge.» Esta concepción de Bartley, también fue defendida por Agassi, fue acentuada por Paul K. Feyerabend, para quien el pluralismo teórico (la construcción de teorías alternativas a la teoría en auge) puede ejercer la función de recuperar hechos capaces de poner en dificultades o incluso en crisis la teoría vigente. Si tales alternativas desapareciesen, esos hechos no estarían disponibles. Además, las alternativas a la teoría vigente sirven precisamente para maximizar el contenido de una teoría, que siempre es evaluada en comparación con otras teorías. Por todo ello «la creación de alternativas a la opinión que se examine constituye una parte esencial del método empírico». Por lo tanto, para ser buenos empiristas –escribe Feyerabend en *Cómo ser un buen empirista*– es preciso producir diversas teorías metafísicas, para recuperar hechos que puedan contradecir a una teoría imperante (hechos que, de otro modo, sería imposible hallar) para maximizar el contenido de una teoría.

6.2. *John Watkins y la metafísica confirmable e influyente*

Mencionábamos antes que Agassi y Watkins han profundizado en el tema de las relaciones entre metafísica y ciencia. Ya hemos expuesto algunos elementos del pensamiento de Agassi. Por lo que respecta a John Watkins (véase su escrito *Metafísica confirmable e influyente*, 1957), cabe resumir en los siguientes puntos los resultados de su reflexión sobre el tema: 1) la clásica dicotomía empirista entre lo analítico y lo sintético constituye una simplificación exagerada o infecunda; 2) es erróneo interpretar un juicio a priori como necesariamente verdadero; podemos tener juicios a priori (independientes de la experiencia, en la medida en que son irrefutables por hechos empíricos) y que sin embargo no sean necesariamente verdaderos; 3) los asertos metafísicos que expresan el determinismo, el mecanicismo, las teorías de la conservación, etc., constituyen ejemplos de tales juicios a priori y no necesarios: se trata de juicios a priori en el sentido de que son empíricamente irrefutables, y sin embargo no son

necesarios desde el punto de vista lógico; 4) genéticamente (y por lo tanto, históricamente) existen metafísicas que prescriben programas de investigación científica, y también existen metafísicas que son justificaciones *post hoc* de teorías metafísicas consolidadas; el pensamiento científico ha influido sobre todo en la metafísica durante los períodos de consolidación de la ciencia, mientras que «las ideas metafísicas han influido sobre todo en la especulación científica durante los períodos de cambios y de tensiones en la ciencia»; 5) debemos substituir la dicotomía analítico-sintético por la tricotomía analítico-sintético-a priori no necesario; los juicios a priori no necesarios son los juicios fácticos metafísicos; 6) estos juicios metafísicos a priori y no necesarios pueden tener instancias confirmadoras (así ocurre en el determinismo, por ejemplo: encontramos leyes causales), pero no pueden ser falsados, y al no ser falsables, sus confirmaciones no logran transformarlos en teorías de naturaleza empírica; 7) las ideas metafísicas a priori y no necesarias pueden ser interpretadas como mandatos metodológicos (el determinismo equivaldría a una prescripción como ésta: «Nunca hay que abandonar la búsqueda de leyes naturales»; el mecanicismo consistirá en afirmar: «Nunca hay que permitir que entre las premisas utilizadas se cuenten las cualidades ocultas, las acciones a distancia, la transmisión instantánea o cualquier otra desviación del principio de acción por contacto»; etc.). Sin embargo, hay que insistir en el hecho de que, aunque desde el punto de vista formal no se puedan deducir prescripciones metodológicas desde las descripciones metafísicas, esto no significa en absoluto que éstas no ejerzan su papel regulador. Pueden ejercerlo porque una doctrina metafísica puede entrar en colisión con determinados tipos de hipótesis falsables, prohibiendo así que se lleguen a construir. Éste es el caso del cartesianismo frente a la teoría de Torricelli o la teoría newtoniana de la acción a distancia; 8) en esencia, las doctrinas metafísicas «regulan la construcción de las teorías empíricas, no de una manera positiva, implicando una teoría empírica específica, sino negativamente, prohibiendo determinados tipos de teoría empírica»; esto también sucede en las relaciones entre la metafísica por un lado y la moral y la política por otro: una doctrina metafísica «no implica ninguna concepción moral o política, únicamente limita las concepciones morales y políticas que se abren ante un hombre que contemple el mundo desde esa perspectiva»; 9) en lo concerniente a la evaluación de las teorías metafísicas hay que señalar que: *a)* debemos esforzarnos por transformar en controlable una teoría incontrolable e interesante; *b)* no hay que transformar una teoría controlable pero en dificultades en una teoría desvirtuada e irrefutable; *c)* es cierto que una teoría metafísica que haya engendrado ciencia queda reforzada por la ciencia que ha generado, pero también es cierto que un mismo conjunto de hechos y de leyes científicas puede tener diversas interpretaciones metafísicas; por ello, la ciencia de una metafísica no otorga a ésta una autoridad indiscutida; *d)* no hay que olvidar que «históricamente, las doctrinas metafísicas han desempeñado un papel en el interior de la ciencia cuando han desafiado la teoría existente y han prefigurado un nuevo tipo de teoría». Esto nos permite apreciar que «la conformidad con la ciencia existente es un factor favorable [para una metafísica], pero este factor puede verse superado en valor por una evaluación pragmática del posible influjo de la doctrina metafísica sobre la ciencia futura. Además,

están sus relaciones con la psicología, la historia, la ciencia social, la moral y la política, que hay que explorar de manera sistemática y sopesar en conjunto. Una vez que tengamos ante nosotros una defensa coherente de una doctrina [...metafísica] su crítica se vuelve más fácil».

7. Epistemología y marxismo

7.1. *Lakatos y el marxismo como programa de investigación degenerativo*

Por lo general, los epistemólogos contemporáneos se muestran decididamente opuestos a los rasgos teóricos totalizantes y absolutistas del marxismo. No vamos a exponer las críticas al marxismo que han formulado Weber, Vailati o Calderoni. Sin embargo, hay que decir de inmediato que Bertrand Rusell, en *Ensayos impopulares* (1950), escribió que la dialéctica es «una de las creencias más fantásticas que Marx haya tomado de Hegel». Por otra parte, en su *Autobiografía*, Rudolf Carnap nos informa que la mayoría de los filósofos científicos del Círculo de Viena «no podía aceptar determinados puntos, en particular la dialéctica en su forma marxista, que rechazábamos al igual que la dialéctica hegeliana, cuando afirmaba que realizaba las funciones de la lógica».

De todas maneras, como ya hemos dicho, fue Popper quien efectuó las críticas más decisivas al pensamiento materialista dialéctico. Siguiendo las huellas de Popper, Hans Albert, dentro del ámbito cultural alemán, ha continuado la ofensiva contra el pensamiento materialista dialéctico, atacando a Adorno y sobre todo a Habermas, quienes en nombre de la dialéctica y de la totalidad habían reclamado una racionalidad diferente y superior a la de los positivistas como Popper y Albert. Apelando a teorías y categorías como «totalidad» y «dialéctica» se cree estar informando, y utilizando eslóganes e intimidaciones verbales se aspira a hacer creer que informan. Sin embargo, señala Albert, en el fondo esas categorías no tienen ninguna fuerza teórica, sino únicamente fuerza pragmática, como los mitos. Por esto, sostiene Albert en *El mito de la razón total*, «me parece que existe una estrecha conexión entre el hecho de que los intentos de interpretar la realidad que contrastan con el positivismo criticado por Habermas a menudo no son impopulares en las sociedades totalitarias, y el peculiar carácter del pensamiento dialéctico».

Para Thomas Kuhn, en su ensayo *¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?* (1969), el marxismo –al igual que la astrología– es pseudociencia porque al no tener que resolver rompecabezas no da lugar al ejercicio de la ciencia. Para Imre Lakatos, el marxismo es un programa de investigación degenerativo. «¿Qué hecho nuevo ha predicho el marxismo desde 1917, por ejemplo?», tal es la pregunta retórica que se plantea Lakatos. Además de esto, Lakatos ha insistido en la actitud anticientífica que asumen los marxistas ante las refutaciones que han sufrido las predicciones hechas por el marxismo en sus comienzos. En la Introducción a sus *Escritos filosóficos* (1978), Lakatos recuerda que el marxismo efectuó algunas predicciones famosas, sin el menor éxito. Predijo el empobrecimiento absoluto de la clase obrera. Predijo que la primera revolución socialista tendría lugar en la sociedad industrial más avanzada. Predijo

que las sociedades socialistas se verían libres de revoluciones. Que no habría ningún conflicto de intereses entre países socialistas. Las primeras predicciones del marxismo fueron osadas y se proclamaron a los cuatro vientos, pero no se cumplieron. «Los marxistas han explicado todos sus fracasos: explicaron el creciente nivel de vida de la clase obrera inventando una teoría del imperialismo; explicaron por qué tuvo lugar la primera revolución socialista en la Rusia industrialmente atrasada. "Explicaron" Berlín 1953, Budapest 1956, Praga 1968. "Explicaron" el conflicto ruso-chino. Sin embargo, sus hipótesis auxiliares fueron en todos los casos construidas después de los acontecimientos, con el fin de proteger la teoría marxista ante los hechos. El programa de Newton llevó a hechos nuevos; el programa de Marx se quedó atrás con relación a los hechos y ha tenido que correr para alcanzarlos.» Cuando la teoría permanece por detrás de los hechos, nos encontramos ante programas que se estancan lamentablemente en la degeneración: tal es, según Lakatos, el caso del marxismo.

John Worrall ha vuelto en época muy reciente a analizar la diferencia existente entre el programa de investigación de Newton y el de Marx. En el ensayo *Cómo la metodología de los programas de investigación mejora la metodología de Popper* (1979), Worrall sostiene que «la diferencia entre el marxismo y el pensamiento newtoniano es la misma diferencia que existe entre un programa degenerativo y un programa (dinámico) progresivo». La ciencia es constitutivamente dinámica: crece y continúa siendo ciencia, o bien se halla destinada a desaparecer como ciencia. Y los marxistas han prohibido al marxismo que crezca como ciencia.

7.2. *Feyerabend: la «sociedad libre» y el marxismo*

Si desde las consideraciones de Lakatos y de Worrall sobre el marxismo, pasamos a las de Feyerabend, vemos entonces que la cuestión se agrava aún más. Tanto en *Contra el método* ([2]1975) como en *La ciencia en una sociedad libre* (1978), Feyerabend se declara en contra de la postura autoritaria y totalitaria de la ideología científica. A Feyerabend no le parece suficiente con la sociedad abierta. Defiende una sociedad libre. Y «una sociedad libre es una sociedad en la cual todas las tradiciones tienen iguales derechos e igual acceso a los centros de poder (una definición de este tipo se distingue de la definición acostumbrada, según la cual son los individuos quienen tienen igual derecho de acceso a las posiciones definidas por una tradición especial: la tradición de la ciencia y del racionalismo occidental)». La sociedad libre, por lo tanto, surgirá gracias a la actividad de las personas que, en el interior de la sociedad, viven en las diversas tradiciones y «no de ambiciosos sistemas teóricos. No se da ninguna necesidad de guiar su desarrollo por medio de ideas abstractas o de una filosofía, como es el caso del marxismo».

Obviamente, en esta «sociedad libre» las pretensiones omnívoras de la ideología marxista quedan claramente redimensionadas. El relativismo protagórico de Feyerabend es incompatible con la pretensión de la ideología marxista-leninista de presentarse como la verdad única y absoluta, y de representar siempre y en todo lugar el único instrumento válido de libera-

ción. En realidad, el liberador de ayer puede convertirse en el tirano de mañana. Feyerabend está convencido, en efecto, de que en la ciencia o en cualquier otra ideología no hay nada que las convierta en intrínsecamente liberadoras. Las ideologías pueden deteriorarse y convertirse en religiones dogmáticas (por ejemplo, el marxismo). Comienzan a deteriorarse cuando consiguen el éxito, se transforman en dogmas desde el momento en que la oposición es aplastada, y su triunfo es su ruina». El relativismo, dice Feyerabend, da miedo. «Los intelectuales le tienen miedo porque el relativismo amenaza su papel en la sociedad, igual que la ilustración amenazó en un momento la existencia de los sacerdotes y de los teólogos. Y el público más amplio que se ve educado, explotado y tiranizado por los intelectuales ha aprendido hace mucho tiempo a identificar el relativismo con la decadencia cultural (social). Éste fue el modo en que se atacó el relativismo durante el Tercer Reich alemán, el modo en que hoy lo atacan los fascistas, los marxistas y los racionalistas críticos. Ni siquiera las personas más tolerantes se atreven a decir que rechazan una idea o un modo de vida porque no les gusta, lo cual les daría una vergüenza absoluta. Dichas personas tienen que añadir que hay razones objetivas para sus acciones, lo cual provocaría un descrédito, al menos parcial, sobre el objeto rechazado y sobre todos los que se encuentren prendados de él.»

Feyerabend afirma que hay pocas personas que se contenten con ser capaces de pensar y de vivir de un modo que les guste a ellos, y que no sueñen con transformar su tradición en obligatoria para alguien. Entre esas pocas personas no se cuentan por cierto los marxistas: para ellos «existe una sola verdad y ésta debe prevalecer». Y si existe una sola verdad, entonces no se puede ser tolerante con la falsedad. Para ellos, la tolerancia «significa tratar humanamente a cuantos son por desgracia prisioneros de la falsedad». Por todo ello, se comprende perfectamente por qué se tiene miedo a la idea de una sociedad libre o –lo que es igual– al relativismo: éste «pondría fin a este agradable ejercicio de superioridad: de aquí proviene la aversión que se le tiene». A él se oponen todos aquellos –y son muchos– que se sienten maestros del mundo, que contemplan el mundo como si fuese una clase escolar y al pueblo como si fuesen dóciles alumnos. En opinión de Feyerabend los adversarios del relativismo se cuentan en gran número: desde Platón hasta los marxistas. A propósito de estos últimos, Feyerabend señala que «ya no buscan aprender de aquellos a los que quieren liberar. Los marxistas se atacan unos a otros con respecto a interpretaciones, puntos de vista y evidencia, y dan por sentado que el resultante plato intelectual cocinado y recocinado es un alimento exquisito para la gente del lugar (Bakunin era consciente de las tendencias doctrinarias del marxismo contemporáneo y pretendía devolver todo el poder –incluido el poder sobre las ideas– a las personas directamente interesadas)». En conclusión, para Feyerabend «algunas modernas escuelas de filosofía, de sociología (conductismo, marxismo: con respecto al nivel intelectual entre éstos no hay ninguna diferencia notable) e incluso física, parecen manicomios en los que los locos bulliciosos se dedican a sus extravagantes actividades sin sentido, sin entusiasmo, sin vínculos con la realidad».

8. Epistemología e historiografía de la ciencia

8.1. *El «porqué» y el «cómo» de la historia de la ciencia*

El desarrollo de la epistemología contemporánea ha colocado en primer plano la cuestión de las funciones de la historiografía de la ciencia y algunos problemas teóricos relativos a ella. En lo que concierne a las funciones de la historia de la ciencia digamos en resumen que: 1) puesto que la ciencia es un factor de la historia, no podemos entender el desarrollo en especial de la era moderna y, sobre todo, de la contemporánea, sino conocemos la historia de la ciencia y de la tecnología; 2) la ciencia, además de ser factor de historia; es factor de cultura: por lo tanto, nos está vedada la comprensión del desarrollo de la cultura más amplia sino comprendemos la historia de la ciencia y su entrelazarse y condicionarse recíproco con la historia de la filosofía, de las concepciones morales y políticas o incluso de la teología; 3) como han reiterado Mach, Duhem y Feyerabend, entre otros, el conocimiento de la historia de la ciencia es necesario para la labor del científico en ejercicio, puesto que la maximización del contenido de una teoría se obtiene mediante la confrontación de esta teoría con otras: estas otras teorías se toman de donde estén disponibles, tanto del presente como del pasado; 4) la historia de la ciencia se revela cada vez más como un ingrediente indispensable para la didáctica de las ciencias, en lo que se refiere a la motivación en el aprendizaje, en lo que concierne al antidogmatismo y a la aceptación de la función del error, y con respecto a una mayor conciencia de las reglas metodológicas necesarias para la labor investigadora. Sin embargo, prescindiendo de estas (y de otras) funciones puestas de manifiesto por la historia de la ciencia, lo que aquí más nos interesa son justamente los problemas específicos de la teoría de la historia de la ciencia.

Es vasta y compleja la problemática acerca de cómo hacer historia de la ciencia, problemática que la epistemología de hoy –como ya se ha dicho antes– ha colocado en primer plano: Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Laudan y otros. En cualquier caso, sin embargo, del actual debate epistemológico han ido emergiendo de forma paulatina teorías que proponen una historia de la ciencia que vaya mucho más allá de la anécdota o de los irrelevantes productos conmemorativos. En realidad, el historiador de la ciencia, empleando un nuevo aparato historiográfico (nuevos conceptos historiográficos) busca nuevo material histórico y plantea –tanto a éste como al antiguo, aunque a veces se ha convertido en irrelevante, por lo menos en parte, o se lo contemple desde otra perspectiva– interrogantes que esperan respuestas interesantes.

En efecto, se trata de buscar paradigmas y programas de investigación que compitan entre sí, metafísicas influyentes; se centra la atención en los períodos de ciencia normal y en los de ciencia revolucionaria; no se descartarán las fantasías que no hayan tenido éxito; los fracasos forman parte de la historia de la evolución. Se prestará atención a la imagen de la ciencia que posean los científicos en ejercicio, o la que influya sobre ellos más o menos; se examinarán los obstáculos económicos, sociales o políticos, y también –y sobre todo– los epistemológicos; se intentará reconstruir estados problemáticos objetivos; se tendrán en cuenta las técnicas de

prueba de la época en cuestión, y por lo tanto la instrumentación disponible entonces, y así sucesivamente.

Plantearse preguntas de este género significa esperar respuestas diferentes a las de la antigua historiografía, quiere decir resolver problemas específicos para afrontar los cuales es preciso un estudioso en particular que en cada caso, según el problema que se estudie, se provea de los instrumentos (tomados de la filología, la epistemología, la lógica, la física, la biología, etc.) necesarios para solucionar dichos problemas. Como es natural, un adecuado conocimiento de la ciencia contemporánea no permitirá que el historiador tergiverse los hechos del pasado en función de la ciencia de hoy (con lo cual no sería un historiador). Este conocimiento de la ciencia contemporánea será para el historiador uno de sus instrumentos de comprensión del pasado, en la medida en que «la historia de sus efectos» permite comprender mejor (que el autor mismo de la teoría) el valor, el sentido, la fecundidad, etc., de ésta. (Se vuelve evidente en este caso la relación con la teoría de la «historia de los efectos» de Gadamer.) Así es cómo, en opinión de Vailati, la historia de la ciencia se dispone a convertirse ella misma en ciencia.

8.2. *Historia interna e historia externa*

Más en particular, puesto que no existe la observación pura –ya que toda observación se halla teñida de teoría– del mismo modo toda historia de la ciencia presupone una imagen de la ciencia o una epistemología. Hacer historia de la ciencia presupone que se sepa previamente qué es la ciencia, presupone ante todo unos criterios selectivos a través de los cuales descubrir en el maremágnum de las actividades humanas y de los productos de estas actividades aquellas actividades y aquellos productos que se llaman (o se llamaban) científicos. Es en este sentido como debemos afirmar que una imagen de la ciencia constituye el presupuesto primero y fundamental de la historia de la ciencia. Se puede ser inductivista, convencionalista, operacionista, falsacionista (dogmático, metodológicamente ingenuo o sofisticado), partidario de Kuhn con su teoría «paradigma - largo período de ciencia normal - aparición de las anomalías - breve período de ciencia extraordinaria - nuevo paradigma - ciencia normal y así sucesivamente», o se puede ser partidario de los programas de investigación (Lakatos) o epistemólogo anarquista (Feyerabend). Pues bien, según se tenga una u otra imagen (o teoría) de la ciencia, tendremos también una diferente (al menos en parte) historia de la ciencia: serán distintos (al menos en parte) los problemas tratados, y habrá una línea de demarcación diferente entre historia interna e historia externa. La historia interna es la reconstrucción racional del desarrollo de la ciencia: es racional en el sentido de que la reconstrucción se efectúa únicamente con los ingredientes indicados por la imagen ideal típica de la ciencia que suministra una epistemología, y racional también en el sentido de que la evolución cronológica muestra básicamente la evolución de la ciencia. Por ejemplo, un falsacionista centrará su atención en los estados problemáticos objetivos, las teorías en competencia, las falsaciones, y contemplará el avance efectuado hacia teorías más verosímiles.

Una vez delimitada esta historia interna, contemplará la *historia externa*: las instituciones, las ideologías, las metafísicas, etc., que han favorecido u obstaculizado (o condicionado de cualquier forma) el progreso de la historia interna. Un partidario de los programas de investigación, por su parte, se dedicará a examinar dichos programas cuando compiten entre sí, su progresividad o regresividad, e incluirá en la reconstrucción interna también aquellas metafísicas fecundas que el popperiano colocaría en la historia externa. Un convencionalista considerará como factor de progreso las teorías más sencillas. Un inductivista buscará asertos que describan hechos puros y generalizaciones de estos hechos, excluyendo de la historia interna aquellos errores, fantasías o metafísicas que –en cambio– un partidario de Kuhn o de los programas de investigación colocarían en la historia interna. Un partidario de Kuhn colocará en primer plano los períodos de ciencia normal y de ciencia extraordinaria, los paradigmas que resultan vinculantes para la comunidad científica y el desvirtuamiento de dichos paradigmas debido a la acción de las anomalías. Un operacionista pondrá en la historia interna todos aquellos conceptos y teorías que pueden reducirse a operaciones de medida. Y el historiador pragmatista actuará de modo diferente a todos los anteriores.

En esencia: el historiador de la ciencia siempre presupone una idea de ciencia, esto es, una epistemología. Historiadores con epistemologías diferentes nos ofrecerán historias distintas (al menos en parte), porque serán distintas las preguntas que permitirán plantear las diferentes epistemologías ante el vasto material constituido por la actividad y los resultados de estas actividades, que llevan a cabo las llamadas comunidades científicas. Son justamente las distintas epistemologías las que demarcan –siempre de un modo diferente– el límite entre historia interna y la externa. En *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Lakatos escribe: «La decisiva demarcación entre interno-normativo y externo-empírico es diferente para cada metodología. Unidas entre sí, las teorías de la historiografía interna y externa determinan en amplia medida la elección de los problemas que aborde el historiador. Sin embargo, algunos de los problemas más importantes de la historia externa sólo pueden ser formulados en los términos de una única metodología; de modo que la historia interna, definida de este modo, resulta primaria, mientras que la historia externa es sólo secundaria.»

8.3. *Los problemas de la historia popperiana de la ciencia*

Únicamente para ejemplificar el modo en que una epistemología determina la historia de la ciencia, veamos el caso de un historiador de la ciencia que considera válida la epistemología popperiana. Para esta epistemología: *a)* existe una asimetría lógica entre confirmación y desmentido; *b)* la falsación lógica es diferente de la metodología, en el sentido de que aquélla (una vez que se aceptan las premisas) es concluyente, mientras que la segunda no lo es (porque puede estar equivocada una hipótesis auxiliar o, por ejemplo, el protocolo falsador); *c)* falsar una teoría no significa abandonarla, sobre todo si no tenemos otra mejor; *d)* el objetivo de la ciencia es el de alcanzar teorías cada vez más verosímiles; *e)* por

motivos lógicos, toda conjetura puede ser desmentible; *f)* por lo tanto, si queremos lograr un objetivo prefijado no debemos tratar de salvar teorías en peligro mediante hipótesis *ad hoc* que, vaciando la teoría de contenido informativo, la expongan cada vez menos a una falsación; *g)* tampoco debemos confiar en las hipótesis auxiliares, la instrumentación y los protocolos; *h)* la metafísica, de acuerdo con el criterio demarcador de la falsación, tiene sentido y *puede* demostrarse fecunda para las teorías científicas; *i)* tenemos un criterio de progreso (referente a las teorías más verosímiles, en la medida en que son más ricas en contenido informativo), pero no tenemos una ley de progreso: ante el avance de la ciencia se alzan obstáculos sociales, económicos, psicológicos, epistemológicos, etc.; *j)* los problemas son contradicciones lógicas entre asertos establecidos, y son precisamente los problemas lo que el científico quiere resolver desencadenando la creatividad de las hipótesis y poniéndolas luego a prueba para elegir –entre las eventualmente numerosas ideas– las que sean nuevas *y* buenas, buenas para solucionar los problemas.

Ahora bien, un historiador que haya asumido una epistemología como la que acabamos de mencionar, se planteará preguntas como las siguientes. ¿Qué problemas trataron de resolver Redi, Vallisneri o Fermi, por ejemplo? ¿Por qué el científico escogió estos problemas y no otros? ¿Qué fue lo que determinó su elección? ¿Cuáles eran las teorías dominantes en su época? ¿Qué novedades teóricas produjo este o aquel científico? Con respecto a las teorías, ¿actuó como un verificacionista o como un falsacionista? ¿Sometió las teorías a las pruebas más rigurosas existentes en su época o pretendió salvarlas con estratagemas *ad hoc*? El investigador ¿introdujo novedades técnicas para probar las teorías o bien aceptó pasivamente la instrumentación vigente? ¿Cuáles eran los supuestos filosóficos del científico y de la comunidad científica más amplia? ¿Cuál era, en cambio, la imagen de la ciencia? ¿Estos supuestos filosóficos y esta imagen de la ciencia influyeron sobre su trabajo, y en caso afirmativo, en qué forma? ¿Cón qué obstáculos tuvo que enfrentarse este o aquel científico? ¿Cómo actuó al respecto? Más aún: ¿las instituciones científicas (academias, centros docentes, congresos, etc.) ayudaron al progreso de la ciencia? En suma, nos hallamos ante preguntas de historia interna y de historia externa. Las primeras delimitan también el ámbito de las segundas. Y a su vez, las primeras se encuentran determinadas por la imagen falsacionista de la ciencia.

Por lo tanto, no resulta difícil comprender a Lakatos cuando escribe: «La historia interna de los inductivistas consiste en pretendidos descubrimientos de hechos puros y de las llamadas generalizaciones inductivas. La historia interna de los convencionalistas consiste en descubrimientos fácticos y en construir sistemas de redes, substituyéndolos más tarde por sistemas considerados más sencillos. La historia interna de los falsacionistas otorgan gran relevancia a las conjeturas audaces, a las rectificaciones, que se considera que siempre aumentan el contenido y, sobre todo, a los experimentos críticos negativos que tengan éxito. Finalmente, la metodología de los programas de investigación coloca en primer plano la notable rivalidad teórica y empírica de los principales programas de investigación, los cambios progresivos y regresivos, y la victoria –que surge lentamente– de un programa sobre otro.» Hay que hacer notar que algunos de los

problemas internos de una historiografía resultan externos para otra, y viceversa. Hay que reiterar que la historia interna es tal a la luz de una epistemología específica y que es ella la que determina el ámbito de la historia externa. También es preciso subrayar que, aunque la historiografía presuponga necesariamente una epistemología, ésta (cualquiera que sea) no puede resultar falsada o confirmada por aquélla, puesto que la epistemología (toda epistemología) es prescriptiva, mientras que la historiografía es descriptiva. La crítica a las diferentes epistemologías sólo se puede llevar a cabo a niveles lógicos y epistemológicos. Lakatos se muestra en desacuerdo con esta última idea.

LOS FILÓSOFOS ESPAÑOLES

1. SIGLO XIX

Jaime Balmes (1810-1848)

Es el filósofo de mayor envergadura de la primera mitad del siglo XIX. Vivió la general decadencia escolástica, el empuje irresistible de la filosofía moderna, el furor empirista psicológico francés e inglés de comienzos de siglo, y los brotes kantianos. El espíritu dinámico y apologético que atraviesa toda su existencia le impulsa a emprender una renovación de la filosofía. «Me ha impulsado... el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad» (*Fil. Fund.* I, 13).

Ideal constructivo. La apologética de Balmes en filosofía quiere ser más positiva que represiva; «en nuestra época el mal no se contiene con sola represión; es necesario ahogarle con la abundancia del bien» (*Fil. Fund.* I, 13).

El ideal constructivo tiene en Balmes una realización eminentemente humana y moderna. Comprende, ante todo, las limitaciones de la razón; la historia de la Filosofía «engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber... un conocimiento científico de nuestra ignorancia» (*Fil. El.* III, 249); pero esta primera impresión pesimista se supera aceptando esa misma insuficiencia y contentándonos modestamente con «el grado que ocupamos en la escala de los seres» (l. c.).

El problema de la verdad es un problema en que está comprometido el hombre con todo su complejo de facultades; «una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre» (*Crit.* 349). La primera manifestación deslumbrante de este sentido integralmente humano del pensamiento de Balmes está contenida en el *Criterio* (1845), fórmula de esa lógica ideal, guía del sentido común, obra comparable a los tratados morales de Séneca y a los *Pensamientos* de Pascal.

El Criterio es la portada humana de la filosofía de Balmes. Más tarde se aplica a levantar de nueva planta su edificio filosófico en las dos obras principales: *Filosofía Fundamental* (4 tomos, 1846) y *Filosofía Elemental* (3 tomos, 1847). La primera se inserta en su ideal apologético y tiene como premisa histórica inmediata las *Cartas a un escéptico en materia de*

Religión (1846). La segunda, complementaria de la primera, viene requerida por un interés más práctico y didáctico. La más célebre obra apologética de Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-44), es al mismo tiempo una filosofía de la historia, con una visión católica de la cultura de Occidente en sus más variados aspectos.

Modernidad. Conoce a fondo los filósofos europeos, desde Descartes hasta Kant y Hegel.

El primer y angular estudio es sobre la certeza y la evidencia, que ocupa todo el primer tomo de la *Filosofía Fundamental*, y que lejos de ser una disertación aérea e intemporal, contiene una analítica sutil y comprensiva de Descartes, Malebranche, Leibniz, Condillac, Kant, Fichte, Vico, Lamennais y otros. Con ello crea Balmes la primera gran epistemología católica moderna. El mismo contacto histórico-doctrinal llena y anima las páginas de los restantes tratados: sobre las sensaciones; sobre la extensión y el espacio, magnífico estudio sintético de la cosmología tradicional y de las modernas concepciones físico-matemáticas; sobre las ideas, en diálogo con Condillac, Locke y Kant; sobre la idea del ente, donde se considera la concepción de Rosmini; sobre las ideas de unidad y número; sobre la idea de tiempo; sobre el infinito; sobre la substancia; sobre la necesidad y causalidad.

Sentido común o instinto intelectual. La solución del tema fundamental epistemológico gravita hacia la filosofía del sentido común, traducido de un modo muy personal por Balmes, del que es muestra calificada el *Criterio*, con una inicial fe en el hombre.

No siempre ha sido adecuada la expresión; a veces se acentúa en demasía la necesidad impulsiva de la naturaleza; «yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu... y consiste en una inclinación natural... a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral» (*Fil. Fund.* I, 316; cfr. *Fil. El.* I, 138-9).

Concepto de evidencia. Es preciso reconocer que el concepto que tiene Balmes de evidencia está muy influido por Locke y por el empirismo en general. La concibe de un modo analítico e ideal, no subjetivo. «La evidencia debe definirse: la percepción de la identidad o repugnancia de las ideas» (*Fil. El.* I, 132).

Valoración e influjo. Balmes, filósofo y apologeta, trascendió las fronteras patrias y pareció por un momento que en Italia, en Alemania y en la misma Francia iba a ser un adalid del pensamiento católico renovado. Comenzaron con avidez las traducciones. La temprana muerte, a los 38 años, cortó en flor estas esperanzas.

Krausismo

El krausismo ocupa el centro de la vida académica desde 1850 al 1875. Cuando en Europa no hay apenas más que positivismo y náusea de toda especulación abstracta, aquí en España prende el panteísmo de Krause como fórmula resumen del idealismo alemán con ribetes de misticismo

pietista. Quisieron, y éste fue en principio el ideal de Sanz del Río, armonizar krausismo y religión, ciencia y fe. De hecho, vino a ser una forma total de vida suplantadora del catolicismo, del catolicismo exangüe que se vivía entonces. La filosofía se erige de este modo, por primera vez aquí, en directora de la vida, en suprema instancia de la vida espiritual del hombre. En este sentido es la primera manifestación plena entre nosotros del espíritu secularizado de la filosofía moderna.

Julián Sanz del Río (1814-1869) es el patriarca de esta escuela filosófica. En su trato con Ahrens en Bruselas, y con los discípulos de Krause († 1832) en Heidelberg, se confirma en su krausismo y torna a España convertido en su apologista.

En la primera carta desde Heidelberg en 1844 a su amigo y protector José de la Revilla, de interesante contenido autobiográfico, confiesa haberle fascinado la rotundidad armónica y sintética de Krause. Conoce e interpreta a su manera la filosofía de Kant y de los tres grandes idealistas siguientes; cree incompleta la construcción de todos ellos, detenidos, según él, en el pensamiento subjetivo; sólo Krause junta con la sistemática conceptual la salida sintética a la realidad. Krause es para Sanz del Río una insospechada síntesis de idealismo alemán y cristianismo, comprensividad, armonía, calor religioso. Sanz del Río está convencido de ello y tomará desde primera hora la «resolución inconmovible de consagrar todas mis fuerzas durante mi vida al estudio, explicación y propagación de esta doctrina» (*Carta I,* ed. Jobit, 74), con la persuasión de que este sistema tiene aplicaciones inmediatas a la vida práctica, individual y pública.

El sistema. El núcleo doctrinal de este sistema se resume en un panteísmo a la vez científico y religioso-místico, inspirado en el panenteísmo de Krause, que viene a su vez a recoger las tendencias del idealismo alemán y de la unidad espinoziana. Recorre dos fases, análisis y síntesis. En la primera, el espíritu conoce lo múltiple inmediato, diferente, parcial. De ahí se eleva gradualmente a lo simple, a lo idéntico, a lo total, hasta terminar en el conocimiento intuitivo racional del Ser absoluto. El ascenso se verifica a través de intuiciones graduales, de sucesión dialéctica tricotómica, en las que ciertas anticipaciones racionales se presentan como categorías del ser. De ahí bajamos, deductiva, sintéticamente, a la multiplicidad. Si en la primera marcha, analítica, ascensional, todo se veía desligado, en el descenso sintético desde el Ser, todo lo vemos articulado en la unidad, en Dios; el hombre se reencuentra en su puesto, y dentro de esa síntesis se desarrolla el panorama armónico de la ciencia.

Los krausistas y la opinión. Los principales discípulos de Sanz del Río son *Francisco de Paula Canalejas* († 1883), a quien se debe un interesante y brioso estudio sobre Llull, *Las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio* (1870); *Manuel de la Revilla; Federico de Castro; Nicolás Salmerón* († 1908), político y filósofo, pasado en sus últimos años al monismo evolucionista; *Fernando de Castro y Pajares,* jefe de la escuela a la muerte de Sanz del Río; *Urbano González Serrano* († 1904); *Francisco Giner de los Ríos* († 1915); *Gumersindo de Azcárate* († 1918); *Manuel Sales y Ferré* († 1910); los cuatro últimos especializados en cuestiones jurídicas y sociológicas.

Frente a este grupo compacto se alzó una viva reacción del pensamien-

to tradicional, ya en campañas de prensa, ya en la pluma de profesores y hombres de ciencia. Figuras destacadas de esta contienda son *Francisco Navarro Villoslada* († 1895) y *Juan Manuel Ortí y Lara* († 1890). En los días de la Restauración, 1874-75, cuando los krausistas son desalojados de sus cátedras, el grupo se disgrega; el krausismo, como sistema, puede decirse que tiene su fin.

Pero el krausismo, como institución, resurge gracias a la tenaz labor de *Francisco Giner de los Ríos*, que funda en 1876 la «Institución Libre de Enseñanza», originariamente organismo independiente, fuera de todo marco y compromiso oficial, convertida luego de hecho en árbitro de una situación cultural, cuyo influjo decisivo en la universidad se prolongará hasta bien entrado el siglo XX. El secreto de esta eficacia ha de ponerse en lo que fue el sello uniforme del krausismo como comportamiento humano, serio, laborioso, proselitista y hermético, ávido de instrucción y de europeidad, correcto de formas en el trato de personas y creencias, de un sentido ético natural elevado casi a religión; como una nueva fórmula de humanismo religioso no cristiano, por ello en fuerte contraste con un ambiente sociológicamente cargado de religiosidad católica.

Menéndez Pelayo

Contienda en torno a la filosofía española. Ante el afán de europeización y de crítica de lo específicamente español y católico de los krausistas y otros pensadores afines nació la obra apologética de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) en pro de la ciencia española. Es el gran apologista y redescubridor del pensamiento tradicional y español. La polémica en pro de la ciencia española le llevó a una labor de investigación y rebusca que logró iluminar muchos sectores obscuros de nuestro pasado filosófico. Con la filosofía inicia propiamente su empresa apologética.

En la inabarcable producción literaria de Menéndez Pelayo son de especial interés para la historia de la filosofía patria los siguientes trabajos: *Humanistas del siglo XVI* (1878), *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII* (1879), *San Isidoro. Su importancia en la historia intelectual de España* (1881), *Historia de las Ideas Estéticas en España* (1883), *Ensayos de crítica filosófica* (1892), *Juan Ginés de Sepúlveda; Diálogo sobre las justas causas de la guerra* (el *Democrates alter*, trad. publicada en el «Boletín de la Real Acad. de la Hist.», oct. 1892) y, sobre todo, la original empresa de la *Historia de los Heterodoxos españoles* (1.ª ed., 3 tomos, 1880-82), la obra histórica de ideas más madura de Menéndez Pelayo, que a vuelta de la heterodoxia persigue en ella casi ininterrumpidamente el hilo de las ideas patrias desde los orígenes del Cristianismo hasta el siglo XIX.

La inmensa obra histórica de Menéndez Pelayo debería culminar en una gran historia de la filosofía española. Desgraciadamente, este remate fundamental falló en la gran empresa. No fue Menéndez Pelayo precisamente un espíritu nacido para la especulación filosófica; personalmente vivió una equilibrada síntesis del pensamiento filosófico tradicional, y aun escolástico, con un conocimiento objetivo y asimilación de lo moderno; postura de síntesis que defendió, llegado el caso, con gran vigor frente a

otras interpretaciones más estrechas del pensamiento tradicional; pero en él dominó, en definitiva, el amor e interés por las bellas letras; en este campo, como historiador y fino esteta, tiene, sin duda, sus mayores méritos. La magna obra de una historia objetiva y documentada de la filosofía española la encomendaba Menéndez Pelayo al final de su vida a su discípulo Adolfo Bonilla y San Martín. Esta historia está aún por hacer.

Para la caracterización del momento espiritual español de fin de siglo es interesante notar una mitigación de las estridencias que reviste la contienda en sus primeras fases. Menéndez Pelayo impone su indiscutible autoridad histórica y científica, conquista un clima de respeto para lo español y, a su vez, hace justicia a la parte buena existente en sus primeros adversarios, que llegarán todos a ser después sus amigos (cf. Prólogo a la 3.ª ed. de la *Ciencia Española*); será sintomática a este respecto su amistad con Pérez Galdós. No ha cedido de sus posiciones, ni se han mellado sus aceros; más bien ha comprendido, al final, que no todo en los otros era malo, y, por lo demás, él mismo había contribuido a despertar en muchos de ellos fondos latentes de «conciencia religiosa... ráfagas de cristianismo positivo» (*Est. y Disc. Crít. hist. y lit.*, Ed. Nac. 10, 96).

No faltaron colaboradores y continuadores de la obra histórica de Menéndez Pelayo. Sin embargo, no puede hablarse propiamente de una escuela.

Hoy podemos corregir, con un sentido crítico más depurado, muchas de sus afirmaciones y apreciaciones históricas, y mitigar el tono retórico-apologético que anima con frecuencia su pluma, tono propio del tiempo que vivió.

Restauración escolástica

No es despreciable el papel desempeñado por España en el general resurgir escolástico de la segunda mitad del siglo XIX. Antes de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, momento central del nuevo movimiento, hemos de señalar la labor precursora y preparatoria de ciertos jesuitas expulsos en Italia, el más destacado Baltasar Masdeu, maestros de los restauradores del tomismo italiano; el ideal de una filosofía «antiquonova» de la escuela cerveriense deja aquí sentir su efecto; será fundamentalmente el lema de la gran Encíclica, «vetera novis augere et perficere», que se impone como consigna para los nuevos tiempos. Balmes, sin ser propiamente un restaurador de la Escolástica, contribuye poderosamente a reanimar el pensamiento que él no vio ni quizá creyó posible.

En la misma línea, el jesuita *José Fernández Cuevas* († 1864) representa en sus obras, particularmente en los *Philosophiae rudimenta*, 3 vols. (1856-59) y en la *Historia Philosophiae* (1858), un tono brioso de novedad hermanado con la firmeza en lo antiguo.

Señalemos otros autores de tendencia tomista, tales como *José María Quadrado y Nieto* († 1896), *Alejandro Pidal y Mon* († 1913), *Antonio Hernández Fajarnés* († 1909) y el principal de todos, el patriarca del neoescolasticismo español, el cardenal *Ceferino González y Díaz Tuñón* (1831-1894), dominico, que en sus obras doctrinales *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (3 tomos, 1864), *Philosophia elementaria* (3 to-

mos, 1868; luego *Filosofía Elemental* 1873), propugna un tomismo abierto, al estilo de la primera escuela de Salamanca, conciliador dentro de la escuela y atento a las doctrinas modernas.

Dentro del tomismo se mueve también el gran debelador del krausismo *Juan Manuel Ortí y Lara* († 1904), que, con sus escritos polémicos y sus tratados didácticos, llegó a ser el adalid del pensamiento tradicional, más rígido en su actitud que el cardenal Ceferino.

Después de la Encíclica, a la que es anterior, en su mayor parte, la obra de los autores reseñados, la Escolástica española no ofrece grandes figuras sistemáticas, ni avanza al paso de la investigación medievalista de otros países, ni conoce movimientos de doctrina de empuje renovador como Lovaina y Milán. La Escolástica se cultiva con fervor nuevo, pero con escasas novedades de fondo y método. Entre los frutos maduros de este renacer escolástico podemos señalar a *Juan José Urráburu* († 1904), quien, en sus conocidas *Institutiones Philosophicae* (8 gruesos volúmenes, 1890-1900), crea el mayor monumento moderno levantado a la pura tradición escolástica, arsenal inagotable de todo el saber de la escuela, antigua y reciente.

2. Siglo XX

La filosofía española en el primer tercio del siglo XX está condicionada, en sus líneas salientes, por la pervivencia del espíritu krausista, como voluntad de europeización y, al mismo tiempo, por la superación de la estrechez dogmática y estilo sombrío del primitivo krausismo. La voluntad de europeización se conjuga con la reflexión sobre la propia historia patria, en trance de derrota, y produce el fenómeno espiritual de la llamada generación del 98. Al hermetismo doctrinal y obscuridad de lenguaje del krausismo sucede, como reacción, el ensayismo literario-filosófico, suelto y elegante, que se impone como cauce del pensar filosófico en todo este período.

A) *Pensamiento español y pensamiento europeo*

Generación del 98

Bajo esta expresión, ya admitida, entendemos un grupo de escritores que se hacen eco de la conciencia nacional herida de golpe por el fatal acontecimiento sellado con esa fecha, y junto con una visión amarga, pero aceptadora, de la realidad, vuelven la vista a lo que quedaba en el fondo de aquella ruina, aquello que era como la esencia y substancia que había pasado en aquel momento de la cualidad de vencedora a la cualidad de derrotada, la que no había muerto con la derrota, el alma nacional, la genuina España, anterior a las gloriosas y suicidas empresas europeas y americanas del Siglo de Oro. La preocupación por España, la angustia nacional, lleva a una interiorización del espíritu, siempre fecunda, a reflexiones de alto sentido interpretativo de la historia y de la cultura. Tres hombres principalmente interesa registrar aquí: Ganivet, Maeztu y Unamuno.

Àngel Ganivet († 1898) acaba trágicamente sus días en el mismo año fatídico con la conciencia clara del desastre. Su *Idearium español* (1897) encierra una visión en extremo pesimista de la historia española pero señala como vía de esperanza un repliegue a la propia interioridad.

Ramiro de Maeztu († 1936) forma, con Pío Baroja y Azorín, el trío más representativo de la generación del 98. A una etapa europeizante de su espíritu, insatisfecho de lo español y admirador del modelo inglés (la madre de Maeztu es inglesa), con su expresión en el escrito *Hacia otra España* (1899), sucede una revalorización de lo español, *Defensa de la Hispanidad* (1934).

Unamuno

Miguel de Unamuno Jugo (1864-1936) es el escritor más vigoroso y personal de la generación del 98, en la que viene comúnmente incluido. Tiene de común con ella una honda preocupación por lo español; pero por su estilo y por su pensamiento es autor enteramente aparte, curiosa y contradictoria síntesis de influjos extranjeros y fondos temperamentales españoles.

El factor unitario que enlaza toda la variedad espiritual de Unamuno es su vida, un vitalismo individual, presto a desbordarse con cualquier motivo circunstancial. Su expresión es también varia: la poesía, el artículo de periódico, la novela, el ensayo filosófico-literario. Vida, estilo y doctrina forman una unidad indivisa; toda la producción de Unamuno es autobiográfica; autorrevelación espontánea, sincera, en que se derrama todo su interior rico, atormentado, ingenuo y siempre honesto; he ahí el secreto de su éxito literario.

En la dirección de un vitalismo personal y sentimental, Kierkegaard, Pascal y Schleiermacher han ejercido particular influjo en Unamuno. Se puede considerar a Unamuno como el descubridor de Kierkegaard, cuando éste era todavía un desconocido en Europa, y por ello ha de verse en él también un precursor de los movimientos filosóficos, particularmente del existencialismo, vinculados en la actualidad al pensador danés. Las etapas de formación o expresión literaria del vitalismo unamuniano corresponden a sus tres principales ensayos filosóficos: *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada* (1905), exaltación de Don Quijote, loco y trascendido de este mundo real, fantasía y fe, como ejemplar necesario para Unamuno de una vida digna de vivirse; *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1912-1913), «la obra más definitiva y de más arrestos metafísicos que escribió Unamuno» (Gonz. Caminero), plenitud de la teoría de la inmortalidad como trágico encuentro entre la fe y la razón, y *La agonía del Cristianismo* (1925), escrita en Francia y publicada primero en francés (en español en 1931), versión nueva, más floja, de la obra anterior, donde se erige la duda religiosa, torturante, «agónica», en pábulo del genuino vivir cristiano.

El conflicto de fe y razón, ciencia y vida, intelecto y voluntad o sentimiento es el tema que se repite monótonamente en Unamuno; en la segunda obra indicada se viste de una teoría de los dos instintos en lucha

dentro de nosotros: el de conservación, individual, lógico, técnico; y el de perpetuación, voluntarista, irracional, social, con socialidad tendente a la participación en la unidad del universo, de Dios, indefectible e inmortal. Unamuno concibe estos dos instintos antagónicos como dos fuerzas colosales en colisión permanente, eternamente equilibrada, en lucha feroz que no mata ni elimina a ninguna de ellas con la victoria definitiva de una, sino que gravita con peso de «agonía» (lucha) sobre el sujeto, el hombre que soporta en sus carnes aquel tremendo conflicto. El punto de encuentro es la inmortalidad personal; la razón no la demuestra, más bien demuestra lo contrario; la fe la desea, la cree, la crea; creer es crear para Unamuno. Y en función de la inmortalidad personal se alarga el encuentro agónico al concepto de Dios, que igualmente se cree y se crea, porque lo necesita el hombre, como prolongación de su propio yo hasta el infinito, y como garantía y esperanza de esa perpetuación personal; las expresiones de Unamuno oscilan entre una visión panteísta y una plenitud de la propia personalidad bajo la recapitulante paternidad de Dios.

Así, el vivir del individuo es un morir, desgarrado por las dos fuerzas; la fe es una batalla de duda intelectual, siempre combatida por el corazón, por la fe irracional, «luterana», pero siempre avivada de nuevo. Si cesara la lucha, cesaría la vida; de ahí las amonestaciones y las prédicas ardientes de Unamuno para espolear en sí y en los demás ese vivir desgarrado y paradójico. Para Unamuno, la filosofía tiene sentido como ciencia de esta tragedia dialéctica de la vida; «es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella... con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas... He estado operando sobre mí mismo... trabajo de autocirugía, y sin más anestésico que el trabajo mismo» (*Sent. Trág.*, edic. Afrodisio Aguado, IV, 712).

Filosóficamente encontramos en Unamuno lo más alejado de un cuerpo sistemático de doctrina y tenemos, al leerle, frecuentemente la sensación de que están brotando de su pluma, a impulsos de su libérrima vitalidad, las más audaces genialidades.

Ortega

En *José Ortega y Gasset* (1883-1955) vuelve a primer plano el ideal de «europeización» que fue característico de las generaciones krausista e institucionista, frente al retroceso que en esta línea significan los hombres del 98, y en particular Unamuno. Con todo, lo mismo que este último, Ortega ha de ser considerado como un pensador independiente, de rasgos personales muy acentuados.

Ningún escritor español del siglo XX ha alcanzado tal renombre en los círculos cultos nacionales y extranjeros. Este éxito se debe al modo humano de enfrentarse con la cultura en sus varias manifestaciones actuales e históricas, a la fina penetración de su espíritu para revelar los fondos íntimos de las situaciones humanas individuales y sociales, y en muy importante medida al arte exquisito de su estilo, a la par «seductor y persuasivo», en que ha dado cauce popular a su pensamiento.

Como más interesantes para la historia de la Filosofía pueden señalarse las siguientes obras: *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro*

tiempo (1923), *Kant. Reflexiones de Centenario* (1924), *Las Atlántidas* (1924), La *«Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (1928), *Filosofía pura Anejo a mi folleto «Kant»* (1929), *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-34), *Historia como sistema* (ed. inglesa 1935, esp. 1941), los *Prólogos* a las traducciones de Vorländer (1921) y Bréhier (1942), *El hombre y la gente* (1957, edic. póstuma, como las siguientes), *Qué es filosofía* (1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), *Origen y epílogo de la filosofía* (México 1960); para la Filosofía de la Historia y concepción de la política son de especial valor: *Vieja y nueva política* (1914), *España invertebrada* (1921), *Mirabeau o el Político* (1927), *La rebelión de las masas* (1930) y *Rectificación de la República* (1931); *Meditación de Europa* (1960), *Una interpretación de la Historia Universal en torno a Toynbee* (1960). Aparte de esto es preciso señalar la extensa labor de la «Revista de Occidente» (1923-36), fundada y dirigida por Ortega, con todo el fondo de publicaciones afines, que ha sido en este espacio de tiempo el instrumento más eficaz para el conocimiento y difusión en España del pensamiento europeo.

Raciovitalismo. Doctrinalmente, Ortega se independiza pronto del idealismo neokantiano recibido en Marburgo bajo el magisterio de H. Cohen. «La misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensamiento... consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma» (*La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología; Obras* IV, 538). Es ésta una confesión clara de realismo, en consciente oposición al logicismo formalista de la escuela. En esta primera formación, sin embargo, Ortega conoce a Kant y adquiere un contacto inmediato con todo el pensamiento filosófico moderno, que queda definitivamente adherido a su substancia espiritual. Además, la escuela de Marburgo, lo mismo que la de Heidelberg y Friburgo (esc. badense), incorpora al kantismo la dimensión histórica que a éste le falta. Aquí se desarrolla en Ortega un fino sentido para los problemas de la historia y de la cultura; en este terreno se va a mover su espíritu con insaciable curiosidad y con irrefrenable afán teorizador.

La realidad humana, en su concreto vivir histórico, será el centro de su atención. Puede decirse que el signo del tiempo, a comienzos del siglo XX, es dar entrada en un sistema filosófico al lado individual y «circunstancial» de la vida, al sujeto concreto, absorbido por los excesos lógicos del formalismo neokantiano y por los cánones universalistas del cientificismo del siglo XIX. Tal es el sentido de Kierkegaard, Nietzsche y Bergson, sentido que desembocará en el posterior existencialismo. Desde las *Meditaciones del Quijote* luce ya, con tono reivindicador, la valoración de la «circunstancia». En la fórmula orteguiana de primera hora «Yo soy yo y mi circunstancia» (*Obras* I, 332) hay una voluntad de expresar la interpretación necesitada de yo y mundo, como un todo concreto, indiviso, irrepetible, del que es preciso partir para entender al hombre y al mundo.

El núcleo o realidad radical de ese todo unitario circunstanciado es la vida del hombre. En la interpretación de esta vida puede señalarse, en la producción orteguiana, una línea de evolución que va desde una postura acentuadamente vitalista, hasta una versión de tipo ontológico existencial.

El tema de nuestro tiempo, no obstante su intención programática de integrar razón y vida, sumándose ambos sin deshacerse, raciovitalismo, equidistante del unilateral relativismo y racionalismo, contiene anhelos de clara impronta nietzscheana: «El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad» (*Obras* III, 178). El sentido histórico, espontáneo y variable de esta razón vital es desarrollado particularmente en *Las Atlántidas,* en *La «Filosofía de la Historia» de Hegel...* y en *Dilthey y la idea de la vida.* Las sorprendentes coincidencias con Dilthey determinan en Ortega una curiosa reacción tendente a destacarse del pensador alemán, para lo cual fuerza él un poco la interpretación psicológico-empirista, y, por tanto, irracional, de la vida en aquél, y subraya, por su parte, el carácter «también» racional de la vida y de la historia. Quiere a todo trance salvar la razón en la historia, como procuró antes salvar la razón en la vida. A partir del escrito *Pidiendo un Goethe desde dentro,* y particularmente en *Historia como sistema,* el acento incide en el carácter dinámico de la existencia humana, como un «quehacer», no cosa, ni materia, ni espíritu, es decir, substancia hecha, sino un «drama» individual, un drama inevitable, como naufragio en lucha con las cosas para sostener el vivir; «vivir es ser fuera de sí —realizarse—; el programa vital... oprime la circunstancia para alojarse en ella; esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y el mundo— es la vida» (*Pidiendo un Goethe... Obras* IV, 400). Este dinamismo es necesitado y fatalmente libre. Se puede aceptar la propia circunstancia y vocación, «autenticidad», o puede uno falsificarse a sí mismo; el hombre es libre «a la fuerza»; en todo momento se le abren diversas posibilidades y tiene él que determinar la que va a ser (*Hist. como sistema, Obras* VI, 33). Parecidos conceptos se expresan en *La rebelión de las masas* (*Obras* IV, 170s).

Ortega desarrolla en estos escritos, en gran consonancia con Heidegger, toda la temática existencialista del hombre individuo, persona y libertad.

Perspectivismo. La visión radicalmente histórica de la vida y existencia humana se corona con la teoría epistemológica del perspectivismo o punto de vista. En esto Ortega sigue puntualmente a Dilthey, y, como él, intenta con dudoso éxito coordinar la relatividad de todos los puntos de vista parciales con la unidad de la verdad total.

En definitiva, la razón aparece *(Prólogo a Bréhier)* como una función de la vida histórica y esa función consiste literalmente en una conciencia de sí, «autognosis», último sentido «racional» asignado a la vida, que es rebasado por las fases venideras de la misma vida.

Dios. Sobre Dios, Ortega se ha pronunciado pocas veces. En el «pathos» vitalista del *Tema de nuestro tiempo,* Dios es descrito como «el símbolo de torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo» (*Obras* III, 202-203). En el ensayo posterior *Dios a la vista* (1926, *Obras* II, 493ss), se insinúa el tema de Dios como una necesidad de la ciencia, empujada a pasar la linde de sus últimos problemas, para arribar a la gran ciencia de Dios, más acá de todo «gnosticismo» soñador y de todo «agnosticismo» positivista.

De un modo aún más directo aborda Ortega el tema de Dios y de la trascendencia en el curso libre de conferencias pronunciadas en 1929 sobre el tema *Qué es la filosofía* (véase el tomo póstumo *Qué es filosofía*),

donde, a vuelta de una dura crítica del positivismo y del agnosticismo, asienta la necesidad de la metafísica, de la trascendencia y del Ser absoluto.

Ese interés por lo trascendente y teológico no es constante, y lo más habitual en Ortega es «callar sobre Dios»; es éste el más visible contraste con el pensamiento de Unamuno, que esencialmente es todo él problema y angustia religiosa.

Visión política e histórica. Si en el enfrentamiento teórico con la vida se sitúa sensiblemente en el apartado diltheyano del idealismo objetivo, actitud estética reconciliada con la complejidad y contradicciones de la vida, al modo de Goethe, en política se alinea más bien con los representantes del llamado por el mismo Dilthey idealismo de la libertad.

Concibe la vida social como un quehacer comunitario, en el que se desarrollan al máximum, de modo espontáneo, las virtualidades humanas en la realización de una empresa nacional, con conciencia de «actitud histórica» y vital, bajo la rectoría intelectual de los mejores y dentro de un Estado reducido al mínimum de intervención coercitiva; «liberalismo y nacionalización» es la suma de su programa político (*Obras* I, 299). La clave de este ideal aristocrático-espiritual es la prestancia intelectual de las minorías selectas y la docilidad de las masas para dejarse regir por aquéllas. La pérdida de la conciencia de ejemplaridad rectora de los primeros y la indocilidad o emancipación espiritual de los segundos, la rebelión de las masas, es la mayor amenaza que se cierne sobre los destinos de Occidente.

G. Morente

En la misma línea de «europeización» que Ortega está *Manuel García Morente* (1886-1942), si bien al final de su vida, desde su conversión, 1937, supera aquel ideal «europeizante» con una vuelta decidida a los valores históricos nacionales, y emprende la tarea de rehacer una Filosofía cristiana dentro del pensamiento contemporáneo. Su primera formación intelectual es típicamente europea, recibida en Francia y en Alemania; en Marburgo oye a los mismos maestros que Ortega.

Morente se destaca sobre todo como gran maestro, con raras dotes de claridad para iluminar el pensamiento ajeno e iniciar al discípulo en la temática filosófica. Manifestación de este alto sentido pedagógico son sus numerosas traducciones de filósofos y pensadores alemanes de máximo prestigio y actualidad: las tres *Investigaciones lógicas,* de Husserl; la *Fenomenología de la voluntad,* de Pfänder; el *Diario de viaje de un filósofo,* de Keyserling; la *Decadencia de Occidente,* de Spengler, etc. Dentro de este mismo espíritu de interpretación e introducción están sus obras originales: *La filosofía de H. Bergson* (1917) y *La filosofía de Kant* (1917) y sus *Lecciones preliminares de filosofía* (curso de Tucumán 1937-38, revisado y completado por J. Zaragüeta bajo el título *Introducción a la Filosofía,* 1943). Aparte de ello, tiene Morente otros ensayos y discursos de varia índole; entre los últimos merece destacarse, como revelador de su último viraje espiritual, el discurso inaugural sobre *Una filosofía de la historia de España* (curso 1942-43), total cambio de perspectiva en la valoración de la

realidad histórica española, desde su unidad católica, en agudo contraste con la apreciación krausistainstitucionista.

En su primer período, Morente, a diferencia de Ortega, continúa fiel a la tradición neokantiana; subscribe el criticismo de Kant, en la interpretación idealista-lógica de Marburgo (lo que habrá que tener en cuenta al buscar en Morente una exposición de la doctrina kantiana); llena, no obstante, el formalismo práctico kantiano con elementos de la teoría de los valores, que ponen al hombre, portador y realizador de aquellos valores, en el centro de un avance progresivo a lo largo de la historia. Igualmente incorpora Morente a su pensamiento múltiples ideas de las filosofías de Bergson, de Husserl y de Heidegger. Sin embargo, en la última fase de su vida considera toda filosofía fundada en Kant como filosofía «cerrada», por oposición a una filosofía «abierta» como la de santo Tomás, con la que caen las barreras artificialmente levantadas por el prejuicio inmanentista del pensamiento moderno, y se abre el espíritu a la realidad trascendente, a la verdadera metafísica, a Dios.

En todo caso fue mérito de Morente, en uno y otro período, el sentido de seriedad con que fue aceptada por él la función de la filosofía, sin hacerla descender, ni siquiera a título de exigencias didácticas y pedagógicas, del nivel riguroso de la ciencia; es significativo, a este respecto, el gozo con que saluda el método fenomenológico de Husserl, con cuya aplicación la filosofía se apresta a ser de nuevo «ontología, teoría del ser, y no primero lógica ni psicología» (*La vocación de nuestro tiempo para la filosofía. Ensayos*, p. 30).

Zubiri

Xavier Zubiri (1898-1983), pensador independiente, sintetiza de modo singular las dos tendencias generalmente enfrentadas en España, saber antiguo y pensamiento moderno. Zubiri aporta a la filosofía una preparación personal excepcionalmente rica; por un lado, un conocimiento profundo de las ciencias naturales en su progreso actual, y por otro, un sentido tradicional emanado de su primera formación. Sobre estas bases, su asimilación del pensamiento moderno es al mismo tiempo segura y abierta y de arrestos creadores.

Frente a tanta angustiosa inseguridad circundante, Zubiri aborda con optimismo y con singular lozanía mental los más hondos y espinosos problemas, convencido de que los caminos de la filosofía no son caminos cerrados para el hombre. Ninguna pieza del saber tradicional y escolástico, ni del pensamiento moderno, hasta lo más actual, queda desaprovechada para la propia síntesis, siempre original, algo complicada y siempre constructiva. Toda consideración de antiguo o moderno carece de sentido para él ante la única y eterna vigencia de las cuestiones fundamentales, en cualquier signo histórico.

Desde su tesis doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923), Zubiri publicó una serie de ensayos de gran vigor filosófico, reunidos casi todos en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* (1944); de ellos los más importantes son: *Sobre el problema de la filosofía* (1933, [5]1963); *Qué es saber* (1935); *Ciencia y realidad; Nuestra situación intelectual; Só-*

crates y la sabiduría griega; El acontecer humano; Grecia y la pervivencia del pasado filosófico; Hegel y el problema metafísico, y *En torno al problema de Dios.* A la obra escrita habrá que añadir la serie de cursos orales desarrollados a partir de 1945 sobre los más variados temas de la filosofía.

Concepto de filosofía. Su preparación científica llevó a deslindar con precisión los campos afines de filosofía y ciencias, salvando los derechos y exigencias de ambos. A toda especulación sobre el ser particular de las cosas ha de preceder un contacto experimental, positivo, científico; es intolerable, dice Zubiri, suplantar las realidades. En la filosofía halla el hombre la ocupación específica de su ingeligencia. Frente a un saber enciclopédico (positivismo), o un saber técnico (pragmatismo) o de pura erudición histórica (historicismo), que son una degradación del específico saber humano, está el puro y desinteresado entender la verdad de las cosas, en cuanto seres. La filosofía se definirá como «saber trascendental»; auténtica función intelectual, de la inteligencia, «en soledad», en repliegue sobre sí misma, para desde ese reducto mirar las cosas, no como útiles de la vida, ni como meros hechos, sino como «cosas», entes.

Antropología. Con especial atención ha estudiado Zubiri al hombre, y se ha podido decir que «su radical humanismo... ha cuajado... en una prodigiosa antropología» (E. Gómez Arboleya, *Homenaje...,* p. 128). La analítica sutil llevada a cabo sobre la realidad humana, en contraste con la realidad física del animal y del vegetal, articula una serie de consideraciones de tipo biológico y psicológico con las teorías metafísicas de la psicología escolástica. Zubiri arriesga nuevos esquemas y nuevos términos para sus conceptos. El ser vivo se caracteriza por la «substantividad» (unidad orgánica de estructuras y funciones) y la conducta, o respuesta vital a su ambiente; el modo de esa conducta, «habitud», se estratifica en las funciones elementales de nutrirse (vegetal), sentir (animal) e «intellegir» (el hombre). Función esencial del sistema nervioso es crear situaciones nuevas al organismo. Es lo que llama Zubiri «formalización», función de formalización, con tres empleos: organizar el cuadro perceptivo, crear el repertorio de respuestas motivas del animal y organizar sus estratos afectivos, su tono vital. En el hombre, la substantividad asciende a «personalidad», o personificación inteligente de la vida; es «inteligencia senciente».

Metafísica. La antropología de Zubiri desemboca en una metafísica del ser. El hombre es «un ser abierto a las cosas», como realidades. Es animal de realidades, capaz de ser, de prevenir su posibilidad, de realizar esas posibilidades y a su vez de crear nuevas posibilidades. El hombre es capaz de proyectos; el sistema de esos proyectos es «su mundo». La afinidad, el parentesco originario del hombre con el ser, con la verdad, la describe Zubiri en términos parecidos a Heidegger (cf. *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 39). Toda la temática del ser, mirado desde la persona humana, ha sido considerada por Zubiri en un denso tratado *Sobre la esencia* ([2]1963); los conceptos y términos del saber escolástico y de la problemática moderna le ofrecen materiales para una construcción propia que acentúa el carácter concreto, mundano y respectivo de lo real, en torno al núcleo constitutivo, perfectamene substantivado e individuado de la esencia.

La «abertura a las cosas» se cierra con una relación fundamental, religante, a Dios; «religación», que es una dimensión constitutiva de la existencia del hombre.

D'Ors

Un estilo aparte en el cuadro cultural español está representado por *Eugenio d'Ors* (1882-1954). Su producción literaria es discontinua más que dispersa y, entre otras obras de pluriforme estructura, ha tenido una expresión típica en sus glosas periodísticas, *Glosari* (1906-20), *Nuevo Glosario* (1920-43) y *Novísimo Glosario* (B ^{2}1950 y M 1946-49). Son trozos de quintaesenciado clasicismo y sutilísima trama conceptual, en torno a los más variados temas: política, literatura, arte, ciencia, filosofía. Otros títulos de interés filosófico son: *Las aporías de Zenón de Elea y la moderna noción del espacio-tiempo* (1913), tesis doctoral; *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* (1914), selección de trozos filosóficos en parte extraídos del Glosario; *Religio est libertas* (publicada en 1925); *Una primera lección de filosofía* (1927) y *El secreto de la filosofía* (1947); *La civilización en la historia*, M. 1935; *La ciencia de la cultura*, edic. de E. Rojo Pérez, M. 1964.

D'Ors es propiamente un crítico estético y culturalista, apasionado de la claridad intelectual, del verbo como encarnación del concepto, con su ritmo y su figura. Postulada por esta preparación estilística y humana, ha formulado D'Ors su teoría del pensamiento figurativo, medio entre el pensamiento abstracto y el pensamiento concreto o fenomenista; lo universal en lo concreto, ni intelectualismo ni intuicionismo irracional; pensar con los «ojos», según esquemas intuitivos, pero geométricos, es decir, elevados a racionalidad, lo «anecdótico» elevado a «categoría».

Desde un terreno artístico ha llevado D'Ors, con esto, a la filosofía una de las exigencias del tiempo, integración existencia de lo abstracto y lo concreto. Propugna con ello una revolución «kepleriana» de la filosofía, con un eje elíptico, bifocal, más elástico, para coordinar, no eliminar ni identificar, los contrarios, razón, vida racionalismo, pragmatismo; razón-intuición vienen a articularse en el «seny» catalán. Entre la continuidad física, que hace insolubles los argumentos de Zenón de Elea, y la eliminación del espacio por el tiempo, bergsoniano discontinuo y cualitativo, D'Ors elige el esquema espacio-tiempo de la teoría de la relatividad; «ni intuición pura ni inteligencia abstracta, ni ciencia eleática ni irracionalismo bergsoniano, sino matemática pitagórica» (Aranguren, *La filosofía de Eugenio D'Ors*, p. 137). Este conato de integrar, aun doblegando un poco la rigidez técnica de los enunciados filosóficos, culmina en la substitución de los principios de contradicción y de razón suficiente por el principio de «participación» (todo contradictorio es también algo su opuesto) y el de «función exigida» (todo fenómeno está en relación con otro anterior, concomitante o posterior); el segundo va derechamente contra la rigidez cósmica del mecanicismo introduciendo el orden, la concordancia y la finalidad.

En el terreno antropológico, D'Ors ha desarrollado su tesis característica de la angelología. El hombre es cuerpo, alma y «ángel»; vivir es «gestar un ángel para alumbrarlo en la eternidad». El «ángel» es «figurativamente» el núcleo personal de cada hombre, símbolo de su destino, inspiración de su vida y empleo de su libertad.

Son especialmente valiosas las aportaciones de E. D'Ors a la filosofía de la cultura y del arte, con su morfología de la naturaleza y de la cultura,

con sus ideas sobre las constantes (no leyes) históricas y sobre la política como pedagogía y misión.

Pedro Laín Entralgo

Nació en 1908. A parte de los estudios de su especialidad médica, cabe destacar su aportación a la cultura y a la reflexión filosófica. Recibió influencias de Ortega y Zubiri. En su filosofía acentúa el sentido de la historia de carácter integrador. Su antropología está marcada por las ciencias biológicas o fisiológicas. Desarrolla la filosofía del «encuentro con el otro» como un encuentro personal, en el que la persona se halla inmersa en una realidad total (sentido de armonía), dentro de lo intramundano con sentido trascendente a lo transmundano, Dios. He aquí algunas de sus obras: *La generación del 98* (1945), *Cajal y el problema del saber* (1956), *Hombre y cultura en el siglo XX* (1957), *Teoría y realidad del otro* (1961), *Historia de la medicina moderna y contemporánea* (1970), *Antropología de la esperanza* (1978), *Santiago Ramón y Cajal* (1978).

José Luis L. Aranguren

Nació en 1909. Filósofo. Su filosofía ha profundizado especialmente en la vertiente de la ética; ha mostrado asimismo una actitud de atención a las aportaciones de la ciencia positiva. Es un intelectual con una gran sensibilidad de comprensión del presente histórico como realidad que comprender y que explicar. Prestigioso maestro de las juventudes de nuestro tiempo. Pensador también de talante religioso independiente. He aquí algunas de sus obras: *Ética* (1958), *La juventud europea y otros ensayos* (1961), *Ética y política* (1963), *Moral y sociedad* (1966), *El marxismo como moral* (1967), *La crisis del catolicismo* (1969), *La cultura española y la cultura establecida* (1975), *La filosofía de Eugenio d'Ors* (1981), *Propuestas morales* (1983), *El buen talante* (1985), *La comunicación humana* (1986).

Julián Marías

Nació en 1914. Filósofo, discípulo de Zubiri, García Morente y Ortega. Ha desarrollado a la luz de su propia teoría de la «razón vital» muchos de los temas iniciados por su maestro Ortega, con el que fundó el Instituto de Humanidades de Madrid. Afirma la tesis de que la filosofía es un saber radical: «La filosofía tiene la exigencia de justificarse a sí misma, de no apoyarse en ninguna otra certidumbre, sino, por el contrario, dar razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones y, por tanto, también de las presuntas certidumbres que encuentra.» Otro pensamiento suyo se refiere a la «estructura empírica de la vida humana», cuya misión consiste en examinar aquellos elementos a la vez variables y permanentes, es decir, aquellos elementos que no son ni los constitutivos a priori de la vida ni los detalles biográficos coyunturales de un momento,

sino aquellos que pertenecen a la vida concreta de una forma estructural y estable. Finalmente, para Marías, la metafísica no es un conjunto de ideas, que ejerce como punto de partida, ni tampoco una verdad a la que se llega, sino más bien un esfuerzo para salir de la incertidumbre. He aquí algunas de sus obras: *Historia de la filosofía* (1941), *Miguel de Unamuno* (1943), *Introducción a la filosofía* (1947), *Antropología metafísica* (1970), *Imagen de la vida humana* (1971), *La justicia social y otras injusticias* (1974), *La España real* (1976), *La devolución de España* (1977), *España en nuestras manos* (1978), *Cinco años de España* (1981), *Biografía de la filosofía* (1986).

B) *Pensamiento escolástico*

Amor Ruibal

Dentro del pensamiento escolástico del siglo XX, *Ángel Amor Ruibal* (1869-1930) es el ejemplar típico de ese género de hombres, no infrecuente en nuestra historia, de genio solitario, sin escuela y casi sin continuidad.

Amor Ruibal se reveló primero como filólogo de primera línea a comienzos de siglo, con sus dos obras *Introducción al estudio de la Lingüística indo-europea* (1900) y *Los Problemas fundamentales de la filología comparada* (2 volúmenes, 1904-05), que tuvieron resonancia fuera de España.

La obra pincipal de Amor Ruibal, *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (1914-36), resulta una revisión a fondo de las teorías filosóficas, sobre todo escolásticas. Vuelve en Amor Ruibal a ser realidad la concepción unitaria de la ciencia, sin división temática entre filosofía y teología, si bien el lado filosófico es el centro de gravedad.

Escolástico crítico. Aun siendo especialmente dura la crítica de la Escolástica, y aun aportando soluciones nuevas muchas veces a la luz de filosofías más modernas, Amor Ruibal ha de ser considerado fundamentalmente como escolástico y medieval; dentro de ese marco han de encontrar, a su juicio, solución los grandes problemas. Conoce y analiza con soltura de estilo las filosofías modernas; se muestra muy al día en el conocimiento de autores del tiempo: Cohen, Cassirer, Baldwin, Bradley, Bodin, Eucken, Croce, Boutroux, Bergson..., pero su desdén por la filosofía moderna en su conjunto es sintomático: «ese universal desconcierto entre sus filósofos..., deseo desorientado de novedades..., incapacidad para una labor constructiva...» (*Carta a Emilio Silva,* 30-VII-1929).

A diferencia de otras actitudes modernas frente a la Escolástica, Amor Ruibal sostiene la excelencia y necesidad de su método, analítico, discursivo y sobrio, pero encuentra graves deficiencias en las bases mismas de su contenido doctrinal. Esta crítica de fondo incide particularmente en el residuo platónico que, no obstante las enmiendas de Aristóteles, ha pasado a través de éste a las grandes escuelas: tomismo, escotismo y suarismo. Este platonismo, que a juicio de Amor Ruibal ha determinado un planteamiento deficiente de los grandes problemas, en el terreno gnoseológico, metafísico y ético, se resume en la constitución de un mundo de esencias inmóviles y eternas, base de partida en todos los órdenes. De ahí

la prioridad del universal sobre el singular, del posible sobre el existente, de la idea sobre el juicio, del acto respecto de la potencia...

Pensador original. Amor Ruibal desarrolla teorías originales, como la del juicio anterior a la idea, que es justamente el fruto de aquél, en esto muy cerca de Kant: el juicio es la operación primaria del entendimiento ejercida sobre un material imprecisamente «aprehendido», «nocional», anterior al análisis y síntesis que necesariamente envuelve todo juicio.

La contingencia radical del ser finito, ser-devenir, dato evidente de la experiencia, es el punto donde se insertan las pruebas de la existencia de Dios, más que el «motus» y «potencia» de las vías aristotélico-escolásticas; hacia Dios se orienta todo el conjunto originariamente trabado de las cosas; sin Él no sólo cae el ser finito, sino que es también inexplicable el sistema de relaciones que traba a los entes entre sí y les da sentido ontológico y teológico.

La solidaridad orgánica y jerárquica de la totalidad del universo, motivo favorito de Amor Ruibal y de la más pura tradición cristianoneoplatónica, tiene una expresión singular en el compuesto humano, cuya radical integración y unidad se describe con trazos especialmente enérgicos. «El hombre es algo así como una pirámide construida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de substancia corpórea, de vida vegetativa y de vida sensitiva, en cuya cúspide está el espíritu que se apoya, informa y es informado por los elementos inferiores» (*Probl. Fund. Fil. Dogm.* VIII, 141).

Amor Ruibal y Heidegger. De particular interés y modernidad es la relación establecida por Amor Ruibal entre el ser ontológico y el conocimiento humano. A todas las determinaciones conscientes del espíritu precede un momento «prelógico», por el que se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible; este momento prelógico responde «a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado, sino con objetividad pura, universalísima e incondicionada, que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto» (*Probl. Fund. Fil. Dogm.* IX, 18). Por eso el ser no se presenta como «idea», de extensión y comprensión determinadas (fijadas en un juicio), sino como «noción», o forma inmediata que se impone al cognoscente como principio de actuación subjetiva en el mundo objetivo. En esta forma «nocional» no puede referirse al ser univocidad ni la analogía. Sólo en esta pureza «prelógica», anterior a toda comparación abstractiva (desemejanzas o analogías) del concepto humano del ser, tiene aplicación universal y absoluta, aun para Dios, el principio de no contradicción y parecidamente las otras verdades axiomáticas fundadas en la «noción» de ser.

Son sorprendentes aquí los puntos de coincidencia de Amor Ruibal con la ontología fundamental de Heidegger, afinidad «pre-ontológica» del espíritu humano con el «ser», ni infinito ni determinado, pero condición de su conocimiento de los «seres». Esta íntima relación del entendimiento humano con el ser ontológico y viceversa, es el núcleo de toda la especulación metafísica de Amor Ruibal.

APÉNDICE

TABLAS CRONOLÓGICAS, BIBLIOGRAFÍA E ÍNDICE DE NOMBRES

por Claudio Mazzarelli*

*Claudio Mazzarelli (nacido en Milán, 1938) es catedrático de filosofía y de historia en centros oficiales de enseñanza secundaria y colaborador científico del profesor G. Reale, en la Universidad Católica de Milán. El profesor Mazzarelli es autor de numerosos trabajos sobre el platonismo medio; tradujo –para la colección «Clásicos del pensamiento», de la Editorial Rusconi– la *Ética e Nicómaco* de Aristóteles, y seis tratados de Filón de Alejandría (por primera vez al italiano); tradujo y comentó, asimismo, el *Filebo* de Platón (Editorial Marietti).

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
1780		1780. Lessing (1729-1781): *Educación del género humano.*
	1781. Francia: comienza la crisis financiera.	1781. Kant: *Crítica de la razón pura.*
	1783. Reconocimiento de la independencia de los Estados Unidos.	1783. Kant: *Prolegómenos.*
		1784-1791. Herder (1744-1803): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.*
1785		1785. Jacobi (1743-1819): *Cartas sobre la doctrina de Spinoza.*
		1786-1787. Reinhold (1758-1823): *Cartas sobre la filosofía de Kant.*
	1787. Estados Unidos: *Constitución.*	1787. Jacobi: *Idealismo y realismo.*
		1788. Kant: *Crítica de la razón práctica.*
	1789. Francia: estalla la revolución.	
1790		1790. Kant: *Crítica del juicio;* Burke: *Reflexiones sobre la revolución de Francia.*
	1791-1792. Francia: Asamblea Legislativa.	
	1792. Francia: guerra contra Austria; Convención; proclamación de la República.	1792. Schulze (1761-1833): *Enesidemo.*
	1793. Francia: Robespierre, el Terror; Polonia: segundo reparto.	
	1794. Francia: reacción de Termidor.	1794. Fichte (1762-1814): *Doctrina de la ciencia.*
1795	1795. Francia: Directorio; Polonia: tercer reparto.	
	1796-1797. Napoleón en Italia.	
		1797. Kant: *Metafísica de las costumbres;* Schelling: *Ideas para una filosofía de la naturaleza.*
	1798. Napoleón en Egipto.	1798. Fichte: *Sistema de la doctrina moral.*
	1799. Napoleón Primer Cónsul; Nápoles: revolución.	1799. Schleiermacher (1768-1834): *Discursos sobre la religión.*
1800	1800. Batalla de Marengo.	1800. Schleiermacher: *Monólogos;* Schelling: *Sistema del idealismo trascendental.*

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
	1780. Lavoisier: teoría de la combustión.	1780
1781. Schiller (n. 1759): *Los mesnaderos*; Canova (1757-1822) en Roma. 1782. Alfieri (1749-1803): *Saúl*. 1782-1840. Paganini.		
	1783. Montgolfier: globo de aire caliente. 1784. Minckelaers: gas de alumbrado.	
1785-1873. Manzoni.		1785
1786. Mozart (n. 1756): *Bodas de Fígaro*. 1786-1826. Weber. 1787. Schiller: *Don Carlos*; Mozart: *Don Juan*. 1788-1824. Byron.	1786. Cartwright: telar mecánico.	
		1790
1791. Mozart: *La flauta mágica*; muerte. 1791-1864. Meyerbeer. 1791-1882. Hayez. 1792-1822. Shelley.	1791. Galvani: electricidad animal.	
1793. Schiller: *Gracia y dignidad*.	1793-1856. Lobachevski.	
1795. Schiller: *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. 1796. Goethe (n. 1749): *Los años de aprendizaje de W. Meister*. 1797-1799. Novalis (1772-1801): obras principales. 1797-1828. Schubert. 1797-1848. Donizetti.		1795
1798. Wordsworth y Coleridge: *Baladas líricas*. 1798-1800. Revista «Athaeneum». 1799. Schiller: *Wallenstein* (trilogía); Hölderlin (1770-1843): *Hiperión*.	1798. Malthus (1766-1834): *Ensayo sobre la población*.	
		1800

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1801. Paz de Lunéville; Napoleón y Pío VII: Concordato.	1801. Schelling: *Exposición de mi sistema filosófico;* Hegel: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling.*
	1802. Paz de Amiens; Napoleón Cónsul vitalicio.	1802. Hegel: *Fe y saber.*
	1804. Napoleón Emperador: *Código de Napoleón.*	1804. Muere Kant; Schelling: *Filosofía y religión;* Schleiermacher traduce la obra completa de Platón (1804-1824).
1805	1805. Batallas de Trafalgar y de Austerlitz; Paz de Presburgo.	
	1806. Final del Sacro Romano Imperio.	1806. Fichte: *Introducción a la vida beata.*
	1807. Paz de Tilsit.	1807. Hegel: *Fenomenología del espíritu;* 1807-1808. Fichte: *Discursos a la nación alemana.*
	1808-1809. Napoleón en España.	
	1809. Austria: Metternich Canciller.	
1810		1810-1848. Balmes.
	1811. Venezuela: independencia.	
	1812. España: Constitución de Cádiz; Napoleón en Rusia.	1812. Hegel: *Ciencia de la lógica* (primer volumen).
	1813. Derrota de Napoleón en Leipzig.	
	1814. Napoleón obligado a abdicar.	1814-1869. Sanz del Rí
	1814-1815. Congreso de Viena.	
	1814-1824. Luis XVIII, rey de Francia.	
1815	1815. Los Cien Días; Waterloo; Santa Alianza.	
	1816. Argentina: independencia.	1816. Hegel: *Ciencia de la lógica* (segundo volumen).
		1817. Hegel: *Enciclopedia.*
	1818. Chile: independenci	1818-1883. Marx.
	1819. Colombi : independencia.	1819. Schopenhauer (1788-1860): *El mundo como voluntad y como representación.*
1820	1820-1821. Movimientos liberales.	
	1821. Perú y Brasil: independencia.	1821. Hegel: *Filosofía del derecho.*
	1821-1830. Grecia: lucha por la independencia.	
	1823. EE.UU.: doctrina Monroe.	
	1823-1829. León XII, papa.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1801. Schiller: *María Estuardo.*		
1802. Hölderlin: *Patmos*; Foscolo (1778-1827): *Ortis.*		
1803-1869. Berlioz.		
1804. Schiller: *Guillermo Tell*; Beethoven (1770-1827): *Tercera Sinfonía (Heroica).*		
1805. Muerte de Schiller.		1805
1807. Foscolo: *De los sepulcros.*	1807. Fulton: barco a vapor; Londres: alumbrado a gas.	
1808. Goethe: *Fausto* (primera parte); Beethoven: *Sexta Sinfonía (Pastoral).*		
1809. Goethe: *Afinidades electivas.*	1809. Lamarck: *Filosofía zoológica.*	
1809-1847. Mendelssohn-Bartholdy.	1809-1882. Darwin.	
1810-1849. Chopin.	1810. Berlín: fundación de la universidad.	1810
1810-1856. Schumann.		
1811-1886. Liszt.		
1812-1822. Manzoni: *Himnos sacros.*		
1812-1870. Dickens.		
1813. Madame de Staël: *Alemania.*		
1813-1883. Wagner.		
1813-1901. Verdi.		
	1814. Stephenson: locomotora a vapor.	
	1815. Fresnel: teoría ondulatoria de la luz.	1815
1816. Rossini (1792-1868): *El barbero de Sevilla*; Berchet: *Carta semiseria de Crisóstomo.*		
	1817. Ricardo (1772-1823): *Principios de economía política.*	
1818-1819. Milán: *El Conciliador.*		
1818-1893. Gounod.		
1820. Scott (1771-1832): *Ivanhoe.*	1820. J. Mill (1773-1836): *Elementos de economía política.*	1820
1821. Goethe: *Los años de viaje de W. Meister* (primera parte).		
1822-1890. Franck.		
1822. Manzoni: *Adelchi.*		

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
		1824. Muere Maine de Biran (n. 1766).
1825	1825. Rusia: alzamiento decembrista; Bolivia: república independiente.	
		1827. Galluppi (1770-1846): *Cartas filosóficas.*
		1829. Herbart (1776-1841): *Metafísica general.*
1830	1830. Francia: revolución de julio. 1830-1848. Luis Felipe, rey de los franceses.	1830. Rosmini (1797-1855): *Nuevo ensayo sobre el origen de las Ideas.* 1830-1842. Comte (1798-1857): *Curso de filosofía positiva.*
	1831. Carlos Alberto, rey de Cerdeña; independencia de Bélgica; Mazzini (1805-1872) funda la Joven Italia. 1831-1846. Gregorio XVI, papa. 1832. Inglaterra: reforma electoral.	1831. Muere Hegel.
	1833. Inglaterra: leyes sociales. 1834. Mazzini: la Joven Europa.	
1835		1835. D. Strauss: *Vida de Jesús*; muere Romagnosi (n. 1761).
	1836-1839. Inglaterra: el Cartismo.	
	1837-1901. Inglaterra: reinado de Victoria.	
		1838-1916. Mach.
1840	1840-1842. Guerra del opio.	1840. Adolf Trendelenburg: *Investigaciones lógicas*; Proudhon: *¿Qué es la propiedad?*; Gioberti: *Introducción al estudio de la filosofía.* 1841. Feuerbach (1804-1872): *La esencia del cristianismo.*
		1843. Kierkegaard (1813-1855): *Aut-Aut*; J.S. Mill (1806-1873): *Sistema de lógica.* 1843-1896. Avenarius. 1844. Cattaneo: *Consideraciones sobre el principio de la filosofía.*
1845	1846-1878. Pío IX, papa.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1824. Beethoven: *Novena Sinfonía.* 1824-1884. Smetana. 1824-1896. Bruckner. 1825-1908. Fattori.		1825
1827. Manzoni: *Los novios*; Leopardi: *Opúsculos morales.* 1829. Goethe: *Los años de viaje de W. Meister*; Rossini: *Guillermo Tell.*	1826-1866. Riemann. 1827. Ley de Ohm. 1828. Wöhler: síntesis de la urea.	
1830. Stendahl (1783-1842): *El rojo y el negro.*	1830. Ferrocarril Liverpool-Manchester; Thimonnier: máquina de coser.	1830
1831. Bellini (1801-1835): *La sonámbula* y *Norma*; Leopardi: *Cantos.* 1832. Pellico: *Mis prisiones*; Goethe: *Fausto* (segunda parte); muerte. 1833-1897. Brahms. 1834-1917. Degas.	1831. Henry: motor eléctrico; Darwin da la vuelta al mundo (hasta 1836). 1831-1879. Maxwell. 1832. Sauvage: hélice. 1833. Faraday: electrólisis.	
1835-1907. Carducci. 1835. Muere W. von Humboldt (n. 1767). 1836. Gogol (1809-1852): *El inspector general.* 1838-1875. Bizet. 1839-1881. Mussorgski. 1839-1906. Cézanne. 1839. Dickens (1812-1870): *Oliver Twist.*	1835. Colt: revólver. 1837. Morse: telégrafo. 1839. Daguerre: fotografía.	1835
1840-1893. Tchaikovski.	1840. Liebig: abonos químicos.	1840
1841-1904. Dvorak. 1841-1919. Renoir. 1842-1912. Massenet. 1843. Gioberti (1801-1852): *Del primado moral y civil de los italianos.* 1843-1907. Grieg. 1844-1896. Verlai	1841. Joule: ley sobre la energía eléctrica.	
1845. Wagner: *Tannhäuser.*	1846. Morton: anestesia mediante éter.	1845

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1847. Europa: crisis económico-financiera.	
	1848. Revoluciones en Europa; primera guerra de la independencia italiana; *Estatuto Albertino.*	1848. Marx-Engels: *Manifiesto del partido comunista.*
	1849. Víctor Manuel II, rey de Cerdeña.	1849. Kierkegaard: *La enfermedad mortal.*
1850	1850. Cerdeña: *Leyes Siccardi.*	
		1851. Schopenhauer: *Parerga y Paralipómena*; Ferrari: *Filosofía de la revolución.*
	1852. Napoleón III, emperador; Cavour, primer ministro.	
	1853-1854. El Japón abre sus puertas a Occidente.	
		1854. Muerte de Schelling (n. 1775).
1855	1855. Campaña de Crimea.	
	1856. Congreso de París.	1856-1912. Menéndez Pelayo.
	1858. Entrevista de Plombières.	
	1859. Segunda guerra de independencia italiana.	1859. Marx: *Para una crítica de la economía política.*
1860	1860. Italia: expedición de los Mil.	
	1861. Italia: proclamación de la monarquía; Rusia: abolición de la esclavitud.	
	1861-1865. EE.UU.: guerra de secesión.	
	1862. Prusia: Bismarck, canciller.	1862. Spencer (1820-1903): *Primeros principios.*
	1864. Pío IX: *Quanta cura* y *Syllabus.*	1864-1936. Unamuno: *El sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo.*
	1864-1876. Primera Internacional.	
1865	1865. EE.UU.: abolición de la esclavitud.	
	1866. Guerra austroprusiana y tercera guerra de independencia italiana; EE.UU.: igualdad civil de los negros.	
		1867. Marx: *El Capital*, vol. I; muere Cousin (n. 1792).
	1868-1873. Livingstone en África.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1847-1848. Thackeray (1811-1863): *La feria de las vanidades.* 1848-1903. Gauguin.	1847. Hoe: rotativa tipográfica.	
1850. Wagner: *Lohengrin.* 1851-1853. Verdi: *Rigoletto, Trovatore, Traviata.* 1851. Gioberti: *De la renovación civil de Italia.*		1850
	1852. Nueva York: primer tranvía. 1852-1926. Antoni Gaudí. Arquitecto: *Sagrada Familia.*	
1853-1890. Van Gogh.		
	1854. Barsanti-Matteucci: motor a explosión.	
1855-1912. Pascoli.	1855. Spencer: *Principios de psicología.* 1855-1917. Durkheim.	1855
1857. Flaubert (1821-1880): *Madame Bovary.*	1857-1939. Lévy-Bruhl.	
1858-1899. Segantini. 1858-1924. Puccini.	1858-1947. Planck.	
	1859. Darwin: *El origen de las especies*; Kirchoff-Bunsen: análisis espectral.	
1860-1911. Mahler y Joan Maragall. 1861-1867. Herzen (1812-1870): *Pasado y pensamientos.*	1860. Lippis: torpedo.	1860
1862. Hugo (1802-1885): *Los miserables*; Turguéniev (1818-1883): *Padres e hijos.* 1862-1918. Debussy.		
1863-1869. Tolstoi (1828-1910): *Guerra y paz.*	1863. Brun-Bourgois: submarino.	
1864-1949. R. Strauss.	1864-1867. Spencer: *Principios de biología.*	
1865. Wagner: *Tristán e Isolda.* 1865-1957. Sibelius. 1866. De Sanctis (1817-1883): *Ensayos críticos*; Dostoyevski (1821-1881): *Crimen y castigo*; J. Benavente (1866-1954; Nobel 1922).	1865. Mendel: leyes de la herencia; Bernard (1813-1878): *Introducción al estudio de la medicina experimental.*	1865
1867-1928. Blasco Ibáñez, novelista.	1867. Siemens: dinamo; Nobel: dinamita; Monier: cemento armado.	
1868. Ibsen (1828-1906): *Peer Gynt*; Wagner: *El oro del Rin.*		

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1869-1870. Concilio Vaticano I: infalibilidad del papa.	1869-1930. Amor Ruibal.
1870	1870. Guerra franco-prusiana; Roma, capital de Italia.	
	1871. Proclamación del Imperio germánico; la Comuna de París.	
	1872. Alemania: se incia el *Kulturkampf*.	1872. Nietzsche (1844-1900): *El origen de la tragedia*.
	1874-1877. Stanley en África.	1874. Boutroux (1845-1921): *Contingencia de las leyes de la naturaleza*.
1875		
	1876. Italia: la izquierda en el poder.	
	1877. Japón: final del feudalismo.	1877. Peirce (1839-1914): *El fijarse de la creencia*.
	1878. Humberto I, rey de Italia; León XIII, papa; Congreso de Berlín.	1878. Engels (1820-1895): *Antidühring*; Peirce: *Cómo aclarar nuestras ideas*.
	1879. León XIII: *Aeterni Patris*.	1879. Ardigò (1828-1920): *La moral de los positivistas*.
1880		
		1881. Nietzsche: *Aurora*.
	1882. Triple Alianza.	1882. Nietzsche: *La gaya ciencia*.
		1883-1955. Ortega y Gasset.
		1883. Dilthey (1833-1911): *Introducción a las ciencias del espíritu*.
	1884. Inglaterra: reforma electoral.	1884. Windelband (1848-1915): *Preludios*.
1885	1885. Conferencia de Berlín; Italia ocupa Massaua.	1885. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*.
		1886-1942. García Morente.
	1887-1896. Italia: época de Crispi.	
	1888. Alemania: Guillermo II, emperador; Brasil: abolición de la esclavitud.	
	1889. Segunda Internacional; Italia-Etiopía: Tratado de Uccialli.	1889. Bergson (1859-1941): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; Bernstein (1850-1932): *Los supuestos del socialismo*.
1890	1890. Alemania: dimisión de Bismarck.	1890. Avenarius (1843-1896): *Crítica de la experiencia pura*.
	1891. León XIII: *Rerum Novarum*.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1869-1969. Ramón Menéndez Pidal, filólogo.	1869. Mendeleiev: sistema periódico de los elementos; apertura del Canal de Suez; EE.UU.: ferrocarril transcontinental.	
1870-1872. De Sanctis: *Historia de la literatura italiana.*	1870. Ardigò (1828-1920): *La psicología como ciencia positiva.*	1870
1871. Verdi: *Aída*; Rimbaud (1854-1891): *El barco ebrio.*	1871. Darwin: *El origen del hombre*; Meucci: teléfono.	
1872. Dostoyevski: *Los Demonios.*		
1872-1956. Pío Baroja.		
1874-1947. M. Machado.		
1875-1939. A. Machado.		1875
1875-1937. Ravel.		
1876. Wagner en Bayreuth: *El anillo de los Nibelungos* (tetralogía); Mallarmé (1842-1898): *Siesta de un fauno.*	1876. Lombroso (1835-1909): *El hombre delincuente.*	
1877. Carducci (1835-1907): primeras *Odas bárbaras.*	1877. Edison: fonógrafo y micrófono.	
1878. Tolstoi: *Ana Karenina.*	1878. Edison: lámpara eléctrica.	
1879. Ibsen: *Casa de muñecas.*	1879. Pasteur: principio de la vacuna; Wundt (1832-1920): Instituto de psicología experimental.	
1879-1880. Dostoyevski: *Los hermanos Karamazov.*		
	1880. Invención de la bicicleta; túnel de San Gottardo.	1880
1881. Verga (1840-1922): *Los Malavoglia*; Fogazzaro (1842-1911): *Malombra*; Ibsen: *Los espectros.*		
1881-1945. Béla Bartók.		
1882. Wagner: *Parsifal*; Carducci: *Nuevas odas bárbaras.*	1882. Koch: bacilo de la tuberculosis.	
1883. Maupassant (1850-1893): *Una vida.*	1883. Maxim: ametralladora.	
1884. Huysmans (1848-1907): *Al revés.*	1884. Frege (1848-1925): *Los fundamentos de la aritmética.*	
1885. Zola (1840-1902): *Germinal.*	1885. Daimler-Benz: automóvil.	1885
1885-1935. Berg.		
1887. Carducci: *Nuevas rimas*; Verdi: *Otelo.*	1887-1960. Gregorio Marañón, endocrinólogo.	
1888. Verga: *Maese don Gesualdo.*		
1889. Carducci: terceras *Odas bárbaras*; D'Annunzio (1863-1938): *El placer.*		
1890. Wilde (1854-1900): *El retrato de Dorian Gray.*	1890. James (1842-1910): *Principios de psicología.*	1890
1891. Pascoli (1855-1912): *Myricae.*	1891. Inicio del ferrocarril transiberiano.	

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1892. Fundación del partido socialista italiano.	
		1893. Bradley (1846-1924): *Apariencia y realidad*; Blondel (1861-1949): *La acción*.
	1894. Francia: estalla el *affaire* Dreyfus.	
1895		
	1896. Derrota de Adua: cae Crispi.	1896. Bergson: *Materia y memoria*.
		1897. Dewey (1859-1952): *Mi credo pedagógico*; Labriola (1843-1904): *Del materialismo histórico*.
	1898. Guerra entre España y EE.UU.; movimientos de Milán.	1898-1983. Zubiri.
		1899. Haeckel (1834-1919): *Los enigmas del mundo*.
1900	1900. Asesinato de Humberto I: Víctor Manuel III, rey de Italia; China: rebelión de los Boxers.	1900-1901. Husserl (1859-1938): *Investigaciones lógicas*.
	1901. Eduardo VII, rey de Inglaterra.	
		1902. Croce (1866-1952): *Estética*; Poincaré (1854-1912): *La ciencia y la hipótesis*; Lenin (1870-1924): *¿Qué hacer?*
	1903. Pío X, papa. 1903-1913. Italia: época de Giolitti.	1903. Russell (1872-1970): *Los principios de la matemática*; Moore (1873-1958): *Refutación del idealismo* y *Principia ethica*.
	1904-1905. Guerra ruso-japonesa.	
1905	1905-1906. Rusia: primera revolución.	1905. Croce: *Lógica*.
	1906. Conferencia de Algeciras; Inglaterra: partido laborista; Italia: C.G.I.L.	
	1907. Pío X: *Pascendi* (contra el modernismo).	1907. Bergson: *La evolución creadora*; James: *Pragmatismo*.
	1908. Bulgaria, monarquía independiente.	1908. Croce: *Filosofía de la práctica*; Boutroux: *Ciencia y religión*.
		1909. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo;* nace Aranguren.
1910		1910. Simmel (1858-1918): *Problemas fundamentales de la filosofía*.
	1911. China: revolución de los Jóvenes Comunistas. 1911-1912. Guerra ítalo-turca (Libia).	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1892-1955. Honegger.	1892. Diesel: motor diesel.	
1893. Verdi: *Falstaff*. 1893-1983. Joan Miró. Pintor.		
1895. Fogazzaro: *Pequeño mundo antiguo*. 1895-1963. Hindemith.	1895. Röntgen: rayos X; Lumière: cinematógrafo.	1895
	1896. Becquerel: radioactividad de las sales de uranio. 1897. Marconi: telégrafo sin hilos; Lombroso: *Genio y degeneración*.	
1898-1937. Gershwin.	1898. P. y M. Curie: radio.	
1899. Chejov (1860-1904): *Tío Vania*.	1899. Hilbert (1862-1943): *Los fundamentos de la geometría*.	
1900. Conrad (1857-1924): *Lord Jim*; muere el músico Isaac Albéniz.	1900. Planck (1858-1947): teoría de los cuantos; Zeppelin: dirigible; Freud (1856-1939): *La interpretación de los sueños*.	1900
1901. T. Mann (1875-1955): *Los Buddenbrook*; Kipling (1865-1936): *Kim*; Chejov: *Las tres hermanas*.	1901. Freud: *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904); De Vries: teoría de las mutaciones.	
1902. Muere el poeta Jacint Verdaguer.	1902. Finalización del ferrocarril transiberiano.	
1903. Pascoli: *Cantos de Castelvecchio*; Croce publica la revista «La Critica» (hasta 1944).	1903. Hermanos Wright: primer vuelo; Rutherford: radioactividad.	
1904. Pirandello: *El difunto Matías Pascal*; D'Annunzio: *La hija de Jorio*, *Alción*; Chejov: *El jardín de los cerezos*.	1904. Boveri: los cromosomas. 1904-1906. Duhem (1861-1916): *La teoría física*.	
	1905. Einstein (1879-1955): relatividad restringida.	1905
1906-1976. Shostakovich.	1906. Jung (1875-1961): *Estudios de asociación diagnóstica;* Premio Nobel al fisiólogo Ramón y Cajal.	
1907-1908. Gorki (1868-1936): *La madre*.	1907. Lumière: fotografía en color.	
1908. Revista «La Voce» (hasta 1916).		
1909. Marinetti: manifiesto futurista.	1909. Contador Geiger.	
	1910-1913. Russell-Whitehead: *Principia Mathematica*.	1910
1911. Grupo *El caballero azul* (Kandinsky, Marc, Klee); Schönberg (1874-1951): *Tratado de armonía*.	1911. Rutherford: modelo del átomo.	

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1912. Primera guerra de los Balcanes; Italia: sufragio universal masculino.	
	1913. Segunda guerra de los Balcanes.	1913. Husserl: *Ideas para una fenomenología pura*; Rosa Luxemburg: *La acumulación del capital*. 1913-1916. Scheler (1874-1928): *El formalismo en la ética*.
	1914. Estalla la primera guerra mundial; Benedicto XV, papa.	1914. Nace Julián Marías.
1915	1915. Italia entra en guerra; comienza la guerra submarina alemana.	
		1916. Gentile (1875-1944): *Teoría general del espíritu*; Lenin: *Imperialismo, fase suprema del capitalismo*.
	1917. Rusia: revolución; EE.UU.: entra en guerra; Italia: Caporetto.	1917. Croce: *Teoría e historia de la historiografía*. 1917-1922. Gentile: *Sistema de lógica*.
	1918. Final de la primera guerra mundial; Austria, Hungría, Alemania y Polonia proclaman la república.	1918. Russell: *La filosofía del atomismo lógico*. 1918-1922. Spengler: *El ocaso de Occidente*.
	1919. Tratados de paz; Sociedad de las Naciones; Tercera Internacional; nacen Checoslovaquia y Yugoslavia; Italia: Partido Popular Italiano.	1919. Barth (1886-1968): *La Epístola a los Romanos*.
1920	1920. Italia: último gabinete Giolitti, ocupación de las fábricas.	1920. Gentile: *Discursos de religión*.
	1921. Italia: Partido Comunista Italiano, Partido Nacional Fascista; Rusia: N.E.P.	1921. Scheler: *Lo eterno en el hombre*; Rickert (1863-1936): *Sistema de filosofía*; Wittgenstein (1889-1951): *Tractatus logico-philosophicus*.
	1922. Italia: Mussolini en el gobierno; Pío XI, papa.	1922. Weber (1864-1920): *Economía y sociedad* (póstuma); Troeltsch (1865-1923): *El historicismo y sus problemas*.
	1923. Turquía: proclamación de la república; Alemania: *putsch* de Munich (Hitler).	1923. Lukács (1885-1971): *Historia y conciencia de clase*; Korsch (1886-1961): *Marxismo y filosofía*. 1923-1929. Cassirer (1874-1945): *La filosofía de las formas simbólicas*.
	1924. Rusia: muere Lenin, Stalin en el poder; China: comienzo de la revolución nacionalista; Italia: delito Matteotti.	1924. Nace el *Círculo de Viena*; Meinecke (1862-1954): *La razón de Estado*.

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1912. Claudel (1868-1955): *La anunciación a María.*	1912. Adler (1870-1937): *El temperamento nervioso*; Lenz: genética humana.	
1913. Stravinsky (1882-1971): *La consagración de la primavera*; Proust (1871-1922): comienza *A la búsqueda del tiempo perdido.* 1913-1976. Britten. 1913-1985. Salvador Espriu.	1913. Bohr: modelo del átomo; Freud: *Tótem y tabú.*	
1914. Shaw (1856-1950): *Pigmalión.* 1914-1953. Dylan Thomas.	1914. Apertura del Canal de Panamá; Watson (1878-1958): *La conducta: introducción a la psicología comparada.*	
1915. Masters (1868-1950): *Antología de Spoon River*; Picasso (1881-1973): *Arlequín*; 1915-1918: obras más famosas de Modigliani.	1915. Einstein: relatividad general. 1915-1917. Freud: lecciones de *Introducción al psicoanálisis.*	1915
1916. Kafka (1883-1924): *La metamorfosis*; nacimiento del «dadaísmo» (Zurich); muere el poeta Rubén Darío (n. 1867).	1916. Saussure (1857-1913): *Curso de lingüística general* (póstuma).	
1917. Pirandello: *Así es, si así os parece.*		
1919. Gropius: Escuela del *Bauhaus* (clausurada en 1933).	1919. Varios:	
1920. Muere el novelista Pérez Galdós (n. 1843).	1920. Wertheimer (1880-1943): *El pensamiento productivo*; Adler: *Praxis y teoría de la psicología individual.*	1920
1921. Pirandello: *Seis personajes en busca de un autor.*	1921. Benting-Best: insulina; Jung: *Tipos psicológicos*; Freud: *Psicología de las masas.*	
1922. Joyce (1882-1941): *Ulises*; Pirandello: *Enrique IV*; Valéry (1871-1945): *Cármenes.*	1922. De Broglie: mecánica ondulatoria.	
1923. Svevo (1861-1928): *La conciencia de Zeno*; Rilke (1875-1926): *Elegías del Duino.*	1923. Freud: *El «yo» y el «ello».* 1923. Piaget (1896-1980): *Lenguaje y pensamiento en el niño.*	
1924. T. Mann: *La montaña mágica*; Breton: manifiesto surrealista; muere el dramaturgo Ángel Guimerá (n. 1845).		

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
1925	1925. Italia: comienza la dictadura fascista.	1925. Dewey: *Experiencia y naturaleza.*
	1926. Italia: Tribunal especial para la defensa del Estado.	1926. Hartmann (1882-1950): *Ética.*
	1927. Italia: *Carta del trabajo.*	1927. Heidegger (1889-1976): *Ser y tiempo*; Marcel (1889-1973): *Diario metafísico*; Kautsky (1854-1938): *Concepción materialista de la historia.*
		1928. Carnap: *Construcción lógica del mundo.*
	1929. Italia-Vaticano: *Pactos Lateranenses*; Nueva York: hundimiento de la bolsa.	1929. Whitehead (1861-1947): *Proceso y realidad*; Husserl: *Lógica formal y trascendental.*
1930	1930. Alemania: éxito electoral nazi.	
	1931. España: victoria electoral republicana; China: primera república soviética.	1931. Gentile: *Filosofía del arte*; Neurath (1882-1945): *Fisicalismo.*
	1932. EE.UU.: F.D. Roosevelt, presidente.	1932. Jaspers (1883-1969): *Filosofía*; Maritain (1882-1973): *Distinguir para unir: los grados del saber*; Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*
	1933. Alemania: Hitler, canciller; Portugal: Salazar en el poder; EE.UU.: comienza el *New Deal.*	
	1934. China: comienza la Larga Marcha de los comunistas.	
1935	1935. Alemania: leyes antisemitas; China: república comunista; Italia invade Etiopía.	1935. Hartmann: *Fundamentación de la ontología.*
	1936. España: guerra civil; Italia se anexiona Etiopía; Eje Roma-Berlín.	1936. Maritain: *Humanismo integral*; Bridgman: *La naturaleza de la teoría física*; Ayer (n. 1910): *Lenguaje, verdad y lógica.*
	1937. Japón ataca a China.	
	1938. Alemania se anexiona Austria; Conferencia de Munich.	1938. Dewey: *Lógica, teoría de la investigación.*
	1939. Estalla la segunda guerra mundial; Italia se anexiona Albania; España: victoria de Franco.	
	1939-1958. Pío XII papa.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1925. Montale (1896-1981): *Huesos de jibia*; Kafka: *El proceso* (póstuma).	1925. Heisenberg: mecánica cuántica; Watson: *Conductismo*.	1925
1927. García-Lorca (1898-1936): *Canciones*; Pirandello: *Uno, nadie, cien mil.*	1927. Heisenberg: principio de indeterminación; Marconi: teléfono intercontinental sin hilos; Bridgman (1882-1961): *Lógica de la física moderna.*	
1928. Brecht (1898-1956): *La ópera de cuatro cuartos*; García-Lorca: *Romancero gitano.*	1928. Fleming: penicilina; Jung: *El «yo» y lo inconsciente.*	
1929. Hemingway (1898-1961): *Adiós a las armas*; Moravia (n. 1907): *Los indiferentes.*	1929. Mannheim (1893-1947): *Ideología y utopía.*	
1930. Quasimodo (1901-1968): *Aguas y tierras.*	1930. Primer ciclotrón; Keynes (1883-1946): *Tratado del dinero.*	1930
1930-1933. Musil (1880-1942): *El hombre sin atributos.*		
1931. O'Neill (1888-1953): *A Electra le sienta bien el luto*; muere el pintor Santiago Rusiñol.	1931. Gödel: teorema de los indecidibles.	
1932. Mounier (1905-1950) funda la revista «Esprit»; muere el pintor Ramón Casas.	1932. Domagk: sulfamidas; Freud: *Introducción al psicoanálisis.*	
1933. Ungaretti (1888-1953): *Sentimiento del tiempo*; García-Lorca: *Bodas de sangre.*	1933-1934. Kelsen (1881-1973): *Doctrina pura del derecho.*	
1933-1943. T. Mann: *José y sus hermanos.*		
	1934. Popper (n. 1902): *Lógica del descubrimiento científico*; Carnap (1891-1970): *Sintaxis lógica del lenguaje*; Reichstein: síntesis de la vitamina C.	
1935. T.S. Eliot (1888-1965): *Asesinato en la catedral.*	1935. Fermi: fisión del átomo.	1935
1936. Bernanos (1888-1948): *Diario de un cura rural*; Pavese (1908-1950): *Trabajar cansa;* muere Valle-Inclán (n. 1870).	1936. Keynes: *Teoría general sobre el empleo, el interés y el dinero*; Kendall: cortisona.	
1936-1942. T.S. Eliot: *Cuatro cuartetos.*		
1937. Picasso: *Guernica.*	1937. Zeis: Cine en color.	
1938. Sartre: (1905-1980): *La náusea*; Quasimodo: *Poesías*; Bacchelli (n. 1891): *El molino del Po.*	1938. Raschenbach: calculador electrónico; Carothers: nylon.	
1939. Brecht: *Madre Coraje*; Montale: *Las ocasiones*; Steinbeck (1902-1969): *Las uvas de la ira.*		

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
1940	1940. Italia entra en guerra.	1940. Bachelard (1884-1962): *La filosofía del no.*
	1941. Ataque japonés a Pearl Harbour; los EE.UU. entran en guerra.	1941. Bultmann (1884-1976): *Nuevo Testamento y mitología*; Rahner (1904-1984): *Oyentes de la palabra.*
	1942-1943. Batalla de Stalingrado.	1942. Merleau-Ponty (1908-1961): *La estructura del comportamiento.*
	1943. Italia: caída del fascismo, armisticio, República Social Italiana, Resistencia; Conferencia de Teherán.	1943. Sartre (1905-1980): *El ser y la nada.*
	1944. Desembarco aliado en Normandía; EE.UU.: reelección de F.D. Roosevelt.	1944. Stevenson (1908-1979): *Ética y lenguaje.*
1945	1945. Conferencia de Yalta; liberación de Italia; bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki.	1945. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*; Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*; Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas* (editadas en 1955); Laín Entralgo: *La generación del 98.*
	1946. Italia: referéndum y proclamación de la república; Filipinas: independencia.	
	1946-1955. Argentina: Perón.	
	1947. Tratados de paz; India: independencia.	1947. Gramsci (1891-1937): *Cartas desde la prisión* (póstumas); Horkheimer (1895-1973): *Eclipse de la razón*, y junto con Adorno, *Dialéctica de la ilustración.*
	1948. Nace la república de Israel; Italia: *Constitución Republicana*; India: asesinato de Gandhi; Checoslovaquia: golpe de Estado comunista.	1948. Russell: *El conocimiento humano.*
		1948-1951. Gramsci: *Cuadernos de la prisión* (póstumos).
	1949. China: república popular (Mao Tse-tung, 1893-1976); división de Alemania; Pacto Atlántico (OTAN).	1949. Mounier: *El personalismo*; Bonhoeffer (1906-1945): *Ética* (póstuma).
1950	1950. Pío XII: *Humani Generis.*	1950. Heidegger: *Sendas perdidas.*
	1950-1953. Guerra de Corea.	
		1951. Marcel: *El misterio del ser*; Adorno (1903-1969): *Minima moralia.*
	1952. Isabel II, reina de Inglaterra.	1952. Hare (n. 1919): *El lenguaje de la moral.*
	1953. Rusia: muere Stalin.	1953. Ryle (1900-1976): *Lenguaje ordinario*; Heidegger: *Introducción a la metafísica.*
	1954. Indonesia: independencia; el Vietnam se libera de los franceses; SEATO.	1954-1959. Bloch (1885-1977): *El principio esperanza.*
		1954. Muere Eugenio d'Ors.
1955	1955. Conferencia afroasiática de Bandung.	1955. Marcuse (1898-1979): *Eros y civilización.*
	1955-1964. URSS: Kruschev.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1940. Hemingway: *Por quién doblan las campanas.*	1940. Descubrimiento del factor rhesus (Rh); primer radar. 1941. Primer avión a reacción.	1940
1942. Camus (1913-1960): *El extranjero.*	1942. Fermi: pila atómica.	
	1944. Alemania: cohete V-2.	
1945. Saba (1883-1957): *El cancionero*; Premio Nobel de literatura a Gabriela Mistral (1889-1957).	1945. EE.UU.: bomba atómica; Marton: microscopio electrónico.	1945
1946. Muere el dramaturgo Eduardo Marquina (n. 1879).	1946. Wiener funda la cibernética.	
1947. Ungaretti: *El dolor*; Quasimodo: *Días tras días*; Camus: *La peste*; Williams (n. 1914): *Un tranvía llamado deseo.*		
	1948. Shockley: transistor; Dugger: aureomicina; Columbia: discos microsurco.	
1949. Orwell (1903-1950): *1984*; Miller (n. 1915): *La muerte de un viajante.*	1949. Primer avión de pasajeros a reacción; Lévi-Strauss (n. 1908): *Las estructuras elementales del parentesco.*	
1950. Pavese: *La luna y las fogatas*; Neruda (1904-1973): *Canto general.*	1950. Piaget: *Introducción a la epistemología genética.*	1950
1952. Beckett (n. 1906): *Esperando a Godot.*	1952. Strawson: *Introducción a la teoría lógica.* 1953. URSS: bomba H.	
1954. Moravia: *Cuentos romanos*; Neruda: *Odas elementales.*	1954. EE.UU.: bomba H y submarino atómico; Itali : comienza la televisión.	
1955. Pratolini (n. 1913): *Metello*; Pasolini (1922-1976): *Los golfos.*	1955. Primer avión de transporte a reacción; Salk: vacuna antipolio.	1955

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1956. URSS: fin de la era estaliniana (XX Congreso del PCUS); Hungría: revolución anticomunista; Egipto nacionaliza el Canal de Suez.	1956. Fromm (1900-1980): *El arte de amar.*
	1957. Tratado de Roma: MCE y Euratom; Ghana (Costa del Oro): independencia; comienza la guerra del Vietnam.	1957. Watkins: *Metafísica confirmable e influyente.*
	1958. Fundación de la NASA; Francia: V República (De Gaulle); Cuba: revolución de F. Castro. 1958-1963. Juan XXIII, papa.	
		1959. Strawson (n. 1919): *Individuos (Ensayos de metafísica descriptiva).*
1960	1960. EE.UU.: J.F. Kennedy, presidente; Congo: independencia.	1960. Gadamer (n. 1900): *Verdad y método*; Sartre: *Crítica de la razón dialéctica.*
	1961. Juan XXIII: *Mater et magistra*; Berlín: levantamiento del Muro entre los dos sectores.	1961. Heidegger: *Nietzsche*; Balthasar (n. 1905): *Gloria. Una estética teológica* (vol. I).
	1962. Argelia: independencia; guerra India-China; EE.UU.-URSS: crisis de los misiles soviéticos en Cuba. 1962-1965. Concilio Vaticano II.	1962. Fromm: *Marx y Freud.*
	1963. Juan XXIII: *Pacem in Terris*; EE.UU.: asesinato de J.F. Kennedy; *Organización para la Unidad Africana* (OUA). 1963-1978. Pablo VI, papa.	1963. Lukács: *Estética*; Popper: *Conjeturas y refutaciones*; Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas.*
	1964. Independencia de Malta. 1964-1973. Intervención de los EE.UU. en Vietnam. 1964-1982. URSS: Breznev.	1964. Moltmann (n. 1926): *Teología de la esperanza*; Marcuse: *El hombre unidimensional.*
1965		1965. Althusser (n. 1918): *Por Marx.*
	1966. Argentina: gobierno militar. 1966-1968. China: «revolución cultural».	1966. Foucault (n. 1926): *Las palabras y las cosas*; Adorno: *Dialéctica negativa*; Garaudy: *El marxismo del siglo XX.*
	1967. Egipto-Israel: guerra de los Seis Días; Pablo VI: *Populorum progressio.*	1967. Pannenberg (n. 1928): *El Dios de la esperanza.*
	1968. Checoslovaquia: «primavera de Praga»; EE.UU.: asesinato de Martin Luther King y de R. Kennedy, Nixon, presidente; París: protesta estudiantil.	1968. Piaget: *El estructuralismo*; Metz (n. 1928): *Sobre la teología del mundo.*

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1956. Montale: *La tempestad y otros.* 1956. Premio Nobel de literatura a Juan Ramón Jiménez (1881-1958).	1956. Kornberg: síntesis del ADN.	
1957. Brecht: *Vida de Galileo* (redacción definitiva); Pasternak (1890-1960): *Doctor Zhivago.*	1957. URSS: primer satélite artificial (Sputnik I); Chomsky (n. 1928): *Las estructuras de la sintaxis.*	
1958. Tomasi di Lampedusa (1896-1957): *El gatopardo* (póstumo).	1958. Townes-Schawlow: láser; EE.UU.: primer satélite artificial; Perelman (n. 1912): *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*; Lévi-Straus: *Antropología estructural.*	
1959. Calvino (1923-1985): *El caballero inexistente*; Pasolini: *Una vida violenta.*	1959. Premio Nobel al bioquímico Severo Ochoa por la síntesis del ARN.	
1960. Moravia: *El aburrimiento.*	1960. Sabin: vacuna antipoli	1960
	1961. URSS: primera nave espacial pilotada (Vostok 1, Gagarin); EE.UU.: bomba H.	
1962. Solzhenitsin (n. 1918): *Un día en la vida de Iván Denisóvich.*	1962. EE.UU.: primera nave espacial pilotada (Glenn); Lévi-Straus: *El pensamiento salvaje.*	
1963. Gadda (1893-1973): *Aprèndizaje del dolor.*		
	1964. China: bomba atómica.	
		1965
	1966. Lacan (1901-1981): *Escritos.*	
1967. García Márquez (n. 1928): *Cien años de soledad*; Solzhenitsin: *Pabellón del cáncer;* muere Azorín (n. 1874).	1967. Habermas (n. 1929): *Lógica de las ciencias sociales.*	
1968. Fenoglio (1922-1963): *El partisano Johnny* (póstuma).	1968. Barnard: primer trasplante de corazón humano.	

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1969. Italia: matanza de Piazza Fontana en Milán; comienza el terrorismo.	
1970	1970-1973. Chile: Allende, presidente.	1970. Lakatos (1922-1974): *La falsación y la metodología de los programas científicos de investigación.*
	1971. Guerra India-Pakistán; China comunista en la ONU.	
	1972. Gran Bretaña, Irlanda, Noruega y Dinamarca entran en la CEE.	1972. Popper: *Conoci iento objetivo.*
	1973. Israel-Liga Árabe: guerra del Yom-Kippur; Chile: golpe de Estado de Pinochet; las dos Alemanias en la ONU; EE.UU.: escándalo Watergate (Nixon); comienzo de la crisis energética mundial; Italia: aumento del terrorismo (Brigadas Rojas).	1973. Habermas: *La crisis de la racionalidad.*
	1974. Renovación del Pacto Atlántico; Etiopía: derrocamiento de Haile Selassie. Portugal: Revolución de los claveles.	
	1974-1976. EE.UU.: Presidencia Ford.	
1975	1975. Vietnam del Sur y Kampuchea en poder comunista; reanudación del conflicto entre Etiopía y Eritrea; España: muere Franco y se restaura la democracia.	1975. Feyerabend: *Contra el método* (2.ª ed.); Agassi: *La naturaleza de los problemas científicos.*
	1976. Argentina: golpe de Estado; acta final de la Conferencia de Helsinki.	1976. Fromm: *¿Tener o ser?*
	1976-1980. EE.UU.: Presidencia Carter.	
	1977. Conflicto Etiopía-Somalia por el Ogaden.	1977. Laudan: *El progreso científico.*
	1978. Italia: asesinato de Moro; Pertini, presidente; Juan Pablo I, papa durante pocas semanas; Juan Pablo II, primer papa polaco.	1978. Lakatos: *Escritos filosóficos;* Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre.*
	1979. Israel-Egipto: paz de Camp David; Irán: revolución jomeinista.	
1980	1980. EE.UU.: Reagan, presidente; Polonia: afirmación de Solidarnosc; Italia: matanza de Bolonia; los rusos invaden el Afganistán; Irán e Irak: Inicio de la guerra del Golfo.	
	1981. EE.UU: atentado contra el presidente Reagan; Vaticano: atentado contra el papa Juan Pablo II; Italia: primer gobierno «laico» (Spadolini); Egipto: asesinato del presidente Sadat.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
	1969. Astronautas de los EE.UU. desembarcan en la Luna.	
		1970
1971. Montale: *Satura*; Premio Nobel de Literatura a Pablo Neruda.		
	1972. Piaget (y otros): *Epistemología de las ciencias del hombre*.	
1973. Muere Pau Casals (1876-1973). Músico.	1973. Lévi-Straus: *Antropología estructural dos*.	
	1975. Encuentro en el espacio entre estadounidenses y soviéticos.	1975
1977. Premio Nobel de literatura a Vicente Alexandre.	1977. Popper-Eccles: *El «yo» y su cerebro*.	
	1980. Inaugurado el túnel del Fréjus (el más largo de Europa).	1980
	1981. EE.UU.: la nave espacial Columbia aterriza como un avión.	

FECHA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	FILOSOFÍA
	1982. Gran Bretaña-Argentina: guerra de las Malvinas. 1982-1984. URSS: Juri Andropov. 1983. Argentina: Raúl Alfonsín, presidente democrático. 1984-1985. URSS: Konstantin Chernenko.	
1985	1985. URSS: Mijail Gorbachov. 1986. España y Portugal: ingreso en la CEE; Filipinas: Corazón Aquino, presidenta; EE.UU.: «Irangate»; URSS: Andrei Sajarov, premio Nobel, autorizado a vivir en Moscú; Mozambique: muere al estrellarse su avión el presidente Samora Machel; Asís: reunión de las principales religiones en defensa de la paz; Reykiavik: encuentro Reagan-Gorbachov. 1987. Washington: encuentro Reagan-Gorbachov para reducción de misiles. 1988. URSS: anuncio de la retirada de tropas soviéticas de Afganistán.	

ARTES Y LETRAS	CIENCIA Y TÉCNICA	FECHA
1982. Premio Nobel de literatura a García Márquez.	1982. EE.UU.: primera colocación de un corazón artificial en un ser humano.	
		1985
1986. Mueren Henry Moore, escultor; Simone de Beauvoir, escritora; Otto Preminger, cineasta; Josep M.ª Mallol, pintor; Lluís Vayreda, pintor.	1986. Cita con el cometa Halley; EE.UU.: investigadores de Princeton obtuvieron temperaturas de 200 millones de grados centígrados, 10 veces superior a la Solar; URSS: accidente nuclear en Chernobil.	
1987. Muere el músico Frederic Mompou (n. 1895).	1987. Año Europeo del Medio Ambiente.	

BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía no tiene, como es obvio, ninguna pretensión de ser completa, sino que se ha tratado de ofrecer un punto de partida lo bastante amplio como para permitir una seria profundización posterior.

Se han excluido a propósito las citas de las revistas, con alguna excepción en los últimos capítulos, dada la novedad de los temas. Por lo general –aunque con diversas excepciones– tanto los textos como las obras informativas y críticas siguen el orden de la fecha de publicación. Esa fecha, si no hay otra indicación, es la última edición o reimpresión conocida por nosotros (estamos seguros de que el lector sabrá excusarnos si, entre la gran cantidad de material recogido, se nos ha escapado alguna más reciente).

Finalmente, señalaremos que hemos dividido la bibliografía de los capítulos más complicados, no sólo en dos secciones fundamentales («textos» y «bibliografía»), sino también en diferentes puntos, cuyo número corresponde al apartado al que hacen referencia las citas.

Obras de carácter general. Recordamos aquí algunas de las principales historias generales de la filosofía, que también se citan a veces en el presente volumen (por lo general, con el nombre del autor):

B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid [3]1978 (obra más crítica que informativa); E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 vols., Einaudi, Turín 1971 (sólo comprende una parte del siglo XIX); N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, 3 vols., Montaner y Simón, Barcelona [3]1978; L. Geymonat (y colaboradores), *Storia del pensiero filosofic e scientifico*, 6 vols., Garzanti, Milán 1970-1972 (citado a continuación como Geymonat, *Storia*); S. Vanni Rovighi (y colaboradores), *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia 1976; S. Vanni Rovighi (y colaboradores), *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia 1980; A. Rigobello, *Dal romanticismo al positivismo*, vol. V de la *Storia del pensiero occidental*, Marzorati, Milán 1976; F. Copleston, *Historia de la filosofía*, 9 vols., Ariel, Barcelona 1969-1980; J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. II, Herder, Barcelona [12]1986; R. Verneaux, *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona [6]1984, J. Ferrater y Mora, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Alianza, Madrid 1981. Las obras siguientes son más especializadas: E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Einaudi, Turín 1966; M.F. Sciacca, *La filosofía hoy*, 2 vols., Escelicer, Madrid [4]1973; E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milán 1974; H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild y otros autores, *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979.

Poseen particular interés:

a) la *Grande Antologia Filosofica*, dirigida por U. Padovani y M.F. Sciacca, cuyos volúmenes XVII-XXI, *Il pensiero moderno*, Marzorati, Milán 1971, y vols. XXII-XXXI, *Il pensiero contemporaneo*, Marzorati, Milán 1975-1978, son los correspondientes al período estudiado en el presente volumen. Las introducciones de cada sección de la antología han sido redactadas por valiosos especialistas. Las bibliografías son muy amplias, y a ellas enviamos desde aquí, a partir de ahora;

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, La Scuola, Brescia 1976 (citada a partir de ahora como *Questioni*). Los tres primeros volúmenes, *Dalle origini all'Ottocento* fueron editados por V. Mathieu, y los otros tres, *Il pensiero contemporaneo*, por A. Bausola.

Finalmente, constituyen útiles instrumentos de consulta: *Enciclopedia filosofica*, 6 vols., editada por el Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, Sansoni, Florencia 1967-1969; y la ágil y actualizada *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (epistemología, lógica formal, lingüística, psicología, psicoanálisis, sociología), realizada por los redactores de la Ed. Garzanti con el asesoramiento general de G. Vattimo, Milán 1981.

Capítulo I

Textos. 1. Madame de Staël, *Alemania*, Espasa-Calpe, Madrid.

2. F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, ed. V. Santoli, Sansoni, Florencia 1937; *Frammenti sulla poesia*, ed. M.E. D'Agostini, Parma 1972; *Obras selectas*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983.

F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione* y *Monologhi*, ed. G. Durante, Sansoni, Florencia 1947; *Monólogos*, trad. R. Castilla, Aguilar, Madrid 1955.

Novalis: *Escritos escogidos*, trad. J. Talens, Visor, Madrid 1984; *Himnos a la noche* y *Enrique de Ofterdingen*, trad. E. Barjau Orbis, Barcelona 1984; *Himnes a la nit*, trad. A. Tàpies, Curial, Barcelona 1975.

F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. F. Martínez, Hiperión, Madrid ^{2}1983; *La muerte de Empédocles*, trad. C. Bravo, Hiperión, Madrid ^{2}1983; *Hiperión*, trad. J. Munárriz, Hiperión, Madrid ^{5}1983.

3. F. Schiller: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. V. Romano, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1980.

W. Goethe: *Teoria della natura*, ed. M. Montanari, Boringhieri, Turín 1958; *Faust e Urfaust*, texto alemán con traducción italiana, introducción y notas de G.V. Amoretti, 2 vols., Feltrinelli, Milán 1965; *Obras completas*, trad. R. Cansinos, 3 vols., Aguilar, Madrid 1968-1973; en castellano hay muchas ediciones de *Fausto*.

4. F.H. Jacobi: *Idealismo e realismo*, ed. N. Bobbio, De Silva, Turín 1948; *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. F. Capra, revisada por V. Verra, Laterza, Bari 1969.

J.G. Herder: *Saggio sull'origine del linguaggio*, ed. G. Necco, Ses, Roma 1954; *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, ed. V. Verra, Zanichelli, Bolonia 1971; *Encara una filosofia de la història*, trad. J. Leita, Laia, Barcelona 1983; *Obra selecta*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1982.

M. von Humboldt: *Scritti di estetica*, ed. G. Marcovaldi, Sansoni, Florencia 1934; *Antologia degli escritti politici*, ed. F. Serra, Il Mulio, Bolonia 1961.

J.G. Hamann, *Scritti e frammenti di estetica*, ed. S. Lupi, Istituto Italiano di Studi Germanici, Florencia 1968.

5. G.E. Schulze: *Enesidemo*, ed. A. Lupi, Laterza, Bari 1971.

Bibliografía. 1. O. Walzel, *Il romanticismo tedesco*, Vallecchi, Florencia 1924; A. Farnelli, *Il romanticismo in Germania*, Bocca, Milán 1945; F. Strich, *Classicismo e romanticismo tedesco*, Bompiani, Milán 1953; F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, FCE de España, Madrid 1982; L. Mittner, *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, D'Anna, Messina-Florencia 1954; R. Pascal, *La poetica dello Sturm und Drang*, Feltrinelli, Milán 1957; G. De Ruggiero, *L'età del romanticismo* (vol. VII de la *Storia della filosofia*), Laterza, Bari 1957; M. Puppo, *Il romanticismo*, Studium, Roma 1963; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Del pietismo al romanticismo (1700-820)*, Einaudi, Turín 1964; R. Haym, *Il romanticismo tedesco*, Ricciardi, Nápoles 1965; N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires 1960 (original alemán de 1923-1929); P. Szondi, *Poetica dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Turín 1974; A. Pupi, *Illuminismo tedesco e romanticismo*, en *Questionis*, o.c., vol. III, p. 133-163: F. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, París 1968.

2. Sobre los hermanos Schlegel, Novalis y Hölderlin, véanse las obras indicadas en el punto 1. G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milán 1968.

3. Sobre Schiller y Goethe véase en especial L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, citada antes. Además: B. Croce, *Goethe*, 2 vols., Laterza, Bari 1959; U. Perone, *Schiller*, Mursia, Milán 1981.

4. A. Pupi, *Alla soglia dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milán 1962; V. Verra, *F.H. Jacobi, Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Turín 1963; M.M. Olivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Cedam, Padua 1970; G. Fichera, *Linguaggio e umanità nel pensiero di Herder*, Cedam, Padua 1966; V. Verra, *Mito rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milán 1966; F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Nápoles 1965.

5. A. Pupi, *La formazione della filosofia di K.L. Reinhold*, Vita e Pensiero, Milán 1966; A. Pupi, *Le obiezioni all'Aenesidemus*, Vita e Pensiero, Milán 1970; F. Moiso, *La filosofia di S. Maimon*, Mursia, Milán 1972.

Capítulo II

Textos. 1. J.G. Fichte: *Fichtes Werke*, 11 vols., Walter de Gruyter, Berlín 1971; *L'essenza del docto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, ed. E. Garin, trad. A. Cantoni, La Nuova Italia, Florencia 1971; *Guida alla vita beata*, ed. A. Cantoni, Principato, Milán-Messina 1950; *Filosofia della storia* y *Teoria della scienza giovannea*, ed. A. Cantoni, Principato, Milán-Messina 1956; *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, ed. E. Cassetti, La Nuova Italia, Florencia 1960; *La missione del dotto*, ed. V.E. Alfieri, La Nuova Italia, Florencia 1977; *Discursos a la nación alemana*, trad. J.M. Varela, Orbis, Barcelona 1984; *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, ed. V.E. Alfieri, Laterza, Bari 1966; *El destino del hombre*, trad. E. Ovejero, Espasa-Calpe, Madrid 1976; *La dottrina della scienza*, ed. F. Costa, Laterza, Bari 1971; *El concepto de la doctrina de la ciencia*, Buenos Aires 1949.

2. F.W. Schelling: *Schellings Werke nach der originalausgabe in neuer Anordnung*, 12 vols., C. H. Beck, Munich 1927-1959; *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. M.A. Serpo, Editora Nacional, Madrid 1984; *Cartas sobre el dogmatismo y criticismo*, trad. J.L. Villacañas, Gules, Valencia 1984; *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ed. G. Semerari, Laterza, Bari 1965; *Esposizione del mio sistema filosofico*, ed. G. Semerari, Laterza, Bari 1969; *L'empirismo filosofico e altri escritti*, ed. G. Preti, La Nuova Italia, Florencia 1970; *Filosofia della revelazione*, ed. A. Bausola, 2 vols., Zanichelli, Bolonia 1972; *Scritti sulla filosofia, religione e libertà*, ed. L. Pareyson, Mursia, Milán 1974; *Relación de las artes figurativas con la naturaleza*, trad. A. Castaño, Aguilar, Madrid 1954.

Bibliografía. 1. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Florencia 1948; E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960; P. Salvalucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963; L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milán 1976; E. Colomer, *Historia del pensamiento alemán*, vol. II: *El idealismo*, Herder, Barcelona 1986; B. Navarro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, U.N.A.M., México 1975. Sobre la historia de la crítica: P. Salvucci, *Fichte*, en *Questioni*, o.c., vol. III, p. 165-208.

2. A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Florencia 1953; G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, vol. I, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1958; A. Bausola, *Metafisica e rivoluzione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milán 1965; A. Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Vita e Pensiero, Milán 1969; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969; L. Pareyson, *L'estetica di Schelling*, Giappichelli, Turín 1964; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971; X. Tilliette, *Schelling*, 2 vols., Vrin, París 1970; E. Colomer, *Historia del pensamiento alemán*, vol. II; *El idealismo*, Herder, Barcelona 1986. Sobre la historia de la crítica y el destino de Schelling: A. Bausola, *F.W.J. Schelling*, La Nuova Italia, Florencia 1975.

Capítulo III

Para el conjunto de las obras de Hegel suele citarse la llamada «Edición jubilar»: *Sämtliche Werke*, de H. Glockner, Frommann, Stuttgart [4]1961-1968.

a) Escritos juveniles o menores: Scritti politici (1798-1806), ed. A. Plebe, Laterza, Bari 1961; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, ed. N. Merker, Laterza, Bari 1977; *Primi scritti critici*, ed. R. Bodei, Mursia, Milán 1971; *Historia de Jesús*, trad. S. González Noriega, Taurus, Madrid 1975; *Escritos de juventud*, ed. J.M. Ripalda, FCE, México 1978; *Escritti politici (1798-1831)*, ed. C. Cesa, Einaudi, Turín 1972; *Lettere*, ed. P. Manganaro, con introducción de E. Garin, Laterza, Bari 1972; *La constitución de Alemania*, trad. D. Negro, Aguilar, Madrid 1972.

b) Obras fundamentales, publicadas por el propio Hegel: Fenomenología del espíritu, trad. X. Zubiri, Revista de Occidente, Madrid 1935; *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, FCE, México 1966; *Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Hachette, Buenos Aires 1956; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. E. Ovejero, Suárez, Madrid 1917 (reed. 1942); *Principios de la filosofía del derecho*, trad J.L. Vernal, Suramericana, Buenos Aires 1975; *Fenomenologia de l'esperit*, trad. J. Leita, 2 vols., Laia, Barcelona 1985.

c) Cursos académicos, recogidos y publicados por sus discípulos: Estetica, trad. N. Merker y N. Vaccaro, Einaudi, Turín 1976; *Lecciones sobre filosofía de la historia*, trad. J. Gaos, Alianza, Madrid [2]1980; *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Roces, FCE México [2]1977; *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, trad. G.R. de Echandia, Aguilar, Madrid 1970; *Filosofia dello spirito jenese*, ed. G. Cantillo, Laterza, Bari 1971; *El concepto de religión*, trad. A. Guinzo, FCE, México 1981; *Propedeutica filosofica*, ed. G. Radetti, La Nuova Italia, Florencia 1977; *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, ed. F. Chieregin, Verfiche, Trento 1982.

Bibliografía. K. Rosenkranz, *Hegels Legen*, Darmstadt [2]1963 (trad. italiana: *Vita di Hegel*, Vallecchi, Florencia 1966); C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Florencia 1959; G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. M. Sacristán, Grijalbo, México 1963; De Ruggiero, *Hegel*, vol. VIII de la *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1958; B. Croce, *Saggio sullo Hegel e altri escritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967; F.N. Findlay, *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona 1969; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Florencia 1969; N. Merker, *Le origeni della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milán 1961; H.G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid 1979; J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Ed. 62, Barcelona 1974; M. Paolinelli, *G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello spirito*, 2 vols., Vita e Pensiero, Milán 1977; H. Küng, *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona 1974; K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, 2 vols., Feltrinelli, Milán 1970; Varios autores, *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974; N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Turín 1981; F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padua 1982; E. Colomer, *Historia del pensamiento alemán*, vol. II, *El idealismo*, Herder, Barcelona 1986; V. Gómez Pin, *Hegel*, Barcanova, Barcelona 1983; E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona 1981; R. Valls, *La dialéctica. Un debate histórico*, Montesinos, Barcelona 1981. Sobre la historia de la crítica: V. Verra, *Hegel*, en *Questioni*, o.c., p. 249-347.

Capítulo IV

Textos. 1. *Gli hegeliani liberali* (el título original alemán de la antología editada por H. Lübbe corresponde a: «La Derecha hegeliana»), trad. G. Oldrini, Laterza, Roma-Bari 1974.

2. *La Sinistra hegeliana*, textos seleccionados por K. Löwith, trad. C. Cesa, Laterza, Bari 1966. Además: M. Stirner, *El único y su propiedad*, Mateu, Barcelona 1970.

3. L. Feuerbach: *Principios de la filosofía del futuro*, trad. J.M. Quintana, Humanitas, Barcelona 1983; *L'essenzia del cristianesimo*, ed. C. Cometti, introd. de A. Banfi, Feltrinelli, Milán 1971; *Opere*, ed. C. Cesa, Laterza, Bari 1965; *Essenzia della religione*, ed. C. Ascheri y C. Cesa, Laterza, Bari 1981; *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Labor, Barcelona 1976; F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Florencia 1982.

4. Sobre las obras de los economistas ingleses y de los socialistas utópicos véase G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, vol. I, *I precursori* (1789-1850), Laterza, Bari 1972. Además: P.J. Proudhon, *Qué es la propiedad*, trad. R. García Ormaecheca, Orbis, Barcelona 1984; ídem, *La dimensione libertaria*, ed. G.D. Berti, Città Nuova, Roma 1982.

5. La editorial Editori Riuniti de Roma está publicando la versión italiana de las *Obras completas* de K. Marx (y de F. Engels). En castellano hay muchas versiones de *El Capital*, por ejemplo, la de M. Sacristán, Crítica, Barcelona 1980; y además: *La sagrada familia*, trad. C. Liaño, Akal, Madrid 1981; *La miseria de la filosofía*, trad. D. Negro, Aguilar, Madrid 1973; *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. J. Merino, Alberto Corazón, Madrid 1978; *La ideología alemana*, Ed. 62, Barcelona 1969, K. Marx - F. Engels, *Cuestiones de arte y literatura*, Ed. 62, Barcelona 1975. Existen muchas traducciones del *Manifiesto del partido comunista*, en diversas editoriales.

6. F. Engels: *Antidühring*, trad. J. Verdes, Ayuso, Madrid [2]1978; *Dialéctica de la naturaleza*, trad. W. Roces, Crítica, Barcelona 1979.

Bibliografía. 1. C. Cesa, *Introduzione a Gli hegeliani liberali*, antes citado.

2. E. Rambaldi, *Le origini della Sinistra hegeliana*, La Nuova Italia, Florencia 1966; K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Suramericana, Buenos Aires 1968; C. Cesa, *Studi sulla Sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milán 1974.

3. C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963; E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, La Nuova Italia, Florencia 1966; U. Perone, *Teologia e esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milán 1972; L. Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bolonia 1974; A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipadora*, Taurus, Madrid 1975; C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978 (con amplia bibl.).

4. G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, vol. I, ya cit.; G.M. Bravo, *Historia del socialismo*, Ariel, Barcelona 1976; M. Albertini, *Proudhon*, Vallecchi, Florencia 1974; M. Moneti, *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, La Nuova Italia, Florencia 1979.

5. M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori Riuniti, Roma 1960-1963; A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milán 1962; Varios autores, *Marx vivo*, 2 vols., Mondadori, Milán 1963; J.Y. Calvez, *El pensamiento de Karl Marx*, Taurus, Madrid [5]1956; G. Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Martínez Roca, Barcelona [4]1978; I. Berlin, *Karl Marx*, Alianza, Madrid 1973; L. Althusser, *Per Marx*, Editori Runiti, Roma 1967; K. Korsch, *Karl Marx*, Ariel, Barcelona [2]1981; A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI de España, Madrid 1977; A. Sabetti, *Sulla fundazione del materialismo storico* (también contiene la traducción de la tesis de doctorado de Marx: *Demócrito y Epicuro*), La Nuova Italia, Florencia 1969; P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milán 1973; K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós Ibérica, Barcelona [2]1982; J. Guichard, *El marxismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao [2]1977; K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bolonia 1975; D. McLellan, *Karl Marx*, Crítica, Barcelona [2]1983; E. Bloch, *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonia 1977; P.D. Dognin, *Introduzione a Karl Marx*, Città Nuova, Roma 1977; S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milán 1977; L. Althusser - E. Balibar, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milán 1971; M. Dal Pra, *La dialéctica en Marx*, Martínez Roca, Barcelona 1972. Entre las biografías, cabe recordar: F. Mehring, *Carlos Marx*, Grijalbo, Barcelona [3]1983. Sobre el pensamiento económico: J. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona [2]1982; C. Napoleoni, *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Oikos-Tau, Vilassar 1974. Sobre la historia de la crítica: V. Melchiorre, *Marx e la Sinistra hegeliana*, en *Questioni*, o.c., vol. III, p. 427-470. Finalmente, hay más bibliografía en G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.

6. G. Mayer, *F. Engels: Una bibliografía*, FCE de España, Madrid 1979; E. Fiorani, *F. Engels e il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milán 1971; R. Mondolfo, *Il materialismo storico di F. Engels*, La Nuova Italia, Florencia 1972.

Capítulo V

Textos. 1. J.F. Herbart: *Introduzione alla filosofia*, ed. G. Vidossich, Laterza, Bari 1908; *Pedagogía general*, trad. L. Luzuriaga, Humanitas, Barcelona 1983; *I cardini della metafisica*, ed. R. Pettoello, F. Angeli, Milán 1981. Antología de escritos, editada por A. Saloni: *Herbart*, Garzanti, Milán 1948.

4. Schopenhauer: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. L.E. Palacios, Gredos, Madrid 1981; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 vols., trad. P. Savj-Lopez y G. Di Lorenzo, Laterza, Bari 1982 (versión castellana: 1928); *Parerga e Paralipomena*, ed. E. Amendola Kühn, G. Colli y M. Montinari, Boringhieri, Turín 1963; *Il fondamento della morale*, trad. E. Pocar, Laterza, Bari 1981; *La libertà del volere umano*, trad. E. Pocar, Laterza, Bari 1981; *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. M. de Unamuno, Alianza, Madrid [3]1982.

5. S. Kierkegaard: *Opere*, ed. C. Fabro, Sansoni, Florencia 1972; *Diario*, ed. C. Fabro, Morcelliana, Brescia, a partir de 1980 (hasta ahora se han publicado 11 de los 12 volúmenes previstos). En castellano hay: *Obras y papeles*, Guadarrama, Madrid 1961-1963, además de diversas ediciones de *Diario de un seductor*. En catalán hay: *La dificultat d'ésser cristià*, Ariel, Barcelona 1968.

Bibliografía. 1. A. Saloni, *G.F. Herbart*, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia 1937; B. Bellerate, *La pedagogia in J.F. Herbart*, Universidad salesiana, Roma 1970.
2. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bolonia 1977.
4. Además de la *Introduzione*, de C. Vasoli a su obra principal, antes citada, véanse: P. Martinetti, *Schopenhauer*, Garzanti, Milán 1941; G. Riconda, *Schopenhauer, interprete dell'Occidente*, Mursia, Milán 1969; G. Faggin, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Florencia 1951; I. Vecchiotti, *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, Doncel, Madrid 1972; I. Vecchiotti, *A. Schopenhauer*, La Nuova Italia, Florencia 1976. Además: G. Riconda, *Schopenhauer*, en *Questioni*, o.c., vol. III, p. 349-388.
5. R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, Mondadori, Milán 1949; Varios autores, *Studi kierkegaardiani*, ed. C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1957; T.W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milán 1962; F. Lombardi, *S. Kierkegaard*, Sansoni, Florencia 1968; E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. II, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Parenti, Milán 1965; M. Gigante, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Nápoles 1972; S. Spera, *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Padua 1977; L. Lunardi, *La dialettica in Kierkegaard*, Liviana, Padua 1982; N. Viallaneix, *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona 1977; Historia de la crítica y amplísima bibliografía, en A. Cortese, *Kierkegaard*, en *Questioni*, o.c., vol. III, p. 417-717 (se trata de una auténtica monografía sobre la historia de la difusión y de las interpretaciones del pensamiento del filósofo danés).

Capítulo VI

S. Moravia, *Il pensiero degli «idéologues». Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Florencia 1974. Historia de la crítica y bibliografía adicional: M. Ghio, *La filosofia francese della Restaurazione e Comte*, en *Questioni*, o.c., vol. III, p. 389-425.
Sobre Maine de Biran: C. Terzi, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*, Cedam, Padua 1974.

Capítulo VII

Sobre los textos y sobre la bibliografía crítica véase S. Vanni Rovighi, *La filosofia italiana nella prima del secolo XX*, en *Storia della filosofia contemporanea*, o.c., p. 9-58.
Sobre Rosmini, véase también: D. Morando, *Rosmini*, La Scuola, Brescia 1958; A.V. Castagnetta, *Saggi di filosofia rosminiana*, Gregoriana Editrice, Padua 1963; G. Bergamaschi, *L'essere morale nel pensiero filosofico di A. Rosmini*, La Quercia, Génova 1982; G. Del Degan, *In difesa del vero Rosmini*, La Nuova Base, Udine 1982; G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983 (con amplias notas crítico-bibliográficas).
Sobre Cattaneo: N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su C.Cattaneo*, Einaudi, Turín 1971; C. Lacaita, *L'opera e l'eredità di C. Cattaneo*, Il Mulino, Bolonia 1975.

Capítulo VIII

Textos. 2. A. Comte: *Curso de filosofía positiva*, trad. J.J. Sanguinetti, Magisterio Español, Madrid 1977; *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. J. Marías, Alianza, Madrid ²1984; *Discurs sobre l'esperit positiu*, trad. J. Melendres, Laia, Barcelona 1982.
3. J. Stuart Mill: *Sobre la libertad*, trad. P. de Azcárate, Alianza, Madrid ⁴1984; *Sobre la llibertat*, trad. L. Flaquer, Laia, Barcelona 1983; *Sistema di logica*, ed. G. Facchi; Ubaldini, Roma 1968; *El Utilitarismo*, Aguilar, Madrid 1960.
4. H. Spencer: *Spencer: Primi principi*, ed. G. Salvadori, Bocca, Milán 1901; *Principi di sociologia*; ed. F. Ferrarotti, Utet, Turín 1968; *El individuo contra el Estado*, trad. A. Gómez, Doncel, Madrid 1977.
6. R. Ardigò: *La morale dei positivisti*, ed. G. Giannini, Marzorati, Milán 1973.

Bibliografía. 1. L. Kolakowski, *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid ²1981; V.M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Il Mulino, Bolonia 1980.
2. A. Negri, *A. Comte e l'umanesimo positivista*, Armando, Roma 1971; O. Negt, *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bolonia 1975; F. Manuel, *I profeti di Parigi*, Il Mulino, Bolonia 1979; M. Di Giandomenico, *Filosofia e medicina sperimentale in C. Bernard*, Adriatica, Bari 1968;

M.D. Grmek, *Psicologia ed epistemologia della ricerca scientifica. C. Bernard e le sue ricerche tossicologiche*, Episteme Editrice, Milán 1976; Varios autores, *C. Bernard: scienza, filosofia e letteratura*, prólogo de M.D. Grmek, ed. M.D. Giandomenico, Bertani Ed., Verona 1982.

3. G. Zuccante, *J.S. Mill e l'Utilitarismo*, Vallecchi, Florencia 1922, G. Tarozzi, *J.S. Mill*, 2 vols., Athena, Milán 1929-1931; G. Giulietti, *La dottrina dell'induzione nel «Sistema» di J.S. Mill*, Ghidini, Verona 1958; F. Arata, *La logica di J.S. Mill e la problematica etico-sociale*, Marzorati, Milán 1964.

4. M. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di H. Spencer*, Feltrinelli, Milán 1980.

6. A. Saloni, *Il positivismo e R. Ardigò*, Armando, Roma 1969.

Capítulo IX

1. Hacemos constar aquí –sin volverlas a citar más adelante– algunas historias generales y particulares de las ciencias, que el lector habrá de recordar también en los capítulos xxxii y xxxv.

a) Historias generales: C. Singer, *Breve storia del pensiero scientifico*, Einaudi, Turín 1961; S.F. Mason, *Historia de las ciencias*, Zeus, Barcelona 1966; Varios autores, *Storia della scienza*, ed. M. Daumas, 5 vols., Laterza, Roma-Bari 1976; W.F. Bynum, E.J. Browne, Roy Porter, *Diccionario de la historia de la ciencia*, Herder, Barcelona 1986.

b) Lógica: F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, 2 vols., Edizioni di Filosofia, Turín 1964; W.C. y M. Kneale, *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid 1980; J.M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid [2]1976; R. Blanche, *La logica e la sua storia*, Ubaldini, Roma 1973; E. Casari, *La logica del Novecento*, Loescher, Turín 1981.

c) Matemática: E.T. Bell, *I grandi matematici*, Sansoni, Florencia 1966; A. Cantini (ed.), *I fondamenti della matematica*, Loescher, Turín 1971; C.B. Boyer, *A history of mathematics*, Nueva York 1968 (versión italiana: Mondadori, Milán 1980); D.J. Struik, *Matematica. Un profilo storico*, Il Mulino, Bolonia 1981; H. Seiffert, *Introducción a la matemática*, Herder, Barcelona 1978.

d) Física: E. Bellone, *I modeli e la concezione del mondo: da Laplace a Bohr*, Feltrinelli, Milán 1972; E. Bellone (ed.), *Le leggi della termodinamica: da Boyle a Newton*, Loescher, Turín 1978; Id., *Le leggi del movimento: da Hume a Laplace*, Loescher, Turín 1979; Id., *La relatività da Faraday a Einstein*, Loescher, Turín 1981; M.B. Hesse, *Forces and fields*, Londres 1961 (versión italiana: Feltrinelli, Milán 1974); G. Bruzzamiti (ed.), *La radioattività da Becquerel a Rutherford*, Loescher, Turín 1980; M. La Forgia (ed.), *Elettricità, materia e campo nella fisica dell'Ottocento*, Loescher, Turín 1982; M. Jammer, *Storia del concetto di spazio*, Feltrinelli, Milán 1981; A. Einstein - L. Infeld, *L'evolució de la física*, Ed. 62, Barcelona 1984; T.S. Kuhn, *Alle origeni della fisica contemporanea*, Il Mulino, Bolonia 1981; N. Robotti (ed.), *I primi modeli dell'atomo: dall'electrone all'atomo di Bohr*, Loescher, Turín 1978; E.J. Dijksterhuis, *The mechanization of the world picture*, Oxford 1961 (versi' italiana: Feltrinelli, Milán 1980).

e) Química: J.I. Soloviev, *L'evoluzione del pensiero chimico dal 1600 ai nostri giorni*, Mondadori, Milán 1976.

f) Psicología: G. Zunini, *Psicologia. Scuole de psicologia moderna*, Morcelliana, Brescia 1983; R. Thompson, *The Pelican history of psychology*, Penguin Books, Hardmondsworth 1968 (versión italiana: Boringhieri, Turín 1972); W.M. O'Neill, *Le origini della psicologia moderna*, Il Mulino, Bolonia 1975; J. Château y otros autores, *Las grandes psicologías modernas*, Herder, Barcelona 1979; P. Legrenzi y otros autores, *Historia de la psicología*, Herder, Barcelona 1986.

g) Economía: G. Soule, *Storia del pensiero economico*, Cappelli 1955; E. James, *Historia del pensamiento económico*, Aguilar, Madrid 1969; H. Denis, *Storia del pensiero economico*, 2 vols., Mondadori, Milán 1968; J.A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona [2]1982; E. Roll, *Storia del pensiero economico*, Boringhieri, Turín 1977. Además: A. Seldon - F.G. Pennance, *Diccionario de economía*, Oikos-Tau, Vilassar 1975.

h) Derecho: G. Fassò, *Historia de la filosofía del derecho*, 3 vols., Pirámide, Madrid [3]1982.

i) Política: G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE de España, Madrid [3]1976.

j) Sociología: F. Jonas, *Storia della sociologia*, Laterza, Bari 1970; R. Aron, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, París 1961 (versión italiana: Mondadori, Milán 1974); H. Schoeck, *Historia de la sociología*, Herder, Barcelona 1977.

2. G. Frege, *Logica e aritmetica*, ed. C. Mangione, Boringhieri, Turín 1965; idem, *Fun-*

damentos de la aritmética, trad. V. Moulines, Laia, Barcelona 1972, sobre Frege: F. Rivetti Barbò, *«Senso» e «significato» di Frege*, Vita e Pensiero, Milán 1961; R. Egidi, *Ontologia e conoscenza matematica. Un Saggio su Frege*, Sansoni, Florencia 1964; M. Trinchero, *La filosofia dell'aritmetica di G. Frege*, Giappichelli, Turín 1967. Además: C. Mangione, *La svolta della logica nell'Ottocento*, y *Logica e problemi dei fondamenti nella seconda metà dell'Ottocento*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. v, p. 66, 92-161 y 755-830.

3. R. Bonola, *La geometria non-euclidea*, Zanichelli, Bolonia 1906 (reimpresión anastática 1975); P.A. Giustini, *Da Euclide a Hilbert: dal miracolo grego alle geometrie non-euclidee*, Bulzoni, Roma 1974; E. Agazzi - D. Palladino, *Le geometrie non-euclidee e i fondamenti della geometria*, Mondadori, Milán 1978; L. Magnani (ed.), *Le geometrie non-ecuclidee*, Zanichelli, Bolonia 1978.

4. Obras de C. Darwin: *El origen de las especies*, 2 vols., trad. Barroso Bonzón, Ibéricas, Madrid 1966 (más ediciones en castellano); *L'origen de les espècies*, trad. S. Albertí, Edicions 62, Barcelona [2]1983; *El origen del hombre*, 2 vols., trad. Barroso Bonzón, Ibéricas, Madrid 1966. Sobre Darwin y la biología del siglo XIX; G. Montalenti, *El evolucionismo*, Martínez Roca, Barcelona 1976; Idem, *C. Darwin*, Editori Riuniti, Roma 1982; G. Pancaldi, *C. Darwin: storia e economia della natura*, La Nuova Italia, Florencia 1977; J.C. Greene, *La morte di Adanno*, Feltrinelli, Milán 1971; B. Farrington, *El evolucionismo*, Laia, Barcelona [2]1979; L. Eisley, *Il secolo di Darwin*, Feltrinelli, Milán 1975; A. Lavergata (ed.), *L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin*, Loescher, Turín 1979. Además: F. Mondella, *La teoria dell'evoluzione e l'opera di C. Darwin*, y *La biologia alla fine dell'Ottocento*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. v, p. 247-293 y 648-710.

5. Además de las obras señaladas antes (1 *d*), véase: F. Mondella, *Principi e problemi della termodinamica*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. v, p. 186-227; L. Geymonat, *La teoria dei campi: Maxwell*, y *Trasformazione di fondo nella scienza fisica*, ibid., p. 165-185 y 831-850.

6. L. Formigari, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della «Romantik»*, Laterza, Roma-Bari 1977; *La linguistica romantica*, ed. L. Formigari, Loescher, Turín 1977.

7. Además de las obras citadas antes (1 *f*): F. Meotti, *La nascita della psicologia scientifica*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. v, p. 372-410.

8. Además de las obras antes citadas (1 *j*) véase: P. Madami, *L'exigenza di una «scienza social»: il costituirsi della sociologia*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. v, p. 411-433; C. Montaleone, *Biologia sociale e mutamento. Il pensiero de Durkheim*, F. Angeli, Milán 1980.

Capítulo X

R. Avenarius, *Critica dell'esperienza pura*, trad. italiana parcial e introducción de A. Verdino, Laterza, Bari 1972 (con bibliografía); Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Laia, Barcelona 1974; A. D'Elia, *E. Mach*, La Nuova Italia, Florencia 1971; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bolonia 1977; F. Adler, *E. Mach e il materialismo*, Armando, Roma 1978.

Capítulo XI

J.H. Poincaré: *El valor de la ciencia*, Espasa-Calpe, Madrid 1906; *La ciencia y la hipótesis*, Espasa-Calpe, Madrid 1907.

L. De Broglie. *Introduzione* a P. Duhem, *La teoria fisica*. Il Mulino. Bolonia 1978; G. Rossi. *Scienza e teoria della scienza*, Feltrinelli. Milán 1978; P. Parrini (ed.). *Fisica e geometria dall Ottocento a oggi*. Loescher. Turín 1979; G. Polizzi (ed.). *Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)*. Loescher, Turín 1979.

Capítulo XII

G. Colli y M. Montinari, a partir de 1964, se han encargado –para la editorial Adelphi de Milán– de la traducción italiana de todas las obras de Nietzsche, basándose en la edición crítica del texto alemán preparada por ellos mismos. Agreguemos: Nietzsche - Rohde - Wilamowitz - Wagner, *La polemica sull'arte tragica*, ed. F. Serpa, Sansoni Saggi, Florencia 1972. En castellano hay muchas traducciones de *Así hablaba Zaratustra*; hay también *Obras*

completas, trad. E. Ovejero, Madrid [2]1960, y *Obras*, trad. H.C. Granch, Augusta, Barcelona 1970. En catalán: *Així parla Zaratustra*, Ed. 62, Barcelona 1983; *La genealogia de la moral*, Laia, Barcelona [2]1983.

Citaremos algunos de los más recientes títulos en la amplia bibliografía sobre Nietzsche: W. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Florencia 1974; G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milán 1974; M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Ubaldini, Roma 1975; H.M. Wolf, *Nietzsche. Una via verso il nulla*, Il Mulino, Bolonia 1975; E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid [5]1982; F. Masi i, *Lo scriba del caos*, Il Mulino, Bolonia 1979; K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Nápoles 1981; M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981; K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982; C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, 2 vols., Alianza, Madrid 1981-1982; F. Sávater, *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona 1982.

Sobre la historia de la crítica véase G. Vattimo, *Nietzsche*, en *Questioni*, o.c., vol. III, p. 719-749.

Capítulo XIII

G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Turín 1983; constituye una cuidadosa antología, precedida por una introducción.

E. Cassirer: *Storia della filosofia moderna*, o.c.; *Antropología filosófica*, FCE de España, Madrid 1983; *Mito y Lenguaje*, Madrid 1959; *El problema del conocimiento*, 4 vols., Madrid 1948-1953; *Filosofia delle forme simboliche*, 3 vols., La Nuova Italia, Florencia 1961-1970; *La filosofia dell'Illuminismo*, ibid., 1973; *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, ibid., 1974; *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, ibid., 1970.

Sobre este autor puede consultarse: M. Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su E. Cassirer*, Studium, Roma 1974; L. Lugarini, *Cassirer e il problema etico nell'sperienza mitica*, Milán 1967.

W. Windelband: *Historia de la filosofía*, 4 vols., Madrid 1941-1943; *Historia de la filosofía moderna*, 2 vols., Madrid 1951; *Preludios filosóficos*, Madrid 1949.

Sobre Windelband y Rickert: C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Nápoles 1973.

Capítulo XIV

Textos. 1. *Lo storicismo contemporaneo*, antología editada por P. Rossi, Loescher, Turín 1970; *Lo storicismo tedesco*, ed. P. Rossi, Utet, Turín 1977.

2. W. Dilthey: *Critica della ragione storica*, ed. P. Rossi, Einaudi, Turín 1954; *Ermeneutica e religione*, ed. G. Morra, Pàtron, Bolonia 1970; *L'essenza della filosofia*, ed. G. Penati, La Scuola, Brescia 1971; *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia 1974; *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. J. Marías, Alianza, Madrid 1980; en castellano hay además una traducción antigua de las obras fundamentales de Dilthey, hecha por E. Imanz, 8 vols., Madrid 1944-1948.

3 y 4. Sobre Windelband véase el capítulo anterior. H. Rickert, *Teoría de la definición*, México 1960; *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Madrid 1961.

5. G. Simmel: *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Guida, Nápoles 1968; *Sociología*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid [2]1977; *Cultura femenina y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid 1936.

6. O. Spengler: *La decadencia de Occidente*, trad. M. García Morente, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid [13]1983.

7. E. Troeltsch: *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, 2 vols., ed. G. Sanna, La Nuova Italia, Florencia 1969; *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, ed. A. Caracciolo, Morano, Nápoles 1968; *Etica, religione, filosofia della storia*, eds. G. Cantillo y F. Tessitore, Guida, Nápoles 1974; *L'essenza del mondo moderno*, ed. G. Cantillo, Bibliopolis, Nápoles 1977.

8. F. Meinecke: *Cosmopolitismo e Stado nazionale*, 2 vols., ed. A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Florencia 1930; *El historicismo y su génesis*, trad. J.T. Mingarro, FCE de España, Madrid 1982; *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, trad. F. González, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid [2]1983.

Bibliografía. 1. P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici, Milán 1960; C. Antoni, *Lo storicismo*, Eri, Turín 1968; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Turín 1971 (con amplia bibliografía comentada); F. Tessitore, *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Nápoles 1971; D. Antiseri, *La metodologia della storiografia nello storicismo tedesco contemporaneo*, Bottega di Erasmo, Turín 1972; C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Florencia 1973; F. Bianco, *Storicismo e ermeneutica*, Bulzoni, Roma 1974; id., *Il dibattito sullo storicismo*, Il Mulino, Bolonia 1978. Por último, amplia bibliografía comentada e historia de la crítica: F. Bianco, *Lo storicismo tedesco*, en *Questioni*, o.c., vol. v, p. 495-592.

2. G. Mariani, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Giuffrè, Milán 1965; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milán 1971; C. Vicentini, *Studio su Dilthey*, Mursia, Milán 1974; G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 vols., Guida, Nápoles 1976.

3. Véase capítulo anterior.

4. F. Federici, *La filosofia de valori di H. Rickert*, La Nuova Italia, Florencia 1933.

5. A. Banfi, *G. Simmel e la filosofia della crisi*, en *Filosofi contemporanei*, Parenti, Milán 1961.

6. L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Ricciardi, Nápoles 1935.

7. A. Caracciolo, *Introduzione* a E. Troeltsch, *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, o.c.

8. F. Tessitore, *F. Meinecke, storico delle idee*, Le Monnier, Florencia 1969.

Capítulo XV

Textos. M. Weber: *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires 1973; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz, Península, Barcelona 1969; *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, trad. J.E. Estruch, Ed. 62, Barcelona 1984; *Economía y sociedad*, 2 vols., FCE, México ²1964; *El trabajo intelectual como profesión*, trad. A. Kovacsilis, Bruguera, Barcelona 1983; *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., trad. J. Almaraz, Taurus, Madrid 1984.

Bibliografía. Además de las obras de carácter general, señaladas en el capítulo IX, véanse: L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bolonia 1968; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari 1975; N.M. De Feo, *Introduzione a Weber*, Laterza, Roma-Bari 1973; id., *Max Weber*, La Nuova Italia, Florencia 1975; D. Duso (ed.), *M. Weber: razionalità e politica*, Arsenale Cooperativa Educatrice, Venecia 1980; P. Rossi (ed.), *M. Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Turín 1981; F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1982; W. Mommsen, *Max Weber: sociedad política e historia*, Laia, Barcelona 1981; J. Freund, *Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona 1986.

Capítulo XVI

Textos. 1. *Il pragmatismo*, con introducción de A. Santucci, Utet, Turín 1970.

2. C.S. Peirce: *Caso, amore e logica*, con introducción de M.R. Cohen, trad. N. y M. Abbagnano, Taylor, Turín 1956; *Lecciones sobre el pragmatismo*, trad. D. Negro, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1978.

3. W. James: *Pragmatismo*, trad. L. Rodríguez Aranda, Orbis, Barcelona ²1985; *La voluntad de creer*, Madrid 1982; *Principios de la psicología*, Jorro, Madrid 1909; *Compendio de psicología*, Madrid 1916; *Saggi sull'empirismo radicale*, ed. N. Dazzi, Laterza, Bari 1971; *Las variedades de la experiencia religiosa*, Paidós, Buenos Aires 1972; *Les varietats de l'experiència religiosa*, trad. M. Mirabent, Ed. 62, Barcelona 1985.

5. G. Papini, *Pragmatismo (1903-1911)*, Vallecchi, Florencia 1920; G. Vailati, *Introduzione a la filosofia*, introd. de F. Rossi Landi, Laterza, Bari 1967.

Bibliografía. 1. E.P. Lamanna, *Il pragmatismo anglo-americano*, Le Monnier, Florencia 1952; A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bolonia 1963; E.W. Schneider, *Storia della filosofia norteamericana*, Il Mulino, Bolonia 1963; C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.

2. A. Guccione Monroy, *Peirce e il pragmatismo americano*, Palumbo, Palermo 1957;

N. Bosco, *La filosofia pragmatica di C.S. Peirce*, Edizioni di Filosofia, Turín 1959; W.B. Gallie, *Introduzione a C.S. Peirce e il pragmatismo*, Giunti-Barbera, Florencia 1965.
3. G. Riconda, *La filosofia di W. James*, Edizioni di Filosofia, Turín 1962; M. Knight, *Introduzione a W. James*, Editrice Universitaria, Florencia 1963; A. Santucci, *Introduzione a Il pensiero de W. James*, Loescher, Turín 1963; G.A. Roggerone, *James e la crisi della coscienza contemporanea*, Marzorati, Milán 1967; Id., *Peirce e James*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 599-641.
5. Varios autores, *G. Vaiiati*, número monográfico de la «Rivista critica di storia della filosofia», Milán 1963; G. Bonomi, *G. Vailati*, 2 vols. (anunciado un tercero), Padus, Cremona S.T. (1970); V. Milanesi, *Un intellettuale «organico». Vailati e la filosofia della prassi*, Liviana, Padua 1979; L. Binanti, *G. Vailati. Filosofia e scienza*, Japadre, L'Aquila 1979.

Capítulo XVII

Textos. Hay varias obras de Dewey traducidas al castellano, pero muchas están agotadas: *Lógica, teoría de la investigación*, Madrid 1950; *El hábito y el impulso en la conducta*, Madrid 1929; *La busca de la certeza*, Madrid 1952; *Teoría sobre la educación*, Madrid 1926; *Experiencia y naturaleza*, Madrid 1959; *Democracia y educación*, Madrid 1946. En catalán, hay una traducción reciente: *Democràcia i escola*, trad. F. Tarrés, EUMO, Vic 1985. En italiano, hay muchas, especialmente a cargo de la editorial La Nuova Italia, de Florencia.

Bibliografía. A. Bausola, *L'etica di J. Dewey*, Vita e Pensiero, Milán 1960; L. Borghi, *L'ideale educativo di J. Dewey*, La Nuova Italia, Florencia 1976; Id., *J. Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, La Nuova Italia, Florencia 1974; A. Visalberghi, *John Dewey*, La Nuova Italia, Florencia 1976; A. Granese, *Introduzione a Dewey* (cuya bibliografía posee un gran valor adicional), Laterza, Roma-Bari 1973; V. Milanesi, *Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey*, Liviana, Padua 1977; J. Bowen, *Historia de la educación occidental*, vol. III, Herder, Barcelona 1985, p. 512-549. Sobre la historia de la crítica y bibliografía adicional: F. De Aloysio, *Dewey*, en *Questioni*, o.c., vol. IV. p. 643-676.

Capítulo XVIII

Textos. 1. *Gli Hegeliani d'Italia* (Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile), antología editada por A. Guzzo y A. Plebe, Sei, Turín 1964. Sobre las obras de F. De Sanctis véase cualquier buena historia de la literatura italiana.
2. Todas las obras de B. Croce han sido publicadas, desde su primera edición, por la Ed. Laterza de Bari, y se han reeditado varias veces, también en ediciones económicas. Hay muchas reediciones al castellano, pero la más accesible actualmente es: *Breviario de estética*, Espasa-Calpe, Madrid [8]1979.
3. Todos los escritos de Gentile han sido editados por la Ed. Sansoni de Florencia.
4. F.H. Bradley, *Apariencia y realidad. Ensayo de metafísica*, 2 vols., Madrid 1961.
5. G.E. Moore, *Principia ethica*, trad. N. Roig, Laia, Barcelona 1982; *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. C. Sentís, Orbis, Barcelona 1984; *Studi filosofici*, ed. G. Preti, Laterza, Bari 1971; *Etica*, ed. M.V. Predaval Magrini, F. Angeli, Milán 1982.

Bibliografía. 1. U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Florencia 1930; A. Guzzo, *S. Maturi*, La Scuola, Brescia 1946; A. Plebe, *Spaventa e Vera*, Edizioni di Filosofia, Turín 1954; E. Cione, *F. De Sanctis e i suoi tempi*, Montanino, Nápoles 1960; I. Cubeddu, *B. Spaventa*, Sansoni, Florencia 1964.
2. E. Agazzi, *Il giovanne Croce e il marxismo*, Einaudi, Turín 1962; F. Nicolini, *B. Croce*, Utet, Turín 1962; R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, Giannini, Nápoles 1964; M. Puppo, *Il metodo e la critica di B. Croce*, Mursia, Milán 1964; A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero di Croce*, Vita e Pensiero, Milán 1965; Id., *Etica e politica nel pensiero di B. Croce*, Vita e Pensiero, Milán 1966; R. Franchini, *La teoria della storia di B. Croce*, Morano, Nápoles 1966; E.P. Lamanna, *Introduzione a la lettura di Croce*, Le Monnier, Florencia 1969; G. Sasso, *B. Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Nápoles 1975; N. Badaloni y C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1977; P. D'Angelo, *L'estetica di B. Croce*, Laterza, Roma-Bari 1982. Bibliografía adicional e historia de la crítica: V. Stella, *Croce*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 435-485.

3. A la amplia bibliografía que aparece en A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1974, añádanse: N. Badaloni y C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile*, o.c.; Varios autores, *Il pensiero di G. Gentile*, 2 vols., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977; M. di Lalla, *Vita di G. Gentile*, Sansoni, Florencia 1975; A. Negri, *G. Gentile. Costruzione e senso dell'attualismo* y *G. Gentile. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Florencia 1975. Amplia bibliografía adicional e historia de la crítica: A. Negri, *Gentile e gli sviluppi dell'attualismo*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 487-567.

4. C. Arata, *Bradley* (con la antología de textos), Garzanti, Milán 1951; M.T. Antonelli, *La metafisica di F.H. Bradley*, Bocca, Milán 1952.

5. A. Granese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*, La Nuova Italia, Florencia 1970; D. Campanale, *Filosofia ed etica scientifica en el pensiero di G.E. Moore*, Adriatica Editrice, Bari 1971; E. Lecaldano, *Introduzione a Moore*, Laterza, Bari 1972.

Capítulo XIX

Textos. 2. F. Brentano: *La classificazione delle attività psiquiche*, trad. M. Puglisi, Carabba, Lanciano 1913; *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente, Madrid [2]1941; *Sobre la existencia de Dios*, trad. A. Millán-Pielles, Rialp, Madrid 1979; *El porvenir de la filosofía*, trad. X. Zubiri, Madrid 1936.

3. E. Husserl: *La filosofía como ciencia estricta*, Madrid [2]1961; *Meditaciones cartesianas*, trad. M.A. Presas, Paulinas, Madrid 1979; *Esperienza e guidizzio*, ed. F. Costa, Silva, Milán 1960; *Logica formale e trascendentale*, ed. G.D. Neri, Laterza, Bari 1966; *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. M. García Morente, Alianza, Madrid 1982; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, ed. W. Biemel, trad. E. Filippini, Il Saggiatore, Milán 1968; *La idea de la fenomenología*, trad. M.G. Baró, FCE de España, Madrid 1982; *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, ed. A. Marini, F. Angeli, Milán 1981.

4. M. Scheler: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid 1941; *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid 1942; *Amore e scenza*, ed. L. Pesante, Liviana, Padua 1967; *Sociologia del sapere*, eds. D. Antiseri y G. Morra, Abete, Roma 1967; *De lo eterno en el hombre*, Madrid 1940; *El resentimiento en la edificación de las morales*, Madrid 1938; *Esencia y formas de la simpatía*, Madrid [2]1950; *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, ed. F. Bosio, La Scuola, Brescia 1982.

5. N. Hartmann: *Filosofia sistematica*, eds. R. Cantoni y A. Denti, Bompiani, Milán 1943; *La fondazione dell'ontologia*, ed. F. Barone, Fabbri, Milán 1963; *Etica*, 3 vols., ed. V. Filippone Thaulero, Guida, Nápoles 1969-1972; *Il problema dell'essere spirituale*, ed. A. Marini, La Nuova Italia, Florencia 1971; *Il problema dell'idealismo tedesco*, 2 vols., ed. B. Bianco, Mursia, Milán 1972; *Introduzione all'ontologia critica*, ed. R. Cantoni, Guida, Nápoles 1972. En castellano hay –aunque en ediciones agotadas–: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., Madrid 1957; *Ontología*, 5 vols., Madrid 1954-1963.

6. R. Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. F. Vela, Revista de Occidente, Madrid [2]1973.

Bibliografía. 1. J.H. van der Berg, *Fenomenologia e psichiatria. Introduzione all'analisi esistenziale*, Bompiani, Milán 1961; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Comunità, Milán 1963; P. Thévenaz (ed.), *La fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty*, Città Nuova, Roma 1976; S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, La Nuova Italia, Florencia 1978.

2. A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milán 1968; F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padua 1976.

3. S. Vanni Rovighi, *Husserl*, La Scuola, Brescia 1950; Varios autores, *Omaggio a Husserl* (con bibliografía completa hasta 1959, a cargo de I. Bona), Il Saggiatore, Milán 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961; Id., *Funzione delle scienze e significatto dell'uomo*, Il Saggiatore, Milán 1963; L. Kelkel - R. Schérer, *Husserl: la vita e l'opera*, Il Saggiatore, Milán 1966. Remitimos asimismo a las óptimas bibliografías contenidas en R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari [2]1981, y M. Lenoci, *Husserl*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 13-92 (con amplia historia sobre la crítica).

4. V. Filippone, *Società e cultura nel pensiero di M. Scheler*, Giuffrè, Milán 1964; G. Ferretti, *Max Scheler*, 2 vols., Vita e Pensiero, Milán 1972 (con amplia bibliografía); A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia,

Florencia 1977; K. Wojtyla, *Max Scheler y la ética cristiana*, Católica, Madrid 1982. Sobre la historia de la crítica y bibliografía adicional: G. Ferretti, *Scheler*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 93-120; M.A. Suances, *Max Scheler*, Herder, Barcelona ²1986.

5. F. Barone, *N. Hartmann nella filosofia del Novecento*, Edizioni di Filosofia, Turín 1957; F. Sirchia, *N. Hartmann dal neokantismo all'ontologia*, Vita e Pensiero, Milán 1969; R. Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Ubaldini, Roma 1972. Sobre la historia de la crítica: G. Penati, *Hartmann*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 120-135.

Capítulo XX

Textos. M. Heidegger: *La esencia del fundamento*, trad. J.D. García Bacca, Madrid 1944; *Qué es metafísica*, Madrid 1963; *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México 1954; *Sendas perdidas*, Buenos Aires 1960; *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires ²1959; *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, ed. A. Babolin, La Garangola, Padua 1972; *Saggi filosofici 1912-1917*, ed. A. Babolin, La Garangola, Padua 1972; *In cammino verso il linguaggo*, ed. A. Caracciolo, Mursia, Milán 1973; *Saggi e discorsi*, ed. G. Vattimo, Mursia, Milán 1976; *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, FCE de España, Madrid ³1980; *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1959; *Sull'essenza della verità*, ed. U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1973; *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. J.M. Valverde, Ariel, Barcelona 1983; *¿Qué es filosofía?*, trad. J.L. Molinero, Narcea, Madrid 1980.

Bibliografía. Amplia bibliografía en: G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1980. Entre los estudios más recientes: C. Antoni, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Guida, Nápoles 1972; U. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia 1974; V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino 1976; U.M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milán 1976; K. Axelos, *Marx e Heidegger*, Guida, Nápoles 1977; U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milán 1977; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger, interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977; E. Colomer, *Historia del pensamiento alemán*, vol. III, Herder, Barcelona (en preparación). Tiene interés la antología histórico-sistemática del «primer Heidegger», con amplia introducción de A. Marini: M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la «svolta»*, La Nuova Italia, Florencia 1982. Sobre la problemática de la crítica heideggeriana: E. Garulli, *Heidegger*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 139-179.

Capítulo XXI

Textos. 1. *L'esistenzialismo*, antología de escritos de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel y Abbagnano, traducidos al italiano, ed. P. Chiodi, Loescher, Turín 1971.

2. K. Jaspers: *Iniciación al método filosófico*, Espasa-Calpe, Madrid 1983; *La bomba atomica e il futuro dell'uomo*, ed. L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milán 1960; *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. J. Gaos, FCE de España, Madrid 1981; *Escritos psicopatológicos*, trad. B. Oneto, Gredos, Madrid 1977; *La fe filosófica ante la revelación*, trad. G. Díaz, Gredos, Madrid 1968; *I grandi filosofi*, ed. F. Costa, Longanesi, Milán 1973; *Filosofía*, 3 vols., Madrid 1958; *Origen i meta de la historia*, trad. F. Vela, Alianza, Madrid 1980.

3. J.P. Sartre: *Immagine e coscienza*, ed. E. Bottasso, Einaudi, Turín 1948; *El ser y la nada*, Buenos Aires 1948; *La imaginación*, trad. C. Dragonetti, EDHASA, Barcelona ³1980; *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires 1957; *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires 1963; *Il filosofo e la politica*, eds. L. Trentin y R. Ledda, Editori Riuniti, Roma 1964; *La trascendencia dell'Ego*, ed. N. Pirillo, Berisio, Nápoles 1971; *Las palabras*, trad. M. Lemana, Alianza, Madrid 1982; *Els mots*, trad. J.M. Corredor, Aymà, Barcelona ³1980.

4. M. Merleau-Ponti: *La struttura del comportamento*, ed. G.D. Neri, Bompiani, Milán 1963; *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Ed. 62, Barcelona 1975; *Le avventure della dialettica*, ed. F. Madonia, Sugar, Milán 1965; *Signos*, Seix Barral, Barcelona 1964; *Sentido y sin sentido*, trad. N. Comadira, Ed. 62, Barcelona 1977; *Umanesimo e terrore*, ed. P. Flores D'Arcais, Sugar, Milán 1978; *Posibilidad de la filosofía*, trad. E. Bello, Narcea, Madrid 1979.

5. G. Marcel: *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid 1971; *Los hombres*

contra lo humano, Buenos Aires 1955; *L'uomo problematico*, ed. L. Verdi-Vighetti, Borla, Turín 1964; *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1969; *Homo viator*, Buenos Aires 1954; *El misterio del ser*, Buenos Aires 1955; *En busca de la verdad y de la justicia*, Herder, Barcelona 1967; *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Herder, Barcelona 1967.

Bibliografía. 1. Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milán 1943; L. Pareyson, *Studi sull'existenzialismo*, Sansoni, Florencia 1950; Id., *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bolonia 1967; N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milán 1970; P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma 1971.

2. L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenzia e K. Jaspers*, Loffredo, Nápoles 1940; A. Caracciolo, *Studi jasperiani*, Marzorati, Milán 1958; G. Penzo, *Essere e Dio in K. Jaspers*, Sansoni, Florencia 1972; S. Marzano, *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Mursia, Milán 1974; U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà*, o.c. (véase capítulo XX). Para una bibliografía adicional y una historia de la crítica, véase U. Galimberti, *Jaspers*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 181-215.

3. Véase la bibliografía hasta 1973 en S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 1973. También: G. Cotroneo, *Sartre, «rareté» e storia*, Guida, Nápoles 1976; M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale, Sartre*, Le Monnier, Florencia 1977. Sobre la crítica: P.P. Ottonello, *Sartre, Merleau-Ponty, Abbagnano*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 217-248.

4. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Bolonia 1962; G. Derossi, *M. Merleau-Ponty*, Edizioni di Filosofia, Turín 1965; A. Robinet, *Che cosa ha veramente detto Merleau-Ponty*, Ubaldini, Roma 1973; G.L. Brena, *La struttura della percepzione, Studio su Merleau-Ponty*, Vita e Pensiero, Milán 1969; Id., *Alla ricerca del marxismo: M. Merleau-Ponty*, Dedalo, Bari 1977; A. Delogu, *Né rivolta né rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 1980. Véase, además, P.P. Ottonello citado en el punto 3.

5. M. Zoccoletti, *La filosofia dell'esistenza secondo G. Marcel*, Cedam, Padua 1942; A. Scivoletto, *L'esistenzialismo di Marcel*, Associazione Filosofica Internazionale, Bolonia 1950; P. Prini, *Gabriel Marcel*, Miracle, Barcelona 1963; A.M.A. Ariotti, *L'«homo viator» nel pensiero di G. Marcel*, Edizioni di Filosofia, Turín 1966. Sobre la crítica véase F. Polato, *Marcel, Lavelle, Le Senne*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 249-301.

Capítulo XXII

Textos. H.G. Gadamer: *Il problema della coscienza storica*, eds. G. Bartolomei y V. Verra, Guida, Nápoles 1969; *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca ²1984; *Ermeneutica e metodica universale*, ed. U. Margiotta, Marietti, Turín 1973; *La dialéctica de Hegel*, trad. M. Garrido, Cátedra, Madrid ²1981; *Studi platonici*, ed. G. Moretto, Marietti, Turín 1983.

Bibliografía. J.M. Robinson - E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Paideia, Brescia 1967; K.O. Apel, *Ermeneutica e comunicazione*, introd. de G. Vattimo, Rosenberg & Sellier, Turín 1970; G. Vattimo, *Introduzione* a H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milán 1983; L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán 1972; P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, ed. M. Cristaldi, Armando, Roma 1974; Id., *Le conflit des interprétations*, Seuil, París 1969; E. Fuchs, *Ermeneutica*, Celuc, Milán 1974; E.D. Hirsch, *Come si interpreta un testo*, ed. E. Garulli, Armando, Roma 1978; D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Liviana, Padua 1981; G. Ripanti, *Gadamer*, Cittadella Editrice, Asís 1978; V. Verra, *Ermeneutica y coscienza storica*, en *Questioni*, o.c., vol. V, p. 593-624; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972; R. Marlé, *Hermenéutica y catequesis*, Herder, Barcelona 1973.

Capítulo XXIII

Textos. B. Russell escribió muchísimo, y muchas obras han sido traducidas al castellano. Citemos algunas de las más significativas: *Autobiografía*, trad. M. Escalera, 3 vols., Aguilar, Madrid 1968-1971; *Los principios de la matemática*, Espasa-Calpe, Madrid 1983; *El conocimiento humano*, trad. N. Miguel, Taurus, Madrid ²1977; *El análisis de la materia*, trad. E. Mellado, Taurus, Madrid ²1976; *La concepción analítica de la filosofía*, trad. J. Muguerza, Alianza, Madrid 1981; *Historia de la filosofía occidental*, o.c.; *La perspectiva científica*, trad. M. Sacristán, Ariel, Barcelona ⁷1982; *Los problemas de la filosofía*, trad. J. Xirau,

Labor, Barcelona [8]1983; *Por qué no soy cristiano*, trad. J.M. Alinari, EDHASA, Barcelona [2]1983.

A.N. Whitehead: *Modos de pensamiento*, trad. M. de Mora, Betancor, Madrid 1973; *El concepto de naturaleza*, trad. J. Díaz, Gredos, Madrid 1968; *Principia mathematica*, trad. J. Domínguez, Paraninfo, Madrid 1981; *Proceso y realidad*, Buenos Aires 1955.

Bibliografía. E. Riverso, *Il pensiero di B. Russell*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Nápoles 1958; A. Granese, *Che cosa ha veramente detto Russell*, Ubaldini, Roma 1971; Varios autores, *Bertrand Russell, filosofo del secolo*, Longanesi, Milán 1974; R. Pujia, *B. Russell e l'eredità idealista inglese*, La Libra, Mesina 1977.

C. Sini, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio, Padua 1965; P.A. Rovatti, *La dialettica del processo. Saggio su Whitehead*, Il Saggiatore, Milán 1969.

Además: F. Barone - M. Pera, *Russell*, en *Questioni*, o.c., vol. v, p. 79-124; A. Deregibus, *Whitehead*, en *Questioni*, o.c., vol. v, p. 125-166.

Capítulo XXIV

Textos. L. Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*, trad. A. Rossi, UNAM, México 1967; *Los cuadernos azul y marrón*, prólogo de R. Rhees, trad. F. García, Tecnos, Madrid 1968; *Tractatus logico-philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Alianza, Madrid [5]1981; *Arte, psicología y religión*, Universidad de San Marcos, Buenos Aires 1974; *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, trad. N. Miguel, Taurus, Madrid 1979; *Notas sobre lógica*, Teorema, Valencia 1972; *Diario filosófico*, trad. J. Muñoz - I. Reguera, Ariel, Barcelona 1982; *Sobre certidumbre*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires 1972. En catalán están traducidas las siguientes obras: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J.M. Terricabras, Laia, Barcelona, 1981; *Investigacions filosòfiques*, trad. J.M. Terricabras, Laia, Barcelona 1984; *De la certesa*, trad. J.L. Prades - V. Raga, Ed. 62, Barcelona 1983.

Bibliografía. Amplia bibliografía en: A.G. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1980. Entre las obras más recientes: M. Micheletti, *Lo schopenhauerismo di L. Wittgenstein*, La Garangola, Padua 1973; D. Musciagli, *Logica e ontologia in Wittgenstein*, Milella, Lecce 1974; W.W. Bartley III, *Wittgenstein*, trad. J. Sádaba, Cátedra, Madrid 1982; A. Janik - S.E. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid [2]1983; M. Sbisà, *Che cosa ha veramente detto Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1975; D. Antiseri, *Introduzione a L. Wittgenstein, Dizionario per la scuola elementare*, Armando, Roma 1976; J. Sádaba, *Conocer Wittgenstein y su obra*, Dopesa, Barcelona 1980; P. López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein*, Herder, Barcelona 1986. Sobre la historia de la crítica: V. Belohradsky, *Wittgenstein*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 677-712.

Capítulo XXV

Textos. Las obras de los filósofos del lenguaje traducidas al italiano y al castellano son numerosas, y resultan demasiadas como para brindar aquí una selección fundamentada. Por eso, remitimos a las oportunas indicaciones que ofrece M. Lenoci, *La filosofia analitica*, cap. XXI de S. Vanni-Rovighi, *Storia de la filosofia contemporanea*, o.c., p. 565-608, y a la amplísima bibliografía de D. Antiseri, *Moore e la filosofia analitica*, en *Questioni*, o.c., vol. v, p. 9-77 (incluye problemática crítica).

Bibliografía. También en lo que se refiere a la bibliografía crítica remitimos a las páginas de Antiseri que hemos mencionado hace un momento; para comodidad del lector, sin embargo, señalaremos algunas de las obras más significativas existentes en italiano y en castellano.

1. J.D. Urmson, *El análisis filosófico*, Ariel, Barcelona 1979; B. Williams - A. Montefiore (eds.), *Filosofia analitica inglese*, Lerici, Milán 1967; E. Riverso, *La filosofia analitica in Inghilterra*, Armando, Roma 1969; D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966; Id., *Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica*, Abete, Roma 1969; Id., *La filosofia del linguaggio: metodi, problemi e teorie*, Morcelliana, Brescia 1972; Id., *La filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, Città Nuova, Roma 1975; E. Lledó, *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona 1983.

Sobre Moore, véase anteriormente el punto 5 del Capítulo XVIII. Sobre Ryle: R. Piovesan,

Analisi filosofico e fenomenologia linguistica, S.E.V., Padua 1961; F. Rossi-Landi, *Del tipo di lavoro svolto da G. Ryle*, en G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari 1982. Sobre Strawson: E. Riverso, *Riferimento e struttura*, Armando, Roma 1977.

2. Sobre el lenguaje ordinario: F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Marsilio, Padua 1961; G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggio scientifico*, Bocca, Roma-Milán 1963.

4. Sobre el lenguaje de la ética: A. Visalberghi. *Esperienza e valutazione*, Taylor, Turín 1958; G. Morra, *Il problema morale nel neopositivismo*, Lacaita, Manduria-Bari-Perusa 1962; U. Scarpelli, *Filosofia analitica, norme e valori*, Comunità, Milán 1962; G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Turín 1967, p. 210-222; A. Bausola, *Indagini di storia della filosofia*, Vita e Pensiero, Milán 1969, caps. VIII-IX; G. Carcaterra, *Il problema della falacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milán 1969; E. Lecaldano, *Les analisi del linguaggio morale*, Ed. Dell'Ateneo, Roma 1970; G.J. Warnock, *Filosofia morale contemporanea. Logica e semantica del discurso etico*, introducción y trad. D. Antiseri, Armando, Roma 1974; U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bolonia 1962.

5. Sobre el lenguaje político: G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bolonia 1957; F.E. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milán 1964; Id., *Etica e filosofia politica*, Il Mulino, Bolonia 1968.

6. Sobre el lenguaje de la historiografía: A. Pasquinelli, *Il problema della storia nel neopositivismo*, en Varios autores, *Il problema della filosofia*, Bocca, Roma-Milán 1952; p. 546-555; W. Dray, *Filosofia e conoscenza storica*, Il Mulino, Bolonia 1969; D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e dialettica della storia*, Armando, Roma 1974; W. Dray, *Leggi e spiegazioni in storia*, Il Saggiatore, Milán 1974; C.G. Hempel, *Come lavora uno storico*, Armando, Roma 1977; P. Gardiner, *La spiegazione nel discorso storico*, Ed. CLUEB, Bolonia 1981; E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona 1978.

7. Sobre el lenguaje religioso: Varios autores, *Nuovi saggi di filosofia teologica*, Ed. Dehoniane, Bolonia 1971; M. Micheletti, *Il problema teologico nella filosofia analitica*, 2 vols., La Garangola, Padua 1971-1972; F. Ferré, *Linguaggio, logica e Dio*, Queriniana, Brescia 1972; D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid 1976; P.M. Van Buren, *Alle frontiere del linguaggio*, ed. D. Antiseri, Armando, Roma 1977; Id., *El significado secular del evangelio basado en un análisis de su lenguaje*, Península, Barcelona 1968.

Capítulo XXVI

Textos. 4. P. Martinetti: *La libertà*, Libreria Ed. Lombarda, Milán 1928; *Introduzione alla metafisica*, Libreria Lombarda, Milán [2]1929; *Ragione e fede*, Einaudi, Turín 1942; *Saggi filosofici e religiosi*, ed. L. Pareyson, Turín 1950; *Kant*, ed. M. Dal Pra, Feltrinelli, Milán 1968; *Breviario spirituale*, ed. G. Zanga, Bresci, Turín 1972.

B. Varisco: *Scienza e opinioni*, Dante Alighieri, Roma 1901; *I massimi problemi*, Libreria Ed. Lombarda, Milán [2]1919; *Conosci te stesso*, ibid. 1912; *Dall'uomo a Dio*, obra póstuma, eds. E. Castelli y G. Alliney, Cedam, Padua 1939.

P. Carabellese: *Critica dell concreto*, Signorelli, Roma [2]1940; *La filosofia di Kant*, Vallecchi, Florencia 1927; *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931.

5. G. Lequier, *Opere*, ed. A. Del Noce, Zanichelli, Bolonia 1968.

F. Ravaisson: *Saggi filosofici*, ed. A. Tilgher, Tiberio Arti Grafiche, Roma 1917; *Saggio sulla metafisica di Aristotele*, trad. parcial A. Tilgher, Le Monnier, Florencia 1921; *El hábito*, Madrid [2]1960.

E. Boutroux: *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, ed. E. Liguori Barbieri; *Scienza e religione nella filosofia contemporanea*, ed. P. Serini, Mondadori, Milán 1941; *Della contingenza della leggi di natura*, ed. S. Caramella, Laterza, Bari 1949.

6. M. Blondel: *L'action*, París 1893, [2]1936 (versiones italianas: ed. E. Codignola, Vellechi, Florencia 1921; ed. R. Crippa, La Scuola, Brescia 1970); *L'être et les êtres*, París 1936 (versión italiana: eds. M.F. Sciacca y P. Sartori Treves, La Scuola, Brescia 1952); *La philosophie et l'esprit chrétien*, París 1944 (versión italiana: M.F. Sciacca, La Scuola, Brescia 1952); *Exigencias filosóficas del cristianismo*, trad. J. Hourton, Herder, Barcelona 1966; *El punto de partida de la investigación filosófica*, trad. J. Hourton, Herder, Barcelona 1967.

8. H. Bergson: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Aguilar, Madrid 1963; *La evolución creadora*, trad, M.L. Pérez Torres, Espasa Calpe, Madrid 1973; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid 1946; *Materia y memoria*, Aguilar, Madrid 1963; *La*

energía espiritual, Espasa Calpe, Madrid 1982; *Memoria y vida*, trad. M. Armiño, Alianza, Madrid 1977; *La risa*, Orbis, Barcelona 1983.

Bibliografía. 4. Sobre Martinetti: F. Alessio, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, Morcelliana, Brescia 1950; C. Terzi, *P. Martinetti. La vita e il pensiero originale*, Bérgamo 1966; U. Pellegrino, *Martinetti*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 569-597.

Sobre Varisco: P. Carabellese, *La filosofia di B. Varisco*, en *L'idealismo italiano*, Loffredo, Nápoles 1938, p. 237-267; G. Calogero, *La filosofia di B. Varisco*, Mesina 1950.

Sobre estos autores y sobre Carabellese véase M.F. Sciacca, *La filosofía hoy*, o.c., capítulo VI.

5. Sobre Lequier: A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, introducción a *Opere*, o.c.

Sobre Boutroux: C. Ranzoli, *Boutroux: la vita, il pensiero filosofico*, Athena, Milán 1928; G. Invitto, *E. Boutroux: dall'esigenzialismo al pragmatismo mistico*, Glaux, Nápoles 1970.

6. R. Crippa, *Il realismo integrale di M. Blondel*, Bocca, Milán 1954; S. Cialdi, *Genesi e sviluppo della filosofia di M. Blondel*, La Nuova Italia, Florencia 1973; R. Crippa, *Blondel*, en *Questioni*, o.c., vol. IV. 395-434.

8. J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid 1960; V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua expressione*, Guida, Nápoles 1971; Id., *Bergson*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 339-394; G. Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona 1975. Sobre el espiritualismo italiano y francés puede verse, además, G. Roggerone, *Lo spiritualismo cristiano*, en *Questioni*, o.c., vol. V, p. 279-354.

Capítulo XXVII

Con respecto a las diversas traducciones y a la bibliografía crítica véase A. Rigobello, *Il personalismo e Mounier*, en *Questioni*, o.c., vol. V, p. 355-384. Además: Varios autores, *Persona e norma nell'esperienza morale*, ed. A. Rigobello, Japadre, L'Aquila 1982; J. Lacroix, *El ateísmo moderno*, Herder, Barcelona ²1968; Id., *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona 1970; Id., *Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona 1980; E. Mounier, *Obras*, Laia, Barcelona 1974.

Capítulo XXVIII

Sobre los textos y la bibliografía crítica hasta 1972, remitimos al excelente trabajo: F. Ardusso, G. Ferretti, A. Perone Pastore, U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea* (Perfil histórico y antología), Sei, Turín 1972. Las principales publicaciones posteriores a esa fecha son:

Textos. *La secolarizzazione*, eds. S.S. Acquaviva y G. Guizzardi, Il Mulino, Bolonia 1973; *Teologia del Nordamerica*, eds. D. Peerman y R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1974; *Les origini della teologia dialettica*, ed. J. Moltmann, trad. M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 1976; D. Bonhoeffer, *Ética*, trad. V. Bazterrica, presentación de L. Duch, Estela, Barcelona 1968; Id., *Redimidos para lo humano*, trad. J. Alemany, Sígueme, Salamanca 1979.

Bibliografía. Varios autores. *Bilancio della teologia del XX secolo*, 4 vols., Città Nuova, Roma 1972 (en particular el vol. IV: *Ritratti di teologi*); Varios autores, *Correnti teologiche post-conciliari*, Città Nuova, Roma 1974; Varios autores, *Lessico di teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978; I. Mancini, *Novecento teologico*, Vallecchi, Florencia 1977; B. Mondin, *¿Cómo hablar hoy de Dios?*, Paulinas, Madrid ²1984; Id., *Dove va la teologia?*, Edizioni Logos, Roma 1982.

Sobre autores individuales: R. Gibellini, *La teologia di J. Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975; Id., *Teologia e ragione: itinerario e opera di W. Pannenberg*, Queriniana, Brescia 1980; J. Sperna Weiland, *El final de la religión. Estudio sobre Bonhoeffer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1972; U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Studium, Roma 1976; D. Antiseri, *Dal non-senso all'invocazione, L'itinerario speculativo di Paul M. van Buren*, Queriniana, Brescia 1976; E. Burch, *K. Barth. Biografía*, Queriniana, Brescia 1977; F. Costa, *Fra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea*, D'Anna, Mesina-Florencia 1978; H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, Herder, Barcelona 1987.

Por último: I. Mancini - P. Grassi, *Problemi e indirizzi della filosofia della religione*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 636-687.

Capítulo XXIX

Amplia bibliografía: G. Penati, *La neoscolastica*, en *Questioni*, o.c, vol. V, p. 167-224, y A. Pavan, *Maritain*, ibid., p. 225-278. Las traducciones italianas de las obras de Maritain se han publicado casi todas, en las eds. Morcelliana de Brescia y Vita e Pensiero de Milán. G. Zamboni publicó *La persona umana*, edición revisada e introducida por G. Giulietti, Vita e Pensiero, Milán 1983. Casi todas las obras de Maritain han sido traducidas al castellano y han tenido numerosas ediciones.

Capítulo XXX

Textos. 1. Antologías: I. Fetscher, *El marxismo: su historia en documentos*, 3 vols., Zero, Madrid 1976; L. Ceppa, *Il marxismo tedesco contemporaneo*, Principato, Milán 1974.

2. E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della social-democrazia*, trad. E. Grillo, introd. de L. Colletti, Laterza, Bari 1968.

3. K. Kautsky: *Etica e concezione materialista della storia*, eds. M. Montinari y E. Ragionieri, Feltrinelli, Milán 1958; *El camino del poder*, trad. H. Pawlowsky, Fontamara, Barcelona 1979; *Introduzione al pensiero economico di Marx*, ed. G. Backhaus, Laterza, Bari 1972; *La doctrina socialista*, trad. P. Iglesias, Fontamara, Barcelona [2]1981.

R. Luxemburg: *Escritos políticos*, trad. G. Muñoz, Grijalbo, Barcelona 1977; *Introducción a la economía política*, trad. H. Ciafardini, Siglo XXI de España, Madrid 1974; *Obras escogidas*, 2 vols., trad. R. García Cortardo, Ayuso, Madrid 1978.

4. Emilio Agazzi, *Etica e socialismo. Testi sul socialismo neokantiano 1896-1911*, prólogo de H.J. Sandkhüler, Feltrinelli, Milán 1975.

5. G.V. Plejanov: *Questioni fundamentali del marxismo*, Istituto Editoriale Italiano, Milán 1947; *El materialismo histórico*, trad. Edic. en lenguas extranjeras de Moscú, Akal, Paracuellos 1976.

Lenin: *Obras completas*, 40 vols., Akal, Paracuellos 1974-1978; *Obras escogidas*, 3 vols., Akal, Paracuellos 1975. Otras editoriales han publicado numerosas obras por separado.

6. Entre las obras de Lukács traducidas al castellano, recordemos: *Historia y conciencia de clase*, trad. L. Clavell, Magisterio Español, Madrid 1975; *Estética*, 4 vols., trad. M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona 1982; *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona 1975. En catalán hay: *Goethe i el seu temps*, trad. C. Serrallonga, Ed. 62, Barcelona; *La teoria de la novel·la*, trad. M.K. Faber, Ed. 62, Barcelona.

K. Korsch: *Karl Marx*, trad. M. Sacristán, Ariel, Barcelona [2]1981; *Marxismo y filosofía*, trad. F. Formosa, Ariel, Barcelona 1978; *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, trad. J.L. Vermal, Ariel, Barcelona 1980; *Sobre la teoría y la práctica de los marxistas*, trad. J.M. Mauleón, Sígueme, Salamanca 1979; *Qué es la socialización*, trad. J.M. Muñoz, Ariel, Barcelona 1975.

E. Bloch: *El ateísmo en el cristianismo*, trad. J. Pérez Corral, Taurus, Madrid 1983; *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. W. Roces, FCE de España, Madrid [2]1982; *La filosofia del renaixement*, trad. M. Ginés - J.F. Ivars, Ed. 62, Barcelona 1984.

7. H. Lefebvre: *Tiempos equívocos*, trad. J.F. Ivars, Kairós, Barcelona 1976; *Marxismo*, trad. J. Riscal, Ricou, Barcelona 1983; *La vida cotidiana en el mundo moderno*, trad. A. Escudero, Alianza, Madrid [2]1980; *La revolución urbana*, trad. M. Molla, Alianza, Madrid [4]1983.

L. Goldmann: *Introducción a la filosofía de Kant*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires 1974; *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires 1975; *Para una sociología de la novela*, trad. J. Ballesteros, Ayuso, Madrid 1975; *Marxismo y ciencias humanas*, trad. N. Fiorito, Amorrortu, Buenos Aires 1975; *Ciències humanes i filosofia*, trad. A. Gil, Ed. 62, Barcelona.

R. Garaudy: *Perspectivas del hombre*, Fontanella, Barcelona 1970; *Del anatema al diálogo*, trad. B. Maragall - M. Faber, Sígueme, Salamanca [2]1980; *Una nueva civilización*, trad. J.T. Rosembuj, Cuadernos para el diálogo, Madrid [2]1977; *La alternativa*, trad. J.M. Llanos, Cuadernos para el diálogo, Madrid [4]1977; *Palabra de hombre*, trad. J.M. Llanos, Cuadernos para el diálogo, Madrid [3]1977; *Promesa del islam*, trad. N. Lago, Planeta, Barcelona 1982. Hay también muchas obras traducidas al catalán.

L. Althusser: *Escritos*, trad. A. Roses, Laia, Barcelona 1974; *Posiciones*, trad. N. Garreta, Anagrama, Barcelona 1977; *Lo que no puede durar en el partido comunista*, trad. P. Vilanova, Siglo XXI de España, Madrid [2]1980; *Elementos de autocrítica*, trad. M. Barroso, Laia, Barcelona 1975; *La transformación de la filosofía*, Universidad, Granada 1976; *Curso de filosofía para científicos*, Laia, Barcelona [2]1978; *Freud y Lacan*, trad. N. Garreta, Anagrama, Barcelona 1970.

8. A. Labriola: *Opere*, 3 vols., ed. L. Dal Pane, Feltrinelli, Milán 1959-1962; *Saggi sul materialismo storico*, eds. V. Gerratana y A. Guerra, Editori Riuniti, Roma 1965; *Pedagogía, historia y sociedad*, trad. S. Álvarez, Sígueme, Salamanca 1977; *Socialismo y filosofía*, Alianza, Madrid 1969.

A. Gramsci: *Quaderni dal carcere*, 4 vols., ed. V. Gerratana, Einaudi, Turín 1975 (versión castellana: *Cartas desde la cárcel*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1975); *2000 pagine di Gramsci*, antología en 2 vols., editada por G. Ferrata y N. Gallo, Il Saggiatore, Milán 1964 (versión castellana: *Antología*, trad. M. Sacristán, Siglo XXI de España, Madrid 1974). Hay muchas traducciones al castellano y al catalán de diversas obras de Gramsci.

Bibliografía. 1. G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, 5 vols., en 7 tomos, Laterza, Bari 1967-1968; P. Vranicki, *Historia del marxismo*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1977; Varios autores, *Storia del marxismo contemporaneo*, ed. A. Zanardo, Feltrinelli, Milán 1977ss (se han previsto 9 volúmenes); Varios autores, *Storia del marxismo*, 4 vols., Einaudi, Turín 1978ss; E. Botto, *Il neomarxismo*, 2 vols., Studium, Roma 1976; B. Jéu, *La filosofia sovietica contemporanea*, Città Nuova, Roma 1974; J.B. Farges, *Introduzione alla diversità dei marxismi*, Città Nuova, Roma 1975; H. Chambre, *Da Marx a Lenin e Mau Tse-tung*, Città Nuova, Roma 1980; W. Post y A. Schmidt, *El materialismo*, Herder, Barcelona 1976.

2. L. Colletti, *Introduzione*, a E. Bernstein, *I presupposti del socialismo*, o.c.

3. E. Mathias, *Kautsky e il kautskismo*, Laterza, Bari 1971; P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, Il Saggiatore, Milán 1970; L. Basso, *Introduzione* a R. Luxemburg, *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1967.

4. A. Agnelli, *Questioni nacionali e socialismo*, Il Mulino, Bolonia 1969; G. Marramao, *austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, La Pietra, Milán 1974; A. Negri, *Introduzione a F. Adler, E. Mach e il materialismo*, Armando, Roma 1978.

5. L. Fischer, *Vita di Lenin*, 2 vols., Il Saggiatore, Milán 1967 (con bibliografía); A.B. Ulam, *Lenin e il suo tempo*, 2 vols., Vallecchi, Florencia 1967; L. Gruppi, *Il pensiero di Lenin*, Editori Riuniti, Roma 1970; G. Mura, *V.I. Lenin, teoria e prassi*, Studium, Roma 1971; F. Fistetti, *Lenin e il pensiero di Mach*, Feltrinelli, Milán 1977. Por último es interesante la siguiente panorámica histórico-biográfica: S. Vagovic, *Il marxismo nei paesi socialisti*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 389-471.

6. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Dedalo, Bari 1968; G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1982 (con bibliografía); G. Lichtheim, *Guida a Lukács*, Rizzoli, Milán 1978; E. Botto, *G. Lukács*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 267-296; E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Guida, Nápoles 1979.

Sobre Korsch, véase el estudio introductorio de G.E. Rusconi a la obra *Il materialismo storico. Antikaustsky*, Laterza, Bari 1977, y además: G. Vacca, *Lukács o Korsch?*, De Donato, Bari 1969; Id., *Critica e trasformazione, Korsch, teorico e politico*, Dedalo, Bari 1978.

Sobre Bloch: S. Zechi, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza en el comunismo*, trad. J.F. Ivars, Ed. 62, Barcelona 1978 (con bibliografía actualizada); I. Mancini, *Teologia, ideologia, e utopia*, Queriniana, Brescia 1974, p. 541-655; C. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della teologia della speranza di E. Bloch*, Le Monnier, Florencia 1976; R. Pirola, *Religione e utopia concreta in E. Bloch*, Dedalo, Bari 1978; R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch*, Bibliopolis, Nápoles 1979.

7. F. Crispini, *Lo strutturalismo dialettico di L. Goldmann*, Libreria Scientifica, Nápoles 1970; S. Perottino, *Garaudy*, con antología de textos, EDAF, Madrid 1975; A. Matabosch, *Roger Garaudy y la construcción del hombre*, Nova Terra, Barcelona 1971.

Sobre Althusser: A. Schmidt, *La negazione della storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*, Lampugnani Nigri, Milán 1972; A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Feltrinelli, Milán 1973; J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli, Milán 1974; S. Karsz, *Teoria e politica: L. Althusser*, Dedalo, Bari 1976; F. Botturi, *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Vita e Pensiero, Milán 1976.

Sobre todos estos autores, por último, véase la amplia reseña: A. Bausola y E. Botto, *Il marxismo francese*, en *Questioni*, o.c., vol. VI; p. 147-265.

Sobre las relaciones entre marxismo y estructuralismo: O. Pompeo Francovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Feltrinelli, Milán 1972; G. Grampa, *Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese*, Vita e Pensiero, Milán 1974; M. Godelier, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, Anagrama, Barcelona 1976; Varios autores, *Dopo Althusser: continuità e rottura nell'epistemologia delle scienze umane*, Iniziative Editoriali, Universidad de Calabria 1982.

8. Excelente bibliografía sobre Labriola en A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, o.c., p. 373-547. Sobre los años posteriores véase: S. Poggi, *Introduzzione a Labriola*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Sobre Gramsci: Varios autores, *Gramsci e la cultura contemporanea*, 2 vols., ed. P. Rossi, Editori Riuniti, Roma 1970; L. Gruppi, *Il concetto di egemonia en Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1972; N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Turín 1975; Varios autores, *Actualità di Gramsci*, Il Saggiatore, Milán 1977; H. Portelli, *Gramsci y la cuestión religiosa*, Laia, Barcelona 1977.

Capítulo XXXI

Textos. 1. Instituto para la investigación social de Francfort (RFA), *Lezioni di sociologia*, eds. M. Horkheimer y T.W. Adorno, trad. A. Mazzone, Einaudi, Turín 1979.

2. T.W. Adorno: *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, Tusquets, Barcelona 1970; *Notas de literatura*, trad. M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1962; *Tres estudios sobre Hegel*, trad. V. Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid [3]1981; *Teoría estética*, trad. F. Riaza, Orbis, Barcelona 1984; *Terminología filosófica*, 2 vols., trad. R.S. Ortiz de Urbina, Taurus, Madrid 1977; *Minima moralia*, trad. italiana íntegra de R. Solmi, Einaudi, Turín 1979; *Dialéctica negativa*, trad. J.M. Ripalda, Taurus, Madrid 1975.

3 y 4. M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, ed. L. Vinci, Einaudi, Turín 1976

5. M. Horkheimer: *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. M. Zurro, Alianza, Madrid 1982; *Teoría crítica*, trad. L. Albizu, Amorrortu, Buenos Aires 1974; *Sociedad en transición*, trad. J. Godó, Ed. 62, Barcelona 1976.

6. H. Marcuse: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Martínez Roca, Barcelona 1972; *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. J. Fambona, Alianza, Madrid [7]1983; *Eros y civilización*, trad. J. García Ponce, Ariel, Barcelona [2]1981; *El marxismo soviético*, trad. J.M. de la Vega, Alianza, Madrid [4]1975; *El hombre unidimensional. La ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. A. Elorza, Ariel, Barcelona 1981. Hay también diversas obras traducidas al catalán.

7. E. Fromm: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, trad. F.M. Torner, FCE de España, Madrid [15]1978; *El arte de amar*, trad. N. Rosemblatt, Paidós Ibérica, Barcelona [4]1982; *El miedo a la libertad*, trad. Germani, Paidós Ibérica, Barcelona [7]1983; *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires 1973; *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México [6]1975; *¿Tener o ser?*, trad. C. Valdés, FCE de España, Madrid [7]1979. Hay también varias obras traducidas al catalán.

9. J. Habermas: *Ciencia y técnica como ideología*, trad. M. Jiménez, Tecnos, Madrid 1984; *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. A. Doménech, Gustavo Gili, Barcelona [2]1982; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires 1975; *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982.

Bibliografía. 1. G.E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona [3]1977; R. Buttiglione, *La crisi della economia marxista. Gli inizi della Scuola di Francoforte*, Studium, Roma 1972, A. Schmidt - G.E. Rusconi, *La scuola di Francoforte. Origini e significatto attuale*, De Donato, Bari 1972; G. Therborn, *La escuela de Francfort*, Anagrama, Barcelona 1972; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Bertani, Verona 1974; U. Galeazzi, *La Scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1975; P.V. Zima, *La Escuela de Francfort*, Sagitario, Barcelona 1976; M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Francfort*, Taurus, Madrid 1974. Sobre Benjamin: G. Schiovani, *W. Benjamin, Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo 1980. Más indicaciones, generales y particulares, en: S. Moravia, *La Scuola di Francoforte*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 315-387.

2. T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma 1971; M. Vacatello, *T.W. Adorno. Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Florencia 1972; S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della società*, Sansoni, Florencia 1974; R. Nebuloni, *Dialettica e storia in T.W.*

Adorno, Vita e Pensiero, Milán 1978; M. Protti, *Homo theoreticus. Saggio su Adorno*, F. Angeli, Milán 1978.

5. L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intelettuali dis organici*, Jaca Book, Milán 1977; A. Ponsetto, *M. Horkheimer*, Il Mulino, Bolonia 1981.

6. T. Perlini, *Marcuse*, Doncel, Madrid 1976; M. Proto, *Introduzione a Marcuse*, Lacaita, Manduria 1968; Varios autores, *Respuestas a Marcuse*, ed. J. Habermas, Anagrama, Barcelona 1969; J.M. Palmier, *En torno a Marcuse*, Guadiana, Madrid 1970; F. Perroux, *Perroux interroga a Marcuse*, Nova Terra, Barcelona 1970.

Capítulo XXXII

Textos. La amplitud del material existente nos obliga a renunciar –por evidentes razones de espacio– a una indicación analítica de los textos, para lo cual remitimos a las bibliografías de las obras generales enumeradas en el capítulo IX, y a las indicaciones adicionales que ofrecemos a continuación.

Bibliografía. 2. F. Meotti, *La psicologia scientifica contemporanea*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. VI, p. 887-931; B.M. Foss, *Nuevos horizontes en psicología*, Fontanella, Barcelona ²1973; E. Funari (ed.), *La psicologia. Scuole e indirizzi*, Teti, Milán 1978; P. Lengrenzi (ed.), *Historia de la psicología*, Herder, Barcelona 1986; J.M. Fournier - M. Richard - J.F. Srzypczak, *Introduzione alla psicologia*, Borla, Roma 1982. Véanse además: D. Katz, *Psicología de la forma*, Espasa-Calpe, Madrid; W. Koehler, *Psicología de la forma*, Biblioteca Nueva, Madrid 1972; A. Ronco, *La Scuola di Würzburg*, Tipografía Vaticana, Roma 1963.

3. U. Curi, *Il problema dell'unità del sapere nel comportamento*, Cedam, Padua 1967; B.D. Mackenzie, *Il comportamentismo e i limiti del metodo scientifico*, Armando, Roma 1980.

4. G. Petter, *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di J. Piaget*, Giunti-Barbera, Florencia 1967; G. Lerbet, *Qué ha dicho verdaderamente Piaget*, Doncel, Madrid 1972; Varios autores, *J. Piaget y las ciencias sociales*, Sígueme, Salamanca 1974; J.M. Dolle, *Da Freud a Piaget*, Borla, Roma 1978.

5. J. Lyons, *Introducción a la lingüística teórica*, Teide, Barcelona ²1979; L. Heilmann - E. Rigotti, *La linguistica: aspetti e problemi*, Il Mulino, Bolonia 1975; F. Ravazzoli, *Linguistica*, Ed. Accademia, Milán 1975; M. Leroy, *Las grandes corrientes de la lingüística*, FCE de España, Madrid 1974; G.C. Lepschy, *La lingüística estructural*, Anagrama, Barcelona 1971; G. Mounin, *La lingüística del siglo XX*, Gredos, Madrid 1983; J. Nivette, *Principios de gramática generativa*, Fragua, Madrid 1973; J. Lyons, *Guida a Chomsky*, Rizzoli, Milán 1980; J.P. Bronckart, *Teorías del lenguaje*, Herder, Barcelona ²1985. Amplias indicaciones adicionales, sobre textos, problemas y crítica, en: L. Heilmann - E. Rigotti, *La linguistica contemporanea*, en *Questioni*, o.c., vol. V, p. 675-763.

6. T. Tentori, *Antropología cultural*, Herder, Barcelona 1980 (a cuya extensa bibliografía remitimos).

7. W. Stark, *Sociologia della conoscenza*, Comunità, Milán 1963; A. Izzo, *Sociologia della conoscenza, funzionalismo e pensiero critico*, Armando, Roma 1966; A. Izzo (ed.), *Il condizionamento sociale del pensiero*, Loescher, Turín 1970; K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bolonia 1975; Id., *Concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires 1974; G. Morra, *La sociologia della conoscenza*, Città Nuova, Roma 1976 (con amplia bibliografía, a la cual remitimos); Id., *Filosofia e sociologia*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 9-70.

8. C. Napoleoni, *El pensamiento económico en el siglo XX*, Oikos-Tau, Vilassar ²1968; F. Caffè, *L'economia contemporanea*, Studium, Roma 1981.

Sobre Keynes: M. Roy, *La teoria generale di Keynes*, Rizzoli, Milán 1972; G. Costa (ed.), *Keynes*, Il Mulino, Bolonia 1978; F. Vicarelli, *Keynes. La inestabilidad del capitalismo*, Pirámide, Madrid 1979.

9. Sobre Kelsen: U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Comunità, Milán 1955; N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Comunità, Milán 1965; Id., *Contribución a la teoría del derecho*, Torres, Valencia 1980. Véase, además, sobre la filosofía contemporánea del derecho: D. Coccopalmerio, *Problemi e indirizzi della filosofia del diritto*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 681-771.

10. Sobre Perelman: N. Bobbio, *Prefazione*, a C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, 2 vols., Einaudi, Turín 1982.

Capítulo XXXIII

Textos. S. Freud: *Obras completas*, 9 vols., trad. L. López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid [2]1983.

C.G. Jung: *Psicología y religión*, Paidós Ibérica, Barcelona 1981; *Los complejos y el inconsciente*, Alianza, Madrid [6]1983; *La psicología de la transferencia*, trad. J. Kogan, Paidós Ibérica, Barcelona 1983; *El yo y el inconsciente*, trad. M. Esteve, Miracle, Barcelona [5]1976; *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona [3]1981.

A. Adler: *Práctica y teoría de la psicología del individuo*, Paidós, Buenos Aires; *El niño difícil*, Espasa-Calpe, Madrid 1975; *Conocimiento del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid [7]1984; *El sentido de la vida*, Miracle, Barcelona [10]1973.

W. Reich: *La revolución sexual*, Cosmos, Valencia [5]1978; *La función del orgasmo*, Paidós Ibérica, Barcelona [2]1983.

C. Rogers: *La psicoterapia centrada en el cliente*, Paidós Ibérica, Barcelona 1981; C. Rogers - R.L. Rosenberg, *La persona como centro*, Herder, Barcelona 1981; C. Rogers - M. Klinget: *Psicoterapia e relazioni umane*, Boringhieri, Turín 1970.

Bibliografía. E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, 3 vols., Anagrama, Barcelona 1970; P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970; P. Rieff, *Freud, la mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires 1966; D. Antiseri (ed.), *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*, Sígueme, Salamanca 1978; H.F. Ellenberger, *El descubrimiento del inconsciente*, Gredos, Madrid 1976; E.H. Hutten, *Scienza creativa. Einstein e Freud*, Armando, Roma 1976; L. Ancona, *El psicoanálisis*, Iberoamericanas, Madrid; Id., *Enciclopedia temática de psicología*, 2 vols., Herder, Barcelona 1980; D. Meltzen, *Lo sviluppo kleiniano*, 3 vols., Borla, Roma 1981-1982; J.M. Petot, *Melanie Klein*, 2 vols., Borla, Roma 1982-1983.

Véanse, además, sobre las relaciones del psicoanálisis con otras disciplinas: P. Roazen, *Freud, su pensamiento político y social*, Martínez Roca, Barcelona 1972; Varios autores, *Jung e la cultura europea*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1974; P. Valori, *Psicanalisi e filosofia*, en *Questioni*, o.c., vols. v, p. 765-813.

Capítulo XXXIV

Textos. 2. C. Lévi Strauss: *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires 1970; *El pensamiento salvaje*, FCE, México [2]1972; *El totemismo en la actualidad*, FCE, México [2]1971; *Lo crudo y lo cocido*, FCE México 1972; *Raza e historia, y otros ensayos de antropología*, 1971; *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós Ibérica, Barcelona 1981; *De la miel a las cenizas*, FCE, México 1972; *El origen de los modales de mesa*, Siglo XXI, Buenos Aires 1971; *El hombre desnudo*, Siglo XXI, Buenos Aires 1974; *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires [2]1976. Hay también varias obras traducidas al catalán.

3. M. Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., trad. J.J. Utrilla, FCE de España, Madrid 1979; *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México 1966; *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México [3]1970; *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona [3]1984; *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México 1970; *Microfísica del poder*, trad. J. Varela, Piqueta, Madrid [2]1979.

4. J. Lacan: *El seminario*, 2 vols., Paidós Ibérica, Barcelona 1981; *Lectura estructuralista de Freud*, Siglo XXI, México 1971.

5. R. Barthes: *Ensayos críticos*, trad. C. Pujol, Seix Barral, Barcelona [2]1983; *Elementos de semiología*, Alberto Corazón, Madrid 1971; *Crítica i veritat*, trad. J. Sala, Llibres de Sinera, Barcelona 1969.

Sobre las obras de Althusser, véase el punto 7 del capítulo xxx.

Bibliografía. 1. Varios autores, *Significato e uso del termine struttura*, ed. R. Bastide, trad. L. Basso Lonzi, Bompiani, Milán 1965; U. Eco, *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona 1981; T.M. Auzias, *El estructuralismo*, Alianza, Madrid [2]1970; P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona 1969; G. Schiwy, *Strutturalismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1970; Id., *Nuovi aspetti dello strutturalismo*, Città Nuova, Roma 1973; L. Millett - M. Varin D'Ainville, *El estructuralismo como método*, Laia, Barcelona 1975; J. Lacroix, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Città Nuova, Roma 1971; C. Scurati, *Strutturalismo e scuola*, La Scuola, Brescia 1972; G. Preti, *Umanesimo e strutturalismo*, Liviana, Padua 1973; J. Piaget, *El estructuralismo*, Oikos-Tau, Vilassar,

1974; S. Moravia (ed.), *Lo strutturalismo francese*, Sansoni, Florencia 1975; J.M. Broekman, *El estructuralismo*, Herder, Barcelona ²1979.

2. S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Sansoni, Florencia 1972; S. Moravia (ed.), *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Sansoni, Florencia 1973; F. Remotti, *Lévi-Strauss. Storia e struttura*, Einaudi, Turín 1971; S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bolonia 1981; J. Rubio, *Lévi-Strauss, Estructuralismo y ciencias humanas*, Isturo, Madrid 1976.

3. E. Corraldi, *La filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Vita e Pensiero, Milán 1977.

4. J.M. Plamier, *Guida a Lacan*, Rizzoli, Milán 1975; M. Fancioni, *Psicoanálisis, lingüística y epistemología en J. Lacan*, Gedisa, Barcelona 1983; L. Althusser, *Freud y Lacan*, Anagrama, Barcelona 1970.

5. Sobre Barthes: G. De Mallac - M. Eberbach, *Che cosa ha veramente detto Barthes*, Ubaldini, Roma 1973.

Sobre las relaciones entre estructuralismo y marxismo, en general, y sobre Althusser en particular, véase el punto 7 del capítulo XXXII.

Sobre todos los temas: S. Moravia, *Lo strutturalismo*, en *Questioni*, o.c., vol. v, p. 625-673.

Capítulo XXXV

Textos. Por el motivo indicado en el capítulo XXXII, tampoco aquí realizaremos una indicación analítica de los textos.

Bibliografía. Además de las obras indicadas en el capítulo IX, hay que tener presentes:
1. Sobre lógica y matemática: E. Carruccio, *Matematica e logica nella storia del pensiero contemporaneo*, Gheroni, Turín 1958; E. Agazzi, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica*, Vita e Pensiero, Milán 1961; Id., *Lógica simbólica*, Herder, Barcelona ⁸1979; N. Bourbaki, *Elementos de historia de las matemáticas*, Alianza, Madrid ²1976; H. Meschkowski, *Introducción a la matemática moderna*, Selecciones científicas, Madrid 1967; F. Rivetti Barbò, *L'antinomia del mentitore*, Vita e Pensiero, Milán 1964; R. Blanché, *Logica e assiomatica*, La Nuova Italia, Florencia 1968; E. Casari (ed.), *La filosofia della matematica del 1900*, Sansoni, Florencia 1973; F. Enriques, *Aprossimazione e verità*, Belforte Editore, Livorno 1983.

Además: C. Mangione, *Logica nel ventesimo secolo*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. VI, p. 470-682.

2. Sobre física: W. Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona 1976; P. Caldirola, *Dalla microfisica alla macrofisica*, Mondadori, Milán 1974; M. Pantaleo (ed.), *Cinquant'anni di relatività 1905-1955*, Ed. Universitaria, Florencia 1955; S. Bergia, *Einstein e la relatività*, Laterza, Roma-Bari 1980; N. Bohr, *I quanti e la vita*, Boringhieri, Turín 1980; P.C.W. Davis, *Spazio e tempo nell'universo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1979; B. Hoffmann, *A. Einstein creatore e ribelle*, Bompiani, Milán, 1977; R.W. Clarck, *Einstein. La vita pubblica e privata del più grande scienziato del nostro tempo*, Rizzoli, Milán 1976; E. Segré, *Personaggi e scoperte nella fisica contemporanea*, Mondadori, Milán 1976; E. Agazzi, *Temas y problemas de la filosofía de la física*, Herder, Barcelona 1978. Véanse además: U. Giacomini, *Einstein*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. v, p. 851-889; Id., *Esame delle discussioni sulla teoria della relatività*, y *Nuovi aspetti della cosmologia*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. VI, p. 439-469 y p. 762-794, respectivamente, y del propio Geymonat, *Problemi filosofici della matematica e della fisica odierne*, ibid., p. 683-728.

3. T. Dobzhanski, *L'evoluzione della specie umana*, Einaudi, Turín 1969; G.G. Simpson, *Evoluzione: una visione del mondo*, Sansoni, Florencia 1972; C.C. Dunn, *Breve storia della genetica*, Isedi, Milán 1978; R. Olby - F.H.C. Crick, *Storia della doppia elica e nascita della biologia molecolare*, Mondadori, Milán 1978; J. Ruffié, *De la biología a la cultura*, Muchnik, Barcelona 1982; B. Fantini (ed.), *La genetica classica*, Loescher, Turín 1979. Además: F. Mondella, *Biologia e filosofia*, en Geymonat, *Storia*, o.c., vol. VI, p. 795-886. Por último: D. Mainardi, *L'animale culturale*, Rizzoli, Milán 1974; B. Continenza - V. Somenzi (eds.), *L'etologia*, Loescher, Turín 1979; J.-C. Ruwet, *Etología*, Herder, Barcelona 1975.

Capítulo XXXVI

Textos. 2.1. *Il neoempirismo*, antología editada por A. Pasquinelli, Utet, Turín 1969; *Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica*, ed. N. Tempini (textos de Carnap, Morris, Popper, Reichenbach, Russell, Ryle, Schlick y Wittgenstein), La Scuola, Brescia 1976; *Il neopositivismo logico*, antología editada por M. Trinchero, Loescher, Turín 1978.

2.5. M. Schlick, *Sul fondamento della conscenza*, ed. E. Severino, La Scuola, Brescia 1966.

2.6. O. Neurath, *Sociologia e neopositivismo*, ed. G. Satatera, Ubaldini, Roma 1968; *Fundamentos de ciencias sociales*, trad. S. Sigfredo, Betancor, Madrid 1973.

2.7. R. Carnap: *Fundamentos de lógica y matemáticas*, trad. M. de Mora, Taller de ediciones JB, Madrid 1975; *La superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje*, UNAM, México [2]1984; *La costruzione logica del mondo*, ed. E. Severino, Fabbri, Milán 1966; *I fondamenti filosofici de la fisica*, ed. C. Mangione, Il Saggiatore, Milán 1971; *Analiticità, significanza, induzione*, diversos escritos ed. por A. Meotti y M. Mondadori, Il Mulino, Bolonia 1971; *Significato e necessità*, eds. A. Berra y A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Florencia 1976; *Introduzione alla logica simbolica*, eds. M. Trinchero y A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Florencia 1978; *Matemáticas en las ciencias del conocimiento*, Alianza, Madrid 1974. Hay algunos ensayos importantes en: R. Carnap, *La filosofia della scienza*, ed. A. Crescini, La Scuola, Brescia 1964.

3. P.W. Bridgam, *La logica della fisica moderna*, ed. V. Somenzi, Boringhieri, Turín 1977.

4. G. Bachelard: *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973; *El compromiso racionalista*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973; *Epistemología*, trad. E. Posa, Anagrama, Barcelona 1974; *La filosofía del no*, trad. N. Fiorito, Amorrortu, Buenos Aires 1973; *Psicoanálisis del fuego*, trad. R.G. Redondo, Alianza, Madrid 1966.

Bibliografía. 2. F. Barone, *Il neopositivismo logico*, 2 vols., Laterza, Roma-Bari 1977; remitimos a la bibliografía y a las notas biobibliográficas que aparecen en esta obra, tanto con respecto a los textos como a la bibliografía, hasta 1975. Después se han publicado: M. Cambula, *Semantica ed epistemologia delle proposizioni morali*, Stass, Palermo 1976; R. Egidi, *Il linguaggio delle teorie scientifiche*, Guida, Nápoles 1979; H. Feigl - S. Toulmin, *El legado del positivismo lógico*, Instituto de Lógica, Valencia 1981. Entre otras cosas, contiene la traducción del *Manifiesto programático* del Círculo de Viena: L. Lentini - E. Severino, *Il Circolo de Vienna*, en *Questioni*, o.c., vol. IV, p. 713-796.

3. V. Somenzi, *L'operazionismo in fisica*, en F. Rossi-Landi (ed.), *Il pensiero americano contemporaneo*, vol. I, Comunità, Milán 1957; B. Cermignani, *Introduzione* a P.W. Bridgman, *La critica operazionale della scienza*, Boringhieri, Turín 1969; U. Curi *Analisi operazionale e operazionismo*, Cedam, Padua 1970; U. Curi (ed.), *L'analisi operazionale della psicologia*, F. Angeli, Milán 1973.

4. G. Canguilhem - D. Lecourt, *L'epistemologia di G. Bachelard*, Jaca Book, Milán 1969; G. Sertoli, *Le immagini e la realtà. Saggio su G. Bachelard*, La Nuova Italia, Florencia 1972; R. Dionigi, *Gaston Bachelard*, Marsilio, Padua 1973; J. Lacroix, *Introducción a Bachelard*, Caedén, Buenos Aires 1973; F. Botturi, *Struttura e soggetività. Saggio su Bachelard e Althusser*, o.c. (cf. cap. XXX, n. 7).

Sobre el capítulo presente y sobre los dos siguientes véase la excelente bibliografía comentada, con documentación de textos: E. Agazzi, *Filosofia della scienza*, en *Questioni*, o.c., vol. VI, p. 472-633.

Capítulo XXXVII

Textos. K. Popper: *La lógica de la investigación científica*, trad. V.S. de Zavala, Tecnos, Madrid [4]1973; *El universo abierto*, trad. M. Sansigre, Tecnos, Madrid 1984; *Conjeturas y refutaciones*, trad. N. Miguez, Paidós Ibérica, Barcelona 1982; *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel, Paidós Ibérica, Barcelona [2]1982; *Conocimiento objetivo*, trad. C. Solís, Tecnos, Madrid [2]1982; *La miseria del historicismo*, trad. P. Schwartz, Alianza, Madrid [2]1981; *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, trad. C. García Trevijano, Tecnos, Madrid 1977; K. Popper y H. Marcuse, *Rivoluzione o reforme?*, ed. F. Stark, trad. P. Massimi, Armando, Roma 1977; K.R. Popper - J.C. Eccles, *El yo y su cerebro*, trad. C. Solís, Labor, Barcelona 1982.

Bibliografía. *a)* Epistemología: D. Antiseri, *Karl R. Popper: epistemologia e società aperta*, Armando, Roma 1972; A. Rossi (ed.), *Popper e la filosofia della scienza*, Sansoni, Florencia 1975; F. Nuzzaci, *K. Popper. Un epistemologo fallibilista*, Glaux, Nápoles 1975; F. Coniglione, *La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica del razionalismo*, Il Mulino, Bolonia 1980; M. Pera, *Popper e la scienza sulle palafitte*, Laterza, Bari 1982; P. Parrini, *Una filosofia senza dogma*, Il Mulino, Bolonia 1980; P. Palumbo, *Contra la ragione pigra. Linguaggio, conoscenza e critica in K. Popper*, S.F. Flaccovio, Palermo 1981; O.T. Campbell, *Epistemologia evoluzionista*, Armando, Roma 1981; M. Buzzoni, *Conoscenza e realità in K. Popper*, F. Angeli, Milán 1982; F. Focher, *I quattro autori di Popper*, F. Angeli, Milán 1982.

b) Ciencias histórico-sociales y teoría de la política: Varios autores, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Turín 1972; D. Antiseri, *Regole della democrazia e logica della ricerca*, Armando, Roma 1977; C. Montaleone, *Filosofia e politica in Popper*, Guida, Nápoles 1979; R. Cubeddu, *Storicismo e razionalismo critico*, E.S.I., Nápoles 1980; G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*, Sugar, Milán 1981; A.M. Petroni (ed.), *Karl R. Popper: il pensiero politico*, Le Monnier, Florencia 1981; Varios autores, *La sfida di Popper*, Armando, Roma 1981; Varios autores, *Razionalismo critico e socialdemocrazia*, Vita e Pensiero, Milán 1981; F. Bellino, *Ragione e morale in Karl R. Popper*, Ed. Levante, Bari 1982.

Otras indicaciones bibliográficas y críticas: D. Antiseri, *Popper*, en *Questioni*, o.c., volumen V, p. 457-494.

Capítulo XXVIII

Textos. T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE de España, Madrid [7]1977; *La revolución copernicana*, Ariel, Barcelona 1981; *La función del dogma en la investigación científica*, Universidad de Valencia, 1980.

Varios autores, *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milán 1976; Varios autores, *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*, Armando, Roma 1977.

I. Lakatos, *Pruebas y refutaciones*, Alianza, Madrid [2]1982; *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid 1983.

P.K. Feyerabend: *Contra el método*, Ariel, Barcelona 1981; *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI de España, Madrid 1982; *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid 1984.

N.R. Hanson, *Patrones de descubrimiento*, Alianza, Madrid 1977; *Constelaciones y conjeturas*, Alianza, Madrid 1978.

L. Laudan, *Il progresso scientifico*, Armando, Roma 1979.

G. Radnitzky: *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Alianza, Madrid 1982; *Popper e la ricerca scientifica*, Borla, Roma 1983.

J. Agassi: *Epistemologia, metafisica e storia delle scienze*, Armando, Roma 1978; *La filosofia dell'uomo libero: verso una storiografia della scienza*, Armando, Roma 1978; *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Borla, Roma 1983.

J. Watkins: *Libertà e decisione*, ed. M. Baldini, Armando, Roma 1981; *Tre saggi sulla metafisica*, Borla, Roma 1983.

W.W. Bartley III, *Come demarcare la scienza dalla metafisica*, Borla, Roma 1983.

E.H. Hutten, *La scienza contemporanea. Informazione, spiegazione e significato*, Armando, Roma 1975.

A. Musgrave, *Metodo o follia?*, Borla, Roma 1983.

Bibliografía. G. Giorello, *Introduzione* a Varios autores, *Critica e crescita della conoscenza*, o.c.; Id., *Programmi di ricerca, razionalità e progresso*, en «Quaderni» de la Fondazione Feltrinelli 2 (1978); M. Mondadori, *Struttura delle teorie scientifiche e progresso*, ibid.; G.L. Linguiti, *Imre Lakatos e la «filosofia della scoperta»*, Pacini Fazzi Editore, Lucca 1981; D. Antiseri, *Perchè la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*. Queriniana, Brescia 1980; Id., *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza*, «Riv. di Filosofia neo-scolastica» LXXIV, 1 (1982); F. Barone, *Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1983.

ÍNDICE DE NOMBRES*

*Aparecen fundamentalmente los nombres de los filósofos. Se indican en cursiva las páginas en que el autor es tratado de un modo temático.